تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

لارنس کهون

متن‌های برگزیده

از مدرنیسم تا پست مدرنیسم

رنه دکارت ایمانوئل کانت
ژان-ژاک روسو ادموند برک
مارکی دو کندرسه گ و ف هگل کارل مارکس
فریدریش انگلس
فریدریش نیچه
شارل بودلر ماکس وبر
چارلز ساندرز پیرس فیلیپ
فردینان دو سوسور
لودویگ وینگنشتاین لوکور بوزیه خو
زیگموند فروید ادموند هوسرل
ماکس هورکهایمر تئودور آ
ژان-پل سارتر تامس کوهن
مارتین هایدگر ژاک دریدا ژیل د
میشل فوکو دنیل بل لوی
ایهاب حسن ژان بودر
ژان فرانسوا لیوتار
چارلز جنکس
یورگن هابرماس ریچارد رورتی
دیوید ری گ
سندرا هاردینگ
هنری ژیرو

ویراستار فارسی
عبدالکریم رشیدیان

نشر نی

فروشگاه مرکزی کتاب مهرگان
سنندج پاسداران - سرای ندا
۰۸۷۱-۲۲۸۸۸۹۷

لارنس کهون

از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم

متن‌هایی برگزیده

ویراستار فارسی
عبدالکریم رشیدیان

نشر نی

Cahoone, Lawrence E.

کهون، لارنس، ۱۹۵۴ـ
متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم / ویراستار انگلیسی لارنس کهون؛ ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان؛ ویراستار متن رامین کریمیان. ـ تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
چهارده، ۷۶۲ ص.

ISBN 964-312-600-5

نمایه.
کتاب‌شناسی گزیده.
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: **From modernism to post modernism: an anthology.**

چاپ چهارم: ۱۳۸۴.

۱. فراتجدد. الف. رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۲۷ـ ، ویراستار. ب. عنوان.
۲ م ۹ ک / ۲ / B ۸۳۱ ۱۴۹/۹۷
۱۳۸۱

کتابخانه ملی ایران ۲۰۳۵۵ـ۸۰ م

نشر نی

تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸، کد پستی ۱۴۱۳۷
تلفن: ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸، صندوق پستی ۵۵۶ ـــ ۱۳۱۴۵
www.nashreney.com

دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شمارهٔ ۵۱۲
تلفن: ۶۴۹۸۲۹۳، فکس: ۶۴۹۸۲۹۴
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹
تلفن ۸۹۰۱۵۶۱

لارنس یی. کِهون (ویراستار) — Lawrence E. Cahoone (ed.)

متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم

From **Modernism** to **Postmodernism**

An Anthology

ویراستارِ فارسی: عبدالکریم رشیدیان — Blackwell Publishers, 1996

• **چاپ چهارم** ۱۳۸۴ تهران • **تعداد** ۱۱۰۰ نسخه • **لیتوگرافی** غزال • **چاپ** غزال

شابک ۵ـ۶۰۰ـ۳۱۲ـ۹۶۴ — ISBN 964-312-600-5

همهٔ حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است — **Printed in Iran**

فهرست مطالب

بخش دوم. مدرنیته‌ی تحقق‌یافته

بخش سوم. پُست‌مدرنیسم و ارزیابی مجددِ مدرنیته

مقدمه‌ی ویراستار ترجمه‌ی فارسی

کتاب حاضر تقریباً بلافاصله پس از چاپ در سال ۱۳۷۵ (۱۹۹۶) توسط یکی از دوستان دانشجو در بازگشت از سفرش به انگلستان در اختیار من قرار گرفت. بررسی کتاب مرا متوجه کرد که با گزیده‌ای سنجیده و ارزشمند از متونی روبه‌رویم که مبنا و مستند بحث‌های گسترده پیرامون مدرنیته و پست‌مدرنیته را تشکیل می‌دهند. ویژه‌گی برجسته‌ی این کتاب، همان‌طور که ویراستار انگلیسی در "درآمد" کتاب به آن اشاره دارد، این است که برخلاف بسیاری از جُنگ‌هایی که در بحث از پست‌مدرنیته به ریشه‌های تاریخی آن چندان اعتنایی ندارند پست‌مدرنیته را در متن تاریخی آن قرار داده است. بی‌تردید هر گفت‌وگویی درباره‌ی پست‌مدرنیته، اگر قرار است گفت‌وگویی عمیق و ثمربخش باشد، نیازمند دانش و آگاهی‌های کافی از مدرنیته به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت آن است. به‌همین‌دلیل کتاب به سه بخش تقسیم شده است. در بخش اول تمدن مدرن و منتقدان آن مطرح می‌شوند، در بخش دوم مدرنیته‌ی تحقق‌یافته بررسی می‌شود و بخش سوم به پست‌مدرنیته و ارزیابی مجدد از مدرنیته اختصاص دارد. بنابراین خواننده‌ی ایرانی که در خاستگاه این دوره‌ها نزیسته بلکه با واسطه و تأخیر با آن‌ها تماس یافته امکان می‌یابد به‌گونه‌ای اصیل‌تر با بحث‌ها و مناقشه‌های پرشور کنونی در این زمینه آشنا شود.

گزینش اندیشمندانی که آثارشان در بخش‌های سه‌گانه‌ی کتاب آمده است با دقت و هوشمندی انجام گرفته است. اینان نه مفسران و شارحان بلکه پدیدآورندگان اندیشه‌ها در عرصه‌ی خویش بوده‌اند و برای نخستین‌بار سخنی تازه را در مقابل ذهنیت غربی قرار داده‌اند. این متن‌ها از نظر تاریخی نیز با یکدیگر پیوند دارند و متناسب با توالی زمانی‌شان آورده شده‌اند. مطالعه‌ی عمیق آن‌ها بدون شک به درک خوانندگان از هر رشته که جویای شناختی از این مضامین‌اند ژرفایی فلسفی خواهد بخشید.

هرچند اندیشه‌ی ترجمه‌ی این کتاب از همان آغاز آشنایی با آن در من شکل گرفت اما سنگینی و حجم اثر و اشتغالات آن زمان اجازه نمی‌داد به‌تنهایی به این کار بپردازم. سرانجام مصمم شدم که کار ترجمه را آغاز کنم و در ادامه از عزیزانی که قادر و مایل به همکاری باشند یاری بگیرم. نخستین کسانی که ترجمه‌ی بعضی از مقالات را با توجه به علاقه و تخصص‌شان به آنان پیشنهاد کردم و آنان نیز با اشتیاق پذیرفتند بعضی از دانشجویان برجسته‌ی دوره‌ی کارشناسی ارشد گروه فلسفه‌ی دانشگاه شهید بهشتی بودند که من راهنما یا مشاور پایان‌نامه‌های آنان بودم. خانم لیلا کوچک‌منش که رساله‌ی خود را درباره‌ی تقابل اندیشه دیونوسوسی و آپولونی در نیچه می‌نگاشت ترجمه‌ی بخشی از متن‌های نیچه را به‌عهده

گرفت. آقای محمد شُکری که کتاب راسل درباره‌ی فلسفه‌ی لایبنیتس را به‌عنوان رساله‌ی خویش ترجمه می‌کرد ترجمه‌ی بعضی از مقالات نویسندگان انگلیسی‌زبان را عهده‌دار شد. آقای کامران ساسانی که رساله‌اش را در پدیده‌شناسی هوسرل نوشته است ترجمه‌ی مقاله‌ی هوسرل و لیوتار را پذیرفت. آقای غلامرضا نظریان که رساله‌اش ترجمه‌ی تعدادی از مقالات مهم پیرس بود ترجمه‌ی متن مربوط به پیرس را انجام داد. آقای مرتضی جیریایی که درباره‌ی فلسفه‌ی برنتانو رساله می‌نوشت ترجمه‌ی مقاله‌ی ژیرو را پذیرفت، و آقای تورج قره‌گزلی نویسنده‌ی رساله‌ای درباره‌ی ویتگنشتاین مقاله‌ی بوردو را ترجمه کرد. ویرایش ترجمه‌های انجام‌شده با هماهنگی با خود مترجمان صورت می‌گرفت و من از این دوستان عزیز که اکثراً اکنون به‌عنوان مدرسان فلسفه در دانشگاه‌ها تدریس می‌کنند به‌خاطر همراهی‌شان سپاسگزارم.

در ادامه‌ی کار مترجمان دیگری نیز به یاری آمدند؛ آقای افشین جهاندیده و خانم نیکو سرخوش با قبول ترجمه‌ی چندین مقاله‌ی بسیار مهم از این مجموعه و نیز با دقت‌ها، حساسیت‌ها و کمک‌های فکری ارزنده نقش به‌سزایی در بهبود و پیشرفت کار ایفا کردند. آقای محمد اسکندری با ترجمه‌ی متون وبر و فروید کمک خود را به من ارزانی داشت. خانم مهتاب بلوکی مدرس ادبیات فرانسه و زبان انگلیسی با ترجمه‌ی تعدادی از متون به‌ویژه متن پررمز و راز ایهاب حسن به این مجموعه یاری رساند. آقای دکتر حمید عضدانلو با ترجمه‌ی مقاله‌ی رورتی به ما یاری کرد و آقای دکتر حسین بشیریه با بزرگواری ترجمه‌ی چند مقاله را پذیرفت. از آن‌جا که تعدادی از این متون قبلاً یا همزمان با شکل‌گیری این مجموعه به فارسی ترجمه شده بود برآن شدیم تا با کسب اجازه از مترجمان گرامی و ناشران محترم آن‌ها از بعضی از این متون بی‌هیچ دخل و تصرفی در این مجموعه استفاده کنیم. این متون عبارت‌اند از "درباره‌ی تاریخ طبیعی اخلاق" از کتاب **فراسوی نیک و بد** اثر نیچه، ترجمه‌ی آقای داریوش آشوری (انتشارات خوارزمی)؛ بخش‌هایی از کتاب **اگزیستانسیالیسم چیست** اثر سارتر، ترجمه‌ی آقای دکتر مصطفی رحیمی (انتشارات مروارید)؛ مقاله‌ی **در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست** اثر کانت، ترجمه‌ی آقای سیروس آرین‌پور (انتشارات آگاه)، مقدمه‌ی **اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری** اثر وبر، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی (انتشارات علمی و فرهنگی)؛ و ترجمه‌ی فارسی "مانیفست". سپاس خود را به این بزرگواران بِه‌خاطر عنایت‌شان تقدیم می‌دارم و از آقای علیرضا حیدری مدیر محترم انتشارات خوارزمی، آقای حسین حسین‌خانی مدیر محترم انتشارات آگاه، و آقای بهروز صحابه مدیر محترم انتشارات علمی و فرهنگی به‌خاطر همراهی‌شان صمیمانه تشکر می‌کنم.

در ترجمه‌ی مقالات این مجموعه هرجا اصل مقاله به زبانی غیر از انگلیسی است کوشیده‌ایم تا حد امکان متن اصلی را مبنای ترجمه و ویرایش قرار دهیم تا بر دقت و اعتبار آن بیافزاییم و گاه حتی از برخی خطاهای متن انگلیسی اجتناب کنیم. بر روی همه‌ی مقالات (به‌استثنای مقالات مذکور در بالا) کار ویرایشی همه‌جانبه‌ای انجام شده است. در این کار از اعمال سلیقه‌ی بی‌دلیل پرهیز شده است، به انتخاب‌های مترجمان احترام گذاشته شده و از یکدست‌سازی افراطی که با طبیعت متنوع زمانی، مکانی و موضوعی این مقالات سازگار نیست دوری شده است، اما در همه‌حال دغدغه‌ی دقت و امانت بر ملاحظات

دیگر برتری داشته است. هرچند خواننده‌ی فهیم خود به دشواری کار ترجمه و ویرایش چنین متونی آگاه است اما از خوانندگان گرامی تقاضا می‌کنم از گوشزدکردن خطاها به هر شکل که می‌توانند دریغ نورزند.

لازم می‌دانم به‌طور اخص به نقش آقای رامین کریمیان در این مجموعه اشاره کنم. ایشان که یاری به من را در مرحله‌ی نهایی و حساس ویرایش پذیرفتند و کل متن ترجمه را به‌دقت و با حوصله‌ی تمام با متن انگلیسی مقابله کردند با دانش، تیزبینی، موشکافی و حُسن سلیقه‌ی خویش و با تصحیحات و پیشنهادات‌شان سهمی ارزنده در شکل‌گیری و بهبود کار ایفا کردند و با هم‌فکری صمیمانه‌شان بار سنگینی را که در ایام نسبتاً طولانی ترجمه و ویرایش این کتاب بر شانه‌ی من بود سبک‌تر ساختند. ایشان کار دشوار ویرایش فنی و نسخه‌پردازی متن و تهیه‌ی نمایه‌ی کتاب را نیز برعهده داشتند. سپاس قلبی خود را به ایشان تقدیم می‌کنم.

ضروری است از همه‌ی کسانی که به پدیدآمدن این کتاب یاری کرده‌اند تشکر کنم. از آقای اصغر قلی‌زاده به‌خاطر حروف‌نگاری عالی کتاب سپاسگزارم. از آقای مرتضویان نمونه‌خوان دقیق این اثر تشکر می‌کنم. از خانم افسانه روش که با علاقه و احساس مسئولیت کامل نقش به‌سزایی در هماهنگی و پیشبرد کار ایفا کردند تشکر می‌کنم. از خانم طاهره نصیری و آقای حمید شیرازی به‌خاطر زحمات‌شان در امر ارتباطات سپاسگزارم. از آقای سید قهرمان صفوی سردبیر کنونی نشریه‌ی **فلسفه‌ی متعالی** وابسته به مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی لندن، که این کتاب را در اختیار من گذاشتند و نظرم را به آن جلب کردند تشکر می‌کنم.

و سرانجام باید سپاس ویژه‌ی خودم را به آقای جعفر همایی مدیر محترم نشر نی تقدیم دارم؛ ایشان در تمام این مدت با همدلی و همنوایی درخور شخصیت فرهنگی‌شان به این اثر توجه ویژه داشتند و به همه‌ی مقتضیات آن در زمینه‌ها و مراحل مختلف با سعه‌ی صدر و صمیمیت پاسخ گفتند. توفیق روزافزون ایشان را آرزومندم.

عبدالکریم رشیدیان

درآمد

اصطلاح "پست مدرن" در دهه‌ی گذشته به برچسبی هرچه رایج‌تر برای چیزی درباره‌ی پایان قرن بیستم تبدیل شده است. این اصطلاح همچنین به یک جنبش فکری معاصر یا بهتر بگوییم به خانواده‌ای نه‌چندان خوشبخت از جنبش‌های فکری اشاره دارد. اما، همان‌طور که اغلب پیش می‌آید، خانواده‌های ناساز جالب‌ترین خانواده‌ها هستند. اعضای خانواده‌ی پست‌مدرن نه‌فقط نظرات متعارضی بیان می‌کنند، بلکه به موضوعاتی علاقه‌مندند که به‌زحمت همپوشانی دارند؛ موضوعاتی نظیر هنر، وسایل ارتباط‌جمعی، تاریخ، اقتصاد، سیاست، اخلاق، کیهان‌شناسی، الهیات، روش‌شناسی، ادبیات، آموزش و غیره. بعضی از مهم‌ترین اعضای خانواده از قبول نام خانوادگی امتناع می‌کنند. و بستگان دوری نیز هستند که اصلاً خویشاوندی‌شان را انکار می‌کنند.

آرای فلسفی درباره‌ی خانواده‌ی پست‌مدرن عمیقاً تجزیه شده است. درنظر بعضی، پست‌مدرنیسم مترادف است با آخرین فرار از میراث ملال‌آورِ الهیات، متافیزیک، اقتدارگرایی، استعمار، نژادپرستی و سلطه‌ی اروپایِ مدرن. در نظر بعضی دیگر، پست‌مدرنیسم معرف کوششی است از سوی روشنفکرانِ ناراضیِ دست‌چپی برای نابودساختن تمدنِ غربی. و در نظر بعضی دیگر برچسبی است بر جمع کودنی از نویسندگان مرموز و مبهم‌نویس که درحقیقت از چیزی سخن نمی‌گویند.

هرسه‌ی این واکنش‌ها نادرست است. یقیناً واژه‌ی "پست مدرن"، نظیر هر شعار دیگری که کاربرد گسترده دارد، به چنان انواع گوناگونی از پدیده‌های فکری، اجتماعی و هنری مرتبط بوده است که می‌تواند به‌عنوان چیزی که به طرزی مأیوس‌کننده مبهم و پوچ است، مورد استهزاء قرار گیرد. این فقط نشان‌دهنده‌ی آن است که جست‌وجوی معنایی واحد و ماهوی که قابل اطلاق به همه‌ی مصادیق این اصطلاح باشد نادرست است. همان‌طور که یک الهام‌دهنده‌ی پست‌مدرنیسم ممکن است بگوید، اعضای قبیله‌ی پست‌مدرن نیز، مثل اعضای یک خانواده، به شیوه‌ی همپوشانی به یکدیگر شباهت دارند؛ یعنی چشم دو عضو خانواده ممکن است یک رنگ باشد و یکی از این‌ها ممکن است گوشی شبیه سومی داشته باشد و این سومی ممکن است رنگ مویش با چهارمی یکی باشد و الیٰ آخر. مهم‌تر از کشف اشتراک ماهوی، تشخیص و تصدیق این مطلب است که در جهان تحولات جدیدی وجود دارد که شایسته‌ی بررسی‌اند، و بر بعضی از آن‌ها برچسب "پست‌مدرن" خورده است، و بعضی آثار بسیار مهم و برانگیزاننده‌ی پرسش‌های عمیق وجود دارد که به وسیله‌ی کسانی نگارش یافته است که

"پست‌مدرنیست" خوانده می‌شوند. نه اعضای خانواده و نه ناقدان‌شان نباید زیاده از حد نگرانِ این برچسب باشند. برچسب‌های نظری ترسی ندارند، و مادام که خادمِ اندیشه‌اند نه ارباب آن، کاربرد و فایده دارند. پست‌مدرنیسم سزاوار کندوکاو دقیق و هوشیارانه، به‌دور از شوروشوق‌های باب روز، محکوم کردن‌های خشمگنانه، یا ترسِ ارتجاعی است و بعید است ظهور آن تأثیری در نجات یا تخریب جهانِ غرب داشته باشد.

اکثر فلاسفه به هنگام کاربرد واژه‌ی "پست‌مدرنیسم" جنبشی را منظور نظر دارند که در دهه‌ی ۱۹۶۰ در فرانسه پیدایش و گسترش یافت و به‌طور دقیق‌تر، همراه با تحولات بعدی و وابسته‌اش، "پساساختارگرایی" نامیده می‌شد. آن‌ها به‌خاطر دارند که این جنبش امکانِ شناختِ عینی از جهانِ واقعی، معنای "واحد" (منفرد یا اولیه‌ی) کلمات یا متون، وحدتِ "خودِ" بشری، ضرورتِ تمایز میان پژوهشِ عقلی و عملِ سیاسی، میان معنای تحت‌اللفظی و استعاری، میان علم و هنر، و حتی خود امکانِ حقیقت را انکار می‌کرد. ساده بگوییم، آن‌ها به این جریان به‌عنوان جریانی طردکننده‌ی اغلب ارکان فکری بنیادینِ تمدنِ جدیدِ غرب می‌نگریستند. به‌علاوه، ممکن بود این طرد را با بعضی جنبش‌های سیاسی، نظیر چندفرهنگ‌گرایی و مؤنث‌گرایی [فمینیسم] پیوند زنند، جنبش‌هایی که گاه مفاهیم طردشده را به‌عنوان ایده‌ئولوژیِ یک گروهِ جنسی، قومی و اقتصادیِ ممتاز تلقی می‌کنند و می‌خواهند اقتدارهای تثبیت‌شده‌ی آموزشی و سیاسی را براندازند و قدرت‌شان را به کسانی که قبلاً مسلوب‌الحق شده‌اند انتقال دهند.

این نظر نه تماماً درست است نه تماماً نادرست. یقیناً نویسندگانی وجود دارند که به انکارهای فلسفی برشمرده در بالا دست می‌زنند و میان بعضی از آن‌ها و اهداف سیاسی مؤنث‌گرایی و چندفرهنگ‌گرایی پیوندی وجود دارد. اما نمی‌توان گفت هرکس که حقیقت یا معنا را از دیدگاه پست‌مدرنیسم به نقد می‌کشد دست به کاری سیاسی زده است؛ و نیز همه‌ی مؤنث‌گرایان یا چندفرهنگ‌گرایان نمی‌توانند هرآنچه را که تحت نام پست‌مدرنیسم قرار می‌گیرد بپذیرند. پست‌مدرنیسم، چندفرهنگ‌گرایی و مؤنث‌گرایی نشان‌دهنده‌ی گرایش‌های فکری با وجوه مشترک اما متفاوت‌اند.

پست‌مدرنیسم، حداقل، بعضی از اصول، روش‌ها یا ایده‌های مهم و شاخصِ فرهنگِ جدید غرب را منسوخ و نامشروع تلقی می‌کند. به این معنا پست‌مدرنیسم ناظر است بر آخرین موج در نقد روشنگری، یعنی نقدِ اصولِ فرهنگیِ شاخصِ جامعه‌ی مدرن که بازمانده‌ی قرن هجدهم است، نقدی که از آن زمان به بعد همواره جریان داشته است. مدرنیته در تمام طول حیات‌اش از خود انتقاد کرده است. بعضی از پست‌مدرنیست‌ها به صراحت این ادعای تاریخی را مطرح می‌کنند که مدرنیته به پایان‌اش نزدیک می‌شود یا باید بشود. بعضی دیگر اصلاً از "مدرن" یا "مدرنیسم" سخن نمی‌گویند بلکه آن اصولی را نقد می‌کنند که اغلب فلاسفه آن‌ها را اساسِ جهان مدرن می‌دانند؛ بعضی خواهان طرد مدرنیته‌اند، درحالی‌که بعضی دیگر فقط آن را زیرسؤال می‌برند، بدون این‌که بگویند آیا جایگزینی برای آن وجود دارد یا نه.

در مقابل این همه تنوع، ناظر بی‌طرف این مباحثات حق دارد که سردرگم شود. این کتاب می‌کوشد با

قراردادن پست‌مدرنیسم در بسترِ خودش، یا بهتر بگوییم در بسترهای مختلف، بعضی ابهامات را مرتفع کند. هدف، تجهیز خواننده است با اغلب پیش‌زمینه‌های لازم برای شرکت در بحث کنونی درباره‌ی پست‌مدرنیسم در میان فلاسفه. یعنی دانستن چیزی درباره‌ی مدرنیسم، یا آموزه‌های شاخص فلسفه‌ی مدرن که پست‌مدرنیسم آن را به نقد می‌کشد؛ انتقادهای بسیار متنوع نسبت به اندیشه‌ی مدرن که امروزه رایج‌اند و پست‌مدرنیسم فقط یکی از آن‌هاست؛ و پست‌مدرنیسم آن‌گونه که در بعضی از زمینه‌ها ــ معماری، ادبیات، جامعه‌شناسی ــ و نه فقط فلسفه، بیان شده است. هدف از این قراردادن بحث در بسترش، کاستن از جنبه‌ی مرموز و ترسناک پست‌مدرنیسم است که ممکن است از هیجان‌انگیزبودن آن نیز بکاهد. قضاوت نهایی البته با خواننده است.

۱. تاریخِ پُست‌مُدرنیسم

اصطلاحِ "پُست‌مُدرن" که به‌عنوان وجه ممیز عرصه‌ی معاصر از عرصه‌ی مدرن فهمیده می‌شود، ظاهراً اولین‌بار در ۱۹۱۷ به‌وسیله‌ی فیلسوف آلمانی رودُلف پانوِیتس[1] برای توصیف هیچ‌گرایی [نیهیلیسمِ] فرهنگِ غربیِ قرن بیستم که مضمونی وام‌گرفته از نیچه بود[۱] به‌کار رفت. این واژه مجدداً در ۱۹۳۴ در آثار منتقدِ ادبیِ اسپانیایی فدریکو دِ اونیس[2] در اشاره به واکنشی علیه مدرنیسم ادبی ظاهر شد.[۲] در ۱۹۳۹ این اصطلاح به دو طریقِ بسیار متفاوت در انگلستان به‌کار گرفته شد: توسط برنارد ادینگز بلِ[3] متألّه برای به رسمیت‌شناختن شکستِ مدرنیسمِ دنیوی و بازگشت به مذهب؛[۳] و توسط آرنولد توین‌بیِ مورخ برای اشاره به ظهور جامعه‌ی توده‌ایِ پس از جنگ جهانی اول که در آن طبقه‌ی کارگر اهمیتی بیش از طبقه‌ی سرمایه‌دار پیدا می‌کند.[۴] این اصطلاح سپس به‌نحو برجسته‌تری در نقد ادبی دهه‌های پنجاه و شصت [قرن بیستم میلادی] برای اشاره به واکنش علیه مدرنیسمِ زیباشناختی و در دهه‌ی هفتاد به همین منظور در معماری به‌کار رفت. کاربرد این اصطلاح در فلسفه به دهه‌ی هشتاد برمی‌گردد که اولاً برای اشاره به فلسفه‌ی فرانسویِ پساساختارگرایی بود و ثانیاً برای دلالت بر واکنشی عمومی علیه عقل‌گرایی مدرن، ناکجاآبادگرایی و آنچه "بنیان‌گرایی"[4] نامیده می‌شد، یعنی کوشش برای استقرار مبانی معرفت و داوری که مشغله‌ی فلسفه از رنه دکارت در قرن هفدهم و پس از آن بود (و به‌قول بعضی دیگر از زمان افلاطون). درعین‌حال این اصطلاح در علوم اجتماعی برای دلالت بر رویکردی تازه به روش‌شناسی به‌کار رفت و حتی برای همین منظور، گرچه به گونه‌ای مناقشه‌انگیزتر، در علوم طبیعی به‌کار گرفته شد.[۵] این واژه با مفهوم "پسا-صنعتی" پیوند یافت، مفهومی دال بر این‌که جوامعِ پیشرفته‌ی صنعتی در دوران پس از جنگ جهانی دوم خصلت اولیه‌ی صنعتی خود را عمیقاً دگرگون کرده‌اند. سرانجام این واژه از طریق روزنامه‌نگارانی که آن را برای همه‌چیز از ویدئوهای راک گرفته تا جمعیت‌نگاریِ لوس‌آنجلس، تا کل سبک و حال و هوایِ فرهنگیِ دهه‌ی نود به‌کار می‌بردند توجه عموم مردم را به خود جلب کرد.

---

1. Rudolf Pannwitz
2. Federico de Onis
3. Bernard Iddings Bell
4. foundationalism

علی‌رغم افتراق در موارد استفاده‌ی واژه‌ی "پست‌مدرن" می‌توان نوعی اشتراک را در موارد زیر تشخیص داد: به رسمیت‌شناختنِ تکثرگرایی و عدم تعیّن در جهانی که تفکر مدرن و مدرنیست آشکارا درصدد انکارشان بودند، و نتیجتاً دست‌شستن از امیدهای عقلی برای سادگی، کمال و یقین؛ تمرکزی تازه بر بازنمایی یا تصاویر یا اطلاعات یا نشانه‌های فرهنگی که موقعیتی غالب در حیات اجتماعی کسب می‌کنند؛ و نوعی پذیرش بازی و خیالپردازی در حوزه‌های فرهنگی که قبلاً درپی دست‌یافتن به حقیقتِ جدی و واقع‌گرایانه بودند. این اشتراک یقیناً اشتراکی مبهم است. برای دستیابی به وضوح بیش‌تر در تصویرمان اجازه دهید بر ظهور مشهورترین جریان پست‌مدرنیسم در فلسفه متمرکز شویم. برای این منظور باید به فرانسه سفر کنیم.

در دهه‌ی ۱۹۶۰ فلسفه در فرانسه دستخوش تغییری عمده شد. گروه جدیدی از روشنفکران جوان برآمدند که نه‌فقط عمیقاً از نهادهای دانشگاهی و سیاسی فرانسه انتقاد می‌کردند ــ روحیه‌ای شورشی که در حلقه‌های روشنفکری فرانسه تازگی نداشت ــ بلکه از خود اَشکالِ فلسفه‌ی رادیکال، نظیر مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم، و تا حدودی پدیده‌شناسی و روان‌کاوی، که در گذشته باعث دردسر نهادهای مذکور شده بود، نیز انتقاد می‌کردند.[۶]

فیلسوفانِ بزرگِ فرانسویِ اواسطِ قرن، به‌ویژه ژان-پل سارتر و موریس مرلوپونتی، احتمالاً ناشیانه، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و پدیده‌شناسی را همراه با رگه‌هایی از روان‌کاوی فرویدی تلفیق کردند. این جنبش‌های فکریْ سوژه یا آگاهی فردی انسانی را در جامعه‌ی معاصر غریب و بیگانه‌شده از نحوه‌های اصیل تجربه و وجود او تصویر می‌کردند، خواه منشأ این بیگانگی سرمایه‌داری باشد (از دید مارکسیسم)، خواه طبیعت‌گراییِ علمیِ حاکم بر فرهنگِ مدرنِ غرب (از دید پدیده‌شناسی)، خواه آداب و رسوم اجتماعیِ به‌غایت سرکوبگرانه (از دید فروید)، خواه حیاتِ اجتماعی و فرهنگ توده‌ای که به‌نحو دیوان‌سالارانه سازمان یافته است (از دید اگزیستانسیالیسم)، خواه مذهب (از دید همه‌ی آنها). از نظر روش‌شناسی، آن‌ها این عقیده را که در مطالعه‌ی زندگیِ بشر می‌توان از علوم فیزیکی الگوبرداری کرد یا این مطالعه را به آن‌ها تحویل نمود رد کردند. از این رو از رفتارگرایی و طبیعت‌گرایی پرهیز می‌کردند. علوم انسانی، برخلاف فیزیک، شیمی یا زیست‌شناسی، باید تجربه و دیدگاه اول شخص [منِ] موضوع مطالعه‌ی خود را درک کند: موضوعِ علوم انسانی نه صرفاً امورِ واقع بلکه معنای امورِ واقع برای سوژه‌های انسانی است.[۷] این فیلسوفان برای فهم ازخودبیگانگیِ معاصر، تحلیلی تاریخی از چگونگی تکامل جامعه‌ی انسانی و خودِ انسان در طول زمان ارائه دادند تا دریابند که چگونه و چرا تمدنِ مدرن به بیراهه رفته است. به‌نظر می‌رسید چیزی که لازم است بازگشت به خودِ انسانیِ حقیقی یا اصیل یا آزاد یا جامع به‌مثابه مرکز تجربه‌ی زیسته است. و این به‌معنای ترک صنعت، تکنولوژی و دنیاگراییِ (سکولاریسم) مدرن نبود، بلکه نوعی بازسازی جامعه (برای مارکس) یا بازسازی فرهنگِ اخلاقی (برای فروید) یا بازسازی گشوده‌بودن ما در مقابل پیچ‌وخم‌های تجربه‌ی اصیل خودمان (برای پدیده‌شناسی و اگزیستانسیالیسم) به‌حساب می‌آمد.

اما مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پدیده‌شناسی و روان‌کاوی هرگز بر محافل دانشگاهی در فرانسه یا هرجای دیگری حاکم نبودند. آن‌ها نماینده‌ی مخالفتِ مهم نظری با وضع موجود در نیمه‌ی اول قرن بیستم به‌شمار می‌رفتند. روشنفکرانِ جوانِ ناراضی از اَشکالِ فکریِ نو-مَدْرَسی، عقل‌گرا، الهیاتی یا علمیِ حاکم بر دانشگاه‌ها ــ اَشکالی از تفکر که برای صحه گذاردن بر اقتدار نهادی و سیاسیِ متداول کاملاً مناسب به‌نظر می‌رسید ــ تمایل داشتند این جنبش‌ها را به‌عنوان گزینه‌ها و راه‌حل‌های اصلیِ تلقی کنند. در دورانِ پس از جنگ جهانی دوم این جنبش‌ها خرده‌فرهنگِ فکریِ مهمی را در اروپا تشکیل می‌دادند که به‌تدریج بر اندیشه‌ی آمریکایی نیز تأثیر می‌گذاشت.

فیلسوفان جدید دهه‌ی ۱۹۶۰ فرانسه نیز ــ که بانفوذترینِ آن‌ها ژیل دُلوز، ژاک دریدا، میشل فوکو، و ژان فرانسوا لیوتار بودند ــ می‌خواستند با نهادهای سیاسی و دانشگاهی مبارزه کنند. اما شیوه‌ی آن‌ها از سارتر و مرلوپونتی متفاوت بود. آن‌ها از جنبش نظری دیگری، یعنی ساختارگرایی، تعلیم گرفته بودند که قبلاً به‌وسیله‌ی فردینان دورسوسور بسط یافته و پس از جنگ به‌وسیله‌ی کلود لِوی اِستروسِ انسان‌شناس مورد حمایت قرار گرفت. ساختارگرایی تمرکز بر خود [self] و تکامل تاریخی آن را، که مشخصه‌ی مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پدیده‌شناسی و روان‌کاوی بود، رد می‌کرد. علوم انسانی یا اجتماعی، نظیر انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و فلسفه نیاز داشتند تا به‌جای آن بر ساخت‌های فرا-فردیِ زبان، آیین، و خویشاوندی که هویّت فرد را تعیین می‌کرد متمرکز شوند. به‌زبانِ ساده، این "خود" نیست که فرهنگ را می‌آفریند، بلکه فرهنگ است که "خود" را می‌آفریند. مطالعه‌ی روابط مجردِ درون نظام‌ها یا "کُدهای" نشانه‌های فرهنگی (واژه‌ها، روابط خانوادگی، و غیره) کلیدِ فهمِ وجودِ انسانی است. به‌نظر می‌رسد ساختارگرایی به دانشجوی علوم انسانی راهی برای اجتناب از تقلیل به علوم طبیعی عرضه می‌کند، درحالی‌که، برخلافِ جهت‌گیری آشکارا ذهنیِ پدیده‌شناسی، اگزیستانسیالیسم، و روان‌کاوی، روش‌های عینی و علمی را کماکان حفظ می‌کند. ساختارگرایی، درعین‌حال، همچنین تلویحاً بر آن است که هیچ‌چیز "اصیل" نیست و طبیعتِ بنیادی و اولیه‌ای برای خودِ بشری که بتوانیم یک فرهنگ را با آن بسنجیم وجود ندارد.

فیلسوفانِ جدید دهه‌ی ۱۹۶۰ امتناعِ ساختارگرایی از عبادت در محراب نفس یا خود را پذیرفتند. اما ادعاهای علمی آن را رد کردند. این فیلسوفان در کوشش انسان‌ها برای یافتن نگرشی "عینی" نسبت به خودشان مسائل فلسفیِ عمیق و درون-تابانه‌ای را مشاهده می‌کردند. این فیلسوفان تحلیل‌های ساختاری-فرهنگیِ پدیده‌های انسانی را در خودِ علوم انسانی، که درهرحال ساختمان‌های فرهنگیِ انسانی‌اند، به‌کار گرفتند و از این‌رو به‌درستی "پساساختارگرایان" نامیده شدند. اهمیت کار اینان درواقع تعیین‌کننده بود. به‌نظر می‌رسید آن‌ها پایانِ پژوهشِ عقلانی درباره‌ی حقیقت، ماهیّتِ خیالی هرگونه "خودِ" متحد، عدمِ امکانِ معنایِ روشن و بی‌ابهام، نامشروع‌بودنِ تمدن غرب، و طبیعت سرکوبگرانه‌ی همه‌ی نهادهای مدرن را اعلام می‌کنند. به‌نظر می‌رسید به گونه‌ای انتقادی همه و هرنوع موضع‌گیری فلسفی و سیاسی محصَّل را نفی می‌کنند تا پارادوکس‌های پنهان و شیوه‌های سلطه‌ی اجتماعی را که در

همه‌ی محصولات عقل فعال‌اند به نمایش گذارند. همان‌طور که خواهیم دید این که آیا آن‌ها واقعاً همان‌قدر رادیکال بودند که به‌نظر می‌رسیدند چندان روشن نیست. مع‌هذا در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نقد آنان معنای سیاسی آشکاری داشت. این نقد در خدمت بی‌اعتبارساختن ادعاهای مقامات دانشگاهی و دولتی درباره‌ی مشروعیت قرار گرفت و با نقد امپریالیسم و نژادپرستی غربی، به‌ویژه در طی درگیری آمریکا در هندوچین، و با نقد مؤنث‌گرایانه از قدرت مرد در پیوند بود.

همزمان با این تحولات، در فلسفه‌ی بریتانیایی و آمریکایی، جایی که پدیده‌شناسی، اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و روان‌کاوی نفوذی به‌مراتب کمتر داشت، تغییری مشابه، گرچه آرام‌تر، در حال شکل‌گرفتن بود.

تجربه‌گرایِ منطقی، که تحصل‌گرایی (پوزیتیویسم) نیز نامیده می‌شود، و در اواسط قرن بیستم سنّتِ فلسفیِ پراگماتیستیِ بومیِ آمریکا (پراگماتیسمِ چارلز ساندرز پیرس، ویلیام جیمز، جورج هربرت مید، جوسایا رویس، و جان دیویی) و نیز ایده‌آلیسم و تجربه‌گرایی انگلیسی (به‌ترتیب اف. اچ. برادلی و جان استوارت میل) راکنار زد، معتقد بود که انتظام‌بخشیدن به معرفت بشری برپایه‌ی یقینیّاتِ منطقِ جدید همراه با تبیینِ علمی "داده‌های حسی" ممکن است. فلسفه سنتاً بر اثر ناتوانی در به‌کاربردن یک "زبانِ مثالی"[1] کاملاً روشن و منطقی به بیراهه رفته بود، اما پیشرفت‌های جدید در منطق ــ که ریشه در یادداشت‌های مفهومی گوتلوپ فرگه (۱۸۷۹) و کوشش‌های برتراند راسل و آلفرد نورث وایتهد برای تحویل ریاضیات به منطق در اصول ریاضیات (۱۳ــ۱۹۱۰) آن‌ها داشت ــ چنین زبانی را ممکن ساخت. تلاش لودویگ ویتگنشتاین در رساله‌ی منطقی-فلسفی (۱۹۲۱) برای تخریب پایه‌ی فلسفه‌ی سنّتی از طریق متمایزکردن هرآنچه می‌توان به‌روشنی بیان کرد از آنچه "بی‌معنا" است، تأثیری نیرومند برجا نهاد. فلسفه می‌بایست تفکرات متافیزیکی و ادعاهای اخلاقی‌اش را دور می‌ریخت و توجه خود را به منطق، به روشن‌ساختنِ روش و نتایجِ علوم، کنارگذاردنِ سؤالات فلسفیِ سنّتی از طریق تحلیلی دقیق از خطاهای زبانی معطوف می‌ساخت. تحصل‌گرایی فقط یکی از انواع بسیار گوناگون نهضت‌های فلسفیِ نیمه‌ی اول قرن بیستم بود که اصلِ امکانِ پژوهشِ فلسفی در ماهیّت نهاییِ واقعیت، وجود خدا و معنای هستی را مورد هجوم قرار می‌داد.

اما فیلسوفانِ بعدیِ زبان، منطق، و علم درباره‌ی کفایتِ تصویر تحصل‌گرایانه تردید روا داشتند. کورت گودل[2] نشان داد که یک مجموعه‌ی منطقیِ به‌قدر کافی کامل و منسجم که شامل حساب نیز باشد نا‌ممکن است و به این ترتیب بزرگترین امیدهای یک فلسفه‌ی زبانِ مثالی را غیرقابل تحقق نشان داد. تمایز میان گزاره‌های تحلیلی یا منطقی و گزاره‌های ترکیبی یا تجربی، و تمایز میان گزاره‌های مربوط به داده‌های حسیِ مشهود و گزاره‌های مربوط به تبیین‌های نظری آن داده‌ها ــ تمایزاتی که برای تحصل‌گرایی تعیین‌کننده بود ــ رفته‌رفته رنگ می‌باخت: به‌نظر می‌رسید نمی‌توانیم بگوییم چه چیزی را حس می‌کنیم

1. ideal language

2. Kurt Gödel

بدون این‌که پیشاپیش نوعی زبانِ نظریِ هنوز تأییدنشده را برای گفتن آن به‌کار ببریم. اما این به‌معنای آن است که تأیید به‌معنای دقیق کلمه غیرممکن است، زیرا هرگونه بیان " امر واقع" (تجربه‌ی حسی) باید دورنمایی نظری را که به‌نظر می‌رسد این امر واقع آن را تأیید می‌کند پیش‌فرض بگیرد. فلسفه‌ی متأخر خودِ ویتگنشتاین (در **پژوهش‌های فلسفی**، ۱۹۵۳) القا می‌کرد که هر کوششی برای کشف شالوده‌های معرفت همانند کوشش برای کشف شالوده‌ی متافیزیک نظری بی‌معنا است. حتی تکاملِ خودِ علم ــ که برای آن همه فیلسوفِ بریتانیایی و آمریکایی الگوی معرفت به‌شمار می‌رفت ــ تا حدودی غیرمنتظم [غیرسیستماتیک]، و از این‌رو شاید غیرعقلانی، به نظر می‌رسید. اغلب فیلسوفان انگلیسی و آمریکایی ابداً قرابتی با پساساختارگرایانِ فرانسوی احساس نمی‌کردند، اما در دهه‌ی ۱۹۶۰ آن‌ها نیز درباره‌ی اهداف رسمی فلسفه‌ی مدرن و امیدهای نهاییِ پژوهش عقلانی دچار شک می‌شدند. این امر موجب کوششی گسترده برای تعقیب اهداف فلسفی بدون توسل به بنیان‌ها گردید (من این را "بنیان‌ناگرایی" می‌نامم). در هر دوسوی اقیانوس اطلس مطالعات زبانی، و درواقع **فرهنگی**، جانشینِ مطالعه‌ی آنچه شد که پیش از آن ادعا می‌شد مطالعه در منشأ فرهنگ در منطق، در طبیعت، یا در "خود" است.[۸]

در همین زمان، خارج از حوزه‌ی فلسفه، گرایش‌های جدیدی در هنر، ادبیات، موسیقی، و به‌ویژه معماری، به‌گونه‌ای انتقادی جانشین جنبش‌هایی می‌شد که قبلاً رادیکال تلقی می‌شدند. به‌نظر می‌رسید در طول نیمه‌ی نخست قرن بیستم هنر و ادبیات جدیدی، که می‌تواند "مدرنیست" نامیده شود بورژوازی و نظمِ اجتماعیِ سرمایه‌داری را، که حامل بارِ اقتصادی مدرنیته بود، مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر می‌رسید موسیقیِ ناهنجار و ناموزون، امپرسیونیسم، سوررئالیسم، و اکسپرسیونیسم در نقاشی، رئالیسمِ ادبی، رمان‌های "جریانِ سیّالِ ذهن"، که فقط پاره‌ای از تحولات به‌شمار می‌روند، تخیل را به جهانی ذهنی از تجربه وارد می‌کنند که فرهنگ‌هایِ رسمیِ جوامعی که با شتابی اسکیزوفرنیک از نظر تکنولوژیکی و اقتصادی مدرن می‌شدند و دیدگاه علمِ طبیعی درباره‌ی جهان را جذب می‌کردند و در همان حال سعی می‌کردند به تصویر و اخلاقیّت سنّتیِ مذهبی پای‌بند بمانند، آن را نادیده می‌گرفتند. این تحولات اغلب در اتحاد با فلسفه‌های مربوط به سوبژکتیویته‌ی بیگانه‌شده (پدیده‌شناسی، اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم، روان‌کاوی) به‌عنوان یک خرده‌ـفرهنگِ "مخالفت‌گرا" و "پیشتاز" شناخته شدند. این گفته ممکن است در مورد معماری غریب جلوه کند، زیرا معماریِ مدرنیست تکنولوژی‌های جدید ساختمان را دربرگرفت و نهایتاً به معماریِ رسمیِ جهانِ صنعتیِ پیشرفته تبدیل شد. مع‌هذا، سبک کاملاً "حقیقت‌گو" و زینت‌زدایی‌شده‌ی آن ــ که در آن طبق شعار مشهورِ میزْ وان دِر روهه[۱] "کم‌تر، بیش‌تر است" ــ می‌خواست با آنچه آن را امتناع فرهنگِ رسمی از شناساییِ واقعیتِ حیاتِ صنعتیِ مدرن تلقی می‌کرد مقابله کند و در این راه از سوی نظریه‌ی اجتماعی آرمانشهرگرا و مساوات‌خواهانه مورد حمایت قرار می‌گرفت. (طُرفه آن‌که پذیرشِ رسمیِ معماری مدرن از طریق صُوَر

---

1. Mies van der Rohe

آشکارا مخالف‌گراترِ هنر مدرن پژواک بیشتری یافت؛ و سرانجام نقاشی و مجسمه‌سازی مدرنیست زینت‌بخشِ سرسراهای مقرهای اصلی شرکت‌ها و ساختمان‌های مرکزیِ اِداراتِ دولتی شد.

در دهه‌ی ۱۹۶۰ نسلِ جدیدی از نویسندگان، نقاشان و معماران واکنش علیه مدرنیسم را آغاز کردند. "پایانِ" مدرنیسم در ادبیات از همان دهه‌ی ۱۹۵۰ به‌وسیله‌ی ایروینگ هاو[1] و در دهه‌ی ۱۹۶۰ به‌وسیله‌ی لسلی فیدلر[2] اعلام شده بود.[۹] به‌نظر می‌رسید مطایبه و ادبیات "کَمپ"[همجنس‌گرا] بیش از جدیّتِ جست‌وجویِ مدرنیستی به دنبال روح بیگانه‌شده و ماهیّت حقیقت ذائقه‌ی زمانه را تسخیر کرده است. این دوره شاهد پیدایش و گسترش نوعی از هنر بود که ظاهراً از وحدتِ سبک صرف‌نظر می‌کرد ـ در مواردی هم به‌نظر می‌رسید خودِ مفهومِ هنر را تهدید به نابودی می‌کند ـ ادبیاتی که التقاط را می‌پذیرفت و به‌جای شکایت از بیگانگی به (یا همراه با؟) بیگانگی می‌خندید، و موسیقی‌ای که با مضامین احساسی وداع و هرج‌ومرج و ناپیوستگی را ستایش می‌کرد (نظیر آثار جان کیج[3]). ایده‌ی یک هنر پیشتاز (آوانگارد)، تلقی هنر به‌مثابه جدی‌ترین و حقیقت‌بارترین مشغله‌ی فرهنگی، بیش از بیش متروک می‌شد و مشهورترین نمونه ی آن هنر پاپ در کارهای اَندی وارهول[4] بود. تمایز قهرمانانه میان والا و مبتذل، میان هنرِ زیبا و هنرِ تجاری، میان پیشتازِ مدرنِ حقیقت‌جو و بازار مکاره‌ی تصنعی و لذت‌طلب در یک فرهنگِ پاپِ ضدقهرمان کنار گذاشته می‌شد.

پست‌مدرنیسم گسترده‌ترین تأثیرش را در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در مهم‌ترین هنرِ اجتماعی، یعنی معماری، برجا گذاشت. بنیان این تأثیر در سال ۱۹۶۱ با کتاب بی‌نظیر خانم جین جیکوبز[5] به‌نام **مرگ و زندگیِ شهرهایِ بزرگ آمریکا** نهاده شد.[۱۰] جیکوبز به جنبش ارتودوکسِ اصلاحاتِ شهری آن زمان، که در آن مدرنیسم با سیاست‌های دولتِ رفاه دست به‌دست هم داده بودند تا برای فقرا مجتمع‌های مسکونی " تک‌نفره" بسازند حمله کرد. او انگیزه‌های ضدشهری و ضدانسانی این سیاستِ به‌ظاهر انسان‌دوستانه را برملا کرد، که بر اثر آن شبکه‌های شطرنجی محلات متنزع ریشه‌ی سازوکارهای اجتماعی‌ای که از طریق آن‌ها محلات از قدیم‌الایام به‌عنوان اجتماعاتی بادوام خود را حفظ کرده بودند، قطع می‌شد. سپس در سال ۱۹۶۶ رابرت ونتوری[6] در **پیچیدگی و تضاد در معماری** بر این نکته پافشاری کرد که ارتباط معمارانه خواستار سادگی نیست بلکه طالب پیچیدگی و حتی تضاد است. ونتوری درمقابل شعارِ مدرنیستیِ "کم‌تر بیش‌تر است" شعار "کم‌تر کِسل‌کننده است" را قرار داد. در دهه‌ی بعدی هم سبک مدرنیستی و هم اندیشه‌ی اصلاح اجتماعی از طریق راه‌حل‌های یکنواخت، فن‌سالارانه، و از بالا به پایین به‌گونه‌ای فزاینده جاذبه‌ی خود را از دست داد.

نیازی به ذکر نیست که جامعه تغییرات ریشه‌ای دیگری را نیز از سر می‌گذرانْد: پایانِ آخرین بقایای استعمار اروپایی پس از جنگ جهانی دوم، پیدایش و گسترش ارتباطات جمعی و فرهنگِ رسانه‌ای در

---

1. Iring Howe
2. Leslie Fiedler
3. John Cage
4. Andy Warhol
5. Jane Jacobs
6. Robert Venturi

کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی، مدرن‌شدنِ سریعِ بخشِ مهمی از جهانِ غیرغربی و کم‌شدن فاصله‌ها روی کره‌ی زمین بر اثر تجارت بین‌المللی، ارتباطات راه دور، و موشک‌های قاره‌پیما. در بسیاری از کشورهای غربی مشروعیت‌زدایی چشمگیری از اقتدار درجریان بود. نظریه‌پردازان اجتماعی ادعا می‌کردند که بعضی از این تغییرات نشانه‌ی انتقال به جامعه‌ی جدیدِ "پساصنعتی" است که در آن تولید و کنترل اطلاعات، بیش از مواد، شاخص زندگی اقتصادی خواهد بود. این تز، که مشهورترین صورتبندی آن را دَنیل بل[1] ارائه داد، متضمن آن است که اَشکال نظمِ اجتماعی، سیاسی و فرهنگیِ شاخصِ اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، یعنی دورانی که در آن صنعتی‌شدنِ پیروزمندانه زندگی اغلب انسان‌های غربی را بازسازی کرد دیگر مصداق ندارد.[۱۱]

سپس شورشِ سیاسیِ دانشجویان، تقریباً در سراسر جهان، فرا رسید که نقطه‌ی اوج آن در سال ۱۹۶۸ بود: در ایالات متحد، پاریس، پراگ، و چین (که البته اهداف مختلفی داشت). طغیان علیه مراجعِ قدرت در میان طبقات جوانِ دانش‌آموخته یا در حال آموزش عمیق بود. در این محیط دانشگاهیِ بسیار پرجنب‌وجوش، در بافتی اجتماعی با پیچیدگی فزاینده، بود که پست‌مدرنیسم به دقیق‌ترین معنای کلمه در فرانسه در بین استادان جوان‌تر متولد شد. حمله‌ی دانشجویان پاریسی به حکومت فرانسه و به دانشگاه که دقیقاً یکی از شعب آن بود، به سرمایه‌داری، و به جنگ آمریکا در آسیای جنوب شرقی همگی هم‌صدا با نقدِ پساساختارگرا از عقل و مراجع قدرت به‌نظر می‌رسید.

اما این دوره سپری شد: جنگ به‌پایان رسید، دانشگاه‌ها دانشجویان را آرام کردند، و جهان واقعی پول، قدرت و جغرافیای سیاسی مثل گذشته ادامه یافت. تا یک دهه یا بیش‌تر بعد از سال ۱۹۶۸، نفوذ پساساختارگرایی در خارج از فرانسه به بخش‌های ادبیات تطبیقی دانشگاه‌ها و محافل فلسفی که قبلاً به فلسفه‌ی اروپایی می‌پرداخت محدود ماند.

واژه‌ی "پست‌مدرن" به‌تدریج در دهه‌ی ۱۹۷۰ اشاعه می‌یافت. ایهاب حسن[2]، که به یکی از مشهورترین سخنگویان پست‌مدرنیسم تبدیل می‌شد، در سال ۱۹۷۱ جریانات ادبی، فلسفی و اجتماعی را تحت این نام با هم مرتبط ساخت.[۱۲] چارلز جنکس[3] این اصطلاح را در سال ۱۹۷۵ در معماری به‌کار گرفت.[۱۳] پست‌مدرنیسم به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی توسط دانیل بل در سال ۱۹۷۶ مورد حمله قرار گرفت.[۱۴] در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ سه کتابْ پست‌مدرنیسم را به‌عنوان یک جنبش مطرح کردند: کتاب جنکز به‌نام **زبانِ معماریِ پست‌مدرن** (۱۹۷۷)؛ کتاب ژان فرانسوا لیوتار به‌نام **وضعیتِ پست‌مدرن: گزارشی دربارهٔ دانش** (۱۹۷۹) (ترجمه‌ی انگلیسی، ۱۹۸۴)؛ و کتاب ریچارد رورتی به‌نام **فلسفه و آینه‌ی طبیعت** (۱۹۷۹). کتاب اخیر گرچه خودِ پست‌مدرنیسم را مورد بحث قرار نمی‌داد اما استدلال می‌کرد که تحولات فلسفه‌ی اروپایی بعد از هایدگر و بعد از فلسفه‌ی تحلیلی ویتگنشتاین در نوعی ضدبنیان‌گراییِ پراگماتیکی به هم نزدیک می‌شوند. بدین‌ترتیب رورتی به نماینده‌ی آمریکایی پست‌مدرنیسم، البته در

1. Daniel Bell
2. Ihab Hassan
3. Charles Jencks

جامه‌ی پراگماتیکی، تبدیل شد. تا حدودی به واسطه‌ی تأثیر رورتی بود که در دهه‌ی هشتاد پست‌مدرنیسم برای اغلب فیلسوفان آمریکایی، و نه فقط برای ناقدان معماری و ادبی، معنایی پیدا کرد. همزمان با آن، این اصطلاح به‌عنوان برچسبی برای دوره‌ی جاری، برای خُلق‌وخویِ پایان قرن، کاربردی عمومی یافت.

البته پست‌مدرنیسم یگانه ایسم فلسفی نیست که از دهه‌ی ۱۹۶۰ در مقابل وضع موجود عصیان کرده است. در جامعه‌ی غربی به‌عنوان یک کل، میل غالب عبارت بود از به عقب‌برگرداندن عقربه‌های ساعت و پاسخ به مسائل جامعه و فرهنگِ مدرن با بازگشتی نسبی به‌سوی اَشکال سنّتیِ فرهنگی قبلی یا انضمام مجدد آن‌ها. این "پست‌مدرنیسم" را می‌توان در محافظه‌کاریِ سیاسی گسترده‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰، در فراخوان به احیای مجدد اخلاقی، بازگشت به اجتماع و به مذهب، و شکلی افراطی از بنیادگرایی مذهبی (مشهورتر از همه نوع اسلامی و مسیحی آن) مشاهده کرد. در نظریه‌ی سیاسی، گرایش به اصالت جماعت و سایر اَشکالِ "نولیبرالیسم" فردگراییِ مدرنِ لیبرال را به نابودکردنِ بافتِ جامعه متهم می‌کرد. در همین زمان روشنفکران دیگری کوشیدند تا از میراثِ مدرنِ عقل‌گرایی و فردگراییِ لیبرال از طریق تفسیر مجددِ آن دفاع کنند. این "مدافعان مدرنیسم"[1] (به تعبیر من)، که معمولاً پژوهش سنّتی فلسفی برای یقین نهایی را محدود می‌کردند، کوشیدند تا به‌جای این‌که یا به گذشته‌ی ماقبل مدرن برگردند یا به درون آینده‌ی پست‌مدرن بجهند نشاطی تازه به سنّت مدرن ببخشند.

عامل دیگری در پیدایش و گسترش پست‌مدرنیسم از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ به‌طور اخص شایسته ذکر است: افول مارکسیسم. چپِ جدید دهه‌ی ۱۹۶۰ و بعضی از فیلسوفانِ جدید فرانسه، مارکسیسمِ خودشان را از طریق [آثار و اندیشه‌های] فروید و فردینان دو سوسور از نو تفسیر کردند، و بدین ترتیب، و از همان هنگام، رو به رهاشدن از ارتودوکسی مارکسیستی-لنینیستی گذاردند. اما در سال ۱۹۷۳ بود که با چاپ نخستین جلد **مجمع‌الجزایر گولاک**، اثر الکساندر سولژنیتسین، که بازگویی تکان‌دهنده‌ی فجایع استالینی در اتحاد شوروی بود افسون‌زدایی عمیق‌تری صورت گرفت. از آن پس دیگر برای چپ‌ها ممکن نبود به هیچ‌معنا جامعه‌ی شوروی را جامعه‌ای آزاد بینگارند. در دهه‌ی بعد فرهیختگانِ اروپای غربی و آمریکای شمالی به‌گونه‌ای فزاینده نسبت به مارکسیسم و تا حدودی نسبت به سوسیالیسم بی‌علاقه شدند. این رویدادها با چرخش عمومی به‌سوی جناح راست در بسیاری از جوامع غربی در دهه‌ی ۱۹۸۰ مقارن است.

نتیجه‌ی این تغییر عمیق بود و به دودلی افکار عمومی میان تقاضا برای بازاری آزادتر یا تقاضا برای نظارت بیش‌ترِ حکومت بر بازار محدود نبود. مارکسیسم فلسفه‌ای از تاریخ فراهم آورده بود که به‌عنوان مذهبی دنیایی در خدمتِ بخش مهمی از روشنفکران سکولار غربی بود و ارضاکننده‌ی نیرومندِ آن امیدِ بزرگِ مدرن به پیشرفت که کریستوفر لاش[2] آن را "یگانه و تنها بهشت" نامیده بود.[۱۵] برای بسیاری از روشنفکران غیرمذهبی امید به یک آینده‌ی سوسیالیستیِ اُتوپیایی معنایی را که به‌شدت برای یک زندگی

---

1. promodernists

2. Christopher Lasch

پس از ”مرگِ خدا“ لازم بود فراهم می‌کرد. از دست‌دادن چنین امیدی بخش قابل توجهی از این گروه را تکان داد، همان‌طور که از دست‌دادن مذهب قبلاً جامعه‌ی سنّتی را تکان داده بود. در فقدان یک غایت یا هدف تاریخی به‌نظر می‌رسید که جهان بار دیگر مرکز ثقل و نقطه‌ی اتکای خود را از دست داده است. پست‌مدرنیسم، فرزندخوانده‌ی خودسرِ مارکسیسم، به این معنا، پی‌بردنِ نسلی به یتیم‌شدن خویش است.

بدین‌گونه درس کوتاه ما در تاریخ اخیر به پایان می‌رسد. اما همان‌طور که پست‌مدرنیست‌ها تأکید می‌کنند چگونگی پیدایش و گسترش پست‌مدرنیسم و معنای آن دو مسئله‌ی متفاوت‌اند. به‌منظور بررسی معنای پست‌مدرنیسم، نخست باید بفهمیم که آنچه پست‌مدرنیسم افول آن را اعلام می‌کند چیست. باید درکی از معنای **مدرنیته** به‌دست آوریم.

۲. مدرن چیست؟

اصطلاحِ ”مدرن“، مشتق از ریشه‌ی لاتینی *modo*، به‌سادگی ” امروزی“، یا آنچه رایج است، در تمایز از ادوار قبل، معنا می‌دهد. این واژه در دوره‌ها و مکان‌های مختلف برای متمایزکردن شیوه‌های معاصر از سنّتی به‌کار رفته و اصولاً می‌تواند به هر حوزه‌ای از زندگی اطلاق شود. این واژه هنوز هم به این شیوه‌ی موضعی و وابسته به موقعیت به‌کار می‌رود؛ از این رو وقتی از ” انگلیسیِ مدرن“ یا ” رقصِ مدرن“ صحبت می‌شود به این معنا نیست که دوره‌ی تاریخیِ ” انگلیسیِ مدرن“ و ”رقصِ مدرن“ یکی است. درواقع این‌ها دو ”مدرنِ“ کاملاً متفاوت‌اند؛ کاربرد واژه‌ی مدرن صرفاً متمایزکننده‌ی انگلیسیِ اخیر از انگلیسیِ میانه و قدیمی، و یا سبک رقصِ قرن بیستم از باله است.

از سوی دیگر، ”مدرنیته“ در بحثِ روشنفکریِ معاصر، اشاره‌ای نسبتاً مشخص دارد. این اصطلاح راجع است به تمدن جدیدی که در چند قرن گذشته در اروپا و آمریکای شمالی پیدایش و گسترش یافت و در اوایل قرن بیستم کاملاً آشکار گردید. ”مدرنیته“ به‌معنای آن است که این تمدن به معنایی قوی، که در تاریخ بشر منحصر به‌فرد است، مدرن است. دقیقاً آنچه این تمدن را منحصر به‌فرد می‌کند تا حدودی به‌دور از مناقشه است. همه‌کس می‌پذیرد که اروپا و آمریکای شمالی شیوه‌ای جدید و نیرومند را در مطالعه‌ی طبیعت، و نیز تکنولوژی‌های جدید ماشینی و شیوه‌های تولید صنعتی‌ای را که به ارتقای بی‌سابقه‌ی سطح زندگی مادی منجر شد رشد داده است. همین شکل ”مدرنیته“ است که امروزه در جهانِ غیرغربی ”مدرنیزه‌شدن“ یا صرفاً ” توسعه“ نامیده می‌شود. این تمدنِ مدرنِ غربی عموماً با صفات دیگری نظیر سرمایه‌داری، فرهنگی وسیعاً سکولار، دموکراسیِ لیبرال، فردگرایی، عقل‌گرایی، و انسان‌گرایی نیز مشخص می‌شود. مع‌هذا این امر که این صفات در تاریخ بشر منحصر به‌فرداند یا نه محل مناقشه است. بسیاری از جوامعِ تاریخی قبلاً بازار آزاد داشته‌اند، به فردگرایی احترام می‌گذاشته‌اند، درگیر برنامه‌ریزی و پژوهش عقلانی بوده‌اند، و لااقل بخشی از حیات اجتماعی را وسیعاً سکولار و غیردینی می‌دانسته‌اند، و نظایر این‌ها. البته ترکیبِ مدرنِ غربیِ علم، تکنولوژی، صنعت، بازار آزاد، دموکراسی لیبرال و غیره در یک بسته‌ی واحد در تاریخ بشر منحصر به‌فرد است، اما منحصر به‌فردبودنِ تک‌تک

عناصر آن این‌قدرها هم روشن نیست. این امر تعریف دقیق‌تر مدرنیته ــ فراتر از علم، تکنولوژی، صنعت، و سطح بالای زندگی ــ را قدری مشکل می‌کند.

ممکن است وسوسه شویم که بپرسیم " اجزای غیرتکنولوژیکی مدرنیته چه اهمیتی دارند؟ آنچه مدرنیتهِ را مدرن می‌کند ماشین‌ها، صنعتی‌شدن، و سطح بالای زندگی است، بقیه‌اش مهم نیست." اما در اینجا جامعه‌شناسِ آمریکایی پیتر برگر[1] به‌درستی سؤال می‌کند: آیا ما همان مصریان قدیم، منتهی سوار بر هواپیما هستیم؟ یعنی آیا یگانه تغییرمهم در مدرنیته تفاوت در ابزارهایی است که انسان به‌کار می‌گیرد و نه تفاوتی در خود انسان‌ها، در جهان‌بینی‌شان و در فهم آن‌ها از خود؟ اگر فقط ابزارها مهم بودند، در این صورت تنها تفاوت مهم میان مدیر یک شرکت معاصر که در بوئینگ ۷۴۷ سفر می‌کند و یک طالع‌بین در دربار فرعون فقط همان بوئینگ ۷۴۷ است و نه چیزی دیگر و تلویحاً به این معناست که مدرن‌شدن کشورهای توسعه‌نیافته صرفاً مسئله‌ای تکنیکی است و ربطی به فرهنگ و روان‌شناسی ندارد. اما همان‌طور که مسائل پیچیده‌ی فرهنگی و اجتماعی برخاسته از مدرن‌شدن نشان داده‌اند این نظر صحیح نیست. تفاوت میان مدیر و طالع‌بین نه‌فقط در هواپیما بلکه در ذهنِ انسان، یا به عبارت دیگر در فرهنگِ انسان نهفته است. اما چون درک و خصلت‌شناسی ذهن و فرهنگ از هواپیما دشوارتر است باعث می‌شود مشخص‌کردن عاملی که مدرنیته را مدرن می‌کند به‌گونه‌ای پایان‌ناپذیر مورد مناقشه باشد.

چهره‌ی مثبتی که فرهنگِ مدرنِ غربی اغلب به خودش داده است، تصویری که در روشنگری قرن هجدهم زاده شد، تصویر تمدنی است مبتنی بر شناختِ علمی از جهان و شناختِ عقلانی از ارزش، که برترین حق را برای زندگی و آزادی فرد انسانی قائل می‌شود و اعتقاد دارد که چنین آزادی و عقلانیتی منجر به پیشرفت اجتماعی از طریق کارِ توأم با فضیلت و خویشتن‌داری و خلق یک زندگی بهتر مادی، سیاسی و فکری برای همه می‌شود. مع‌هذا این تلفیقِ علم، عقل، فردیت، آزادی، حقیقت، و ترقی اجتماعی مورد سؤال و انتقاد بسیاری قرار گرفته است. بعضی ناقدان، برعکس، مدرنیته را جنبشی برای سلطه‌ی قومی و طبقاتی، امپریالیسمِ اروپایی، بشرمداری، تخریبِ طبیعت، انحلال جماعت و سنّت، سربرآوردنِ از خودبیگانگی، و مرگ فردیت در دیوان‌سالاری قلمداد می‌کنند. ناقدانِ ملایم‌تر به‌گونه‌ای شک‌آمیز استدلال کرده‌اند که مدرنیته نمی‌تواند آمال‌اش را تحقق بخشد؛ برای مثال می‌گویند که حقیقت عینی یا آزادی دست‌نیافتنی است؛ یا دستاوردهای مدرنیته با خسارات آن برابر است و یا هیچ بدیلی برای مدرنیته یا ناراضیان از آن وجود ندارد. اینجا جای بحث درباره‌ی حقیقت نسبی این ادعاها نیست؛ مع‌هذا لااقل می‌توان گفت که گرچه بخشی از حقیقت در هریک از آن‌ها وجود دارد اما کل حقیقت پیچیده‌تر است. بهتر از هر چیز دیگری، ارزیابی مدرنیته داستان فیل و مردان کور را به‌خاطر می‌آورد که هرکدام به بخشی از پیکر او دست می‌زدند ــ خرطوم، دُم، پهلو، پا، گوش، عاج ــ و از این رو به بحثی پایان‌ناپذیر درباره‌ی نتیجه‌گیری‌های کاملاً مخالف و خیالی خود درباره‌ی جانور کشیده شدند؛ گروهی آن را مار،

1. Peter Berger

گروهی دیوار، گروهی طناب، گروهی درخت، گروهی بادبزن، و گروهی نیزه دانستند. نظریه‌پردازان معاصر معمولاً یک جزءِ مدرنیته را کل آن تلقی می‌کنند.

این بحث با پرسش درباره‌ی مؤلفه‌های تاریخی مدرنیته پیچیده‌تر می‌شود. به این دلیل که تعیین نقطه‌ی شروع تاریخی مدرنیته به تلقی شخص از ویژگی اصلی مدرنیته بستگی دارد. آیا مدرنیته در غرب در قرن شانزدهم با نهضت اصلاح‌گریِ پروتستانی، نفی قدرت جهانی کلیسایِ کاتولیک روم و پیدایش شکاکیّتِ انسان‌گرایانه در چهره‌ی اراسموس و مونتنی شروع شد؟ یا در قرن هفدهم با انقلاب علمی گالیله، هاروی، هابز، دکارت، بویل، لایبنیتس و نیوتن آغاز گردید؟ یا شروع آن با نظریه‌های سیاسی و انقلاب‌های جمهوری‌خواهانه‌ی ایالات متحد و فرانسه در قرن هجدهم بوَد؟ و بالاخره انقلاب صنعتی قرن نوزدهم چه نقشی در آن داشت؟ نظریه‌های بسیار جالبی به بحث درباره‌ی هریک از این تزها و تزهای دیگر پرداخته‌اند و از هریک از آن‌ها بسیاری مطالب برای کامل‌کردن خانه‌های جدوِل می‌توان فراگرفت. راهی برای حل این مسئله وجود ندارد، اما خوشبختانه نیازی هم به آن نیست. سؤال اصلی برای یک فیلسوف این نیست که مدرنیته چه زمانی آغاز شد؟ بلکه این است که ماهیّت، سرنوشت و ارزش این شیوه‌ی جدید زندگی چیست؟ کافی است بدانیم که شکلی جدید از جامعه‌ی بشری در اروپا و آمریکای شمالی پدید آمد که قطعات مختلف آن‌ها به‌تدریج در طی چند قرن در کنار هم جا افتاد و در حدود سال ۱۹۱۴ دیگر کاملاً آشکار گردید. اگر علاقه‌ی اصلی ما معطوف به تشخیص بیماری‌های کنونی باشد لحظه‌ی شروع بیماری اهمیتی ثانوی پیدا می‌کند.

اصطلاح "مدرنیسم" به شیوه‌ای کاملاً مبهم به‌کار رفته است. این اصطلاح می‌تواند به فلسفه یا فرهنگِ دوره‌ی مدرن، به‌عنوان یک کل، همان‌گونه که در عنوان این کتاب منظورنظر بوده است، اطلاق شود. همچنین می‌تواند به یک جنبش تاریخی بسیار مشخص‌تر در هنر طی دوره‌ی ۱۸۵۰ تا ۱۹۵۰ اطلاق شود. همان‌طور که در بالا گفته شد این دوره شاهد تجربه‌های بی‌سابقه‌ای در هنر بود: در نقاشی از رئالیسم گوستاو کوربه و امپرسیونیسم کلود مونه تا اکسپرسیونیسمِ تجریدیِ جکسون پولاک؛ در ادبیات، کنارگذاردنِ روایتِ عینی در ویرجینیا وُلف و جیمز جویس و صورت مثالی‌دادن به موضوع در ارنست همینگوی؛ در موسیقی، اصوات نامتوازنِ آرنولد شوئنبرگ و آلبَن بِرگ و ساختِ فاقدِ موضوع و بی‌ترتیب ایگور استراوینسکی. و در معماری نیز، مدرنیسمِ لوکوربوزیه، لودویگ مِیز وان دِر روهه و والتر گروپیوس نقشی بسیار مهم ایفا کرده است. درهرحال، یکی از شیوه‌های درک رابطه‌ی اصطلاحات "مدرن"، "مدرنیته"، و "مدرنیسم" این است که مدرنیسمِ زیباشناختی را شکلی از هنرِ شاخصِ مدرنیته‌ی رشدیافته یا فعلیت‌یافته یا متأخر بدانیم، یعنی دوره‌ای که در آن حیاتِ اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به‌معنای وسیع کلمه توسط مدرنیته دستخوش انقلاب شد. معنای این گفته به‌هیچ‌وجه آن نیست که هنرِ مدرنیست مدرن‌سازی را تأیید یا صرفاً اهداف مدرنیته را بیان می‌کند. اما به‌معنای آن است که هنر مدرنیست به زحمت خارج از بستر جامعه‌ی مدرن‌شده‌ی اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم قابل تصور است. مدرنیته‌ی اجتماعی خانهٔ هنرِ مدرن است حتی آن‌جا که این هنر علیه آن شورش می‌کند.

۳. معنای پست‌مدرنیسم چیست؟

تلخیص معنای پست‌مدرنیسم دشوار و به عقیده‌ی بعضی غیرممکن است. نه‌فقط به این دلیل که عدم توافق بسیاری میان نویسندگان موسوم به پست‌مدرن وجود دارد بلکه همچنین به این دلیل که بعضی از پست‌مدرنیست‌ها داشتن هرگونه آموزه یا نظریه را انکار می‌کنند. شاید حتی خود فکر تلخیص با پست‌مدرنیسم در تعارض باشد. اما برای درک این پدیده بالاخره باید از جایی شروع کرد و راه بهتری از فهرست‌کردن وجود ندارد: نخست، تعیین مشهورترین مضامین یا اندیشه‌های مطرح‌شده در اغلب آثار پست‌مدرنیستی؛ سپس بررسی انواع مختلف ادعاهای پست‌مدرنیست‌ها؛ و سرانجام طرح بعضی مسائل که پست‌مدرنیست‌ها را از هم متمایز می‌سازد.

پنج مضمون برجسته برای پست‌مدرن می‌توان مشخص ساخت: چهارتای آن‌ها موضوع‌های نقادی آن‌اند و یکی از آن‌ها روشِ ایجابی آن را تشکیل می‌دهد. پست‌مدرنیسم نوعاً مضامین زیر را مورد نقادی قرار می‌دهد: **حضور** یا حاضربودن (در مقابل بازنمایی و ساختن)، **منشأ** (در مقابل پدیده‌ها)، **وحدت** (در مقابل کثرت) و **تعالی** هنجارها (در مقابل درونی‌بودن آنها)، پست‌مدرنیسم نوعاً تحلیلی از پدیده‌ها از طریق **غیریتِ سازنده**[1] پیش می‌نهد.

حضور راجع است به کیفیتِ تجربه‌ی بی‌واسطه و به اعیانی که از این طریقِ بی‌واسطه "حاضرند". آنچه به‌طور مستقیم و بی‌واسطه در تجربه داده می‌شود، همواره هم در تقابل با بازنمایی، یعنی حوزه‌ی نشانه‌ها و مفاهیم زبانی قرار داده شده است، و هم در تقابل با ساختن، یعنی محصولات ابداع انسانی، و از این‌رو هرچه که عامل انسانی واسطه‌ی آن است. ازاین‌رو، به‌عنوان مثال، دریافت یا ادراک حسی یا داده‌های حسی در همه‌وقت به‌عنوان راه‌های بی‌واسطه‌ای به واقعیت تلقی شده و یقینی‌تر و قابل اعتمادتر از محتواهای ذهنی‌ای که در مرحله‌ی بعد به‌وسیله‌ی اندیشه یا زبان دستخوش تغییر، بازنمایی و دگرگونی می‌شوند دانسته شده‌اند. پست‌مدرنیسم این تمایز را مورد سؤال قرار می‌دهد و گاه آن را رد می‌کند. پست‌مدرنیسم منکر چیزی "بی‌واسطه حاضر" و از این رو مستقل از نشانه‌ها، زبان، تعبیر، عدم توافق و غیره است. و در بعضی موارد استدلال می‌کند که حضور درواقع بازنمایی را پیش‌فرض می‌گیرد. از این‌رو دریدا کاملاً انکار می‌کند که چیزی همچونِ "ادراک" [حسی]، یعنی دریافت بی‌واسطه و شفافِ داده، وجود داشته باشد.

انکارِ حضورگاه پست‌مدرنیست‌ها را به جانشین‌کردن تحلیل **بازنمایی‌های** یک چیز به‌عوض بحث از خودِ **چیز** هدایت می‌کند. مثلاً در بحث از به‌کارگیری آزمون‌های هوش در نظام مدارس محلی، یک پست‌مدرنیست می‌تواند تحلیل مفصلی ارائه دهد که اصطلاح "هوش" چگونه به‌وسیله‌ی طرفداران آزمون مذکور به‌کار رفته، و می‌فهماند که موضوع یا مصداق اصطلاح "هوش" هرگز برای ما حاضر نیست، بنابراین چیزی که مطرح است تاریخ آن بازنمایی‌ها و استفاده‌ی سیاسی از آن‌هاست. نقدِ حضورگاه در

---

1. constitutive otherness

این گفته بیان می‌شود که ''چیزی خارج از متن وجود ندارد'' و این لزوماً به آن معنا نیست که جهانی واقعی وجود ندارد، بلکه به این معناست که ما با مصداق‌های واقعی فقط از طریق متن‌ها، بازنمایی‌ها و واسطه‌ها مواجه می‌شویم. ما هرگز نمی‌توانیم چیزی مستقل از هر گفته بگوییم.

منشأ عبارت است از مفهومِ سرچشمه‌ی هر چیزی که موردنظر است. بازگشتی به آنچه غالباً هدف پژوهش عقلانی دانسته می‌شود. پژوهش در منشأ کوششی است برای نگریستن به وراء یا پشت پدیده‌ها و مشاهده‌ی بنیاد نهایی آن‌ها. برای فلسفه‌های مدرنِ مربوط به ''خود'' (نظیر اگزیستانسیالیسم، روان‌کاوی، پدیده‌شناسی و حتی مارکسیسم) کوشش برای کشف منشأ خود راه رسیدن به اصالت است. پست‌مدرنیسم اکیداً چنین امکانی را انکار می‌کند.[۱۶] پست‌مدرنیسم منکر بازگشت، به‌دست‌آوردنِ مجدد، یا حتی بازنماییِ منشأ، سرچشمه یا هر واقعیت عمیق‌تری پشت پدیده است و درباره‌ی آن شک می‌کند یا حتی وجود آن را انکار می‌کند. به یک‌معنا پست‌مدرنیسم عملاً سطحی است، نه به این معنی که از تحلیل دقیق اجتناب می‌کند، بلکه از این جهت که به سطح چیزها و پدیده‌ها می‌نگرد و خود را محتاج ارجاع به چیزی عمیق‌تر و بنیادی‌تر نمی‌داند. ادعای نیچه در این باره که یونانیان قدیم ''برپایه‌ی ژرف‌بودن'' سطحی بودند می‌تواند شعاری پست‌مدرن باشد. این گفته که ''هر مؤلفی یک مؤلف مرده است'' نمونه‌ای است از انکار منشأ، زیرا این مطلب را انکار می‌کند که معنای یک متن را بتوان به گونه‌ای ''تحکمی'' از طریق ارجاع به نیات مؤلف آشکار کرد. نیات یک مؤلف بیش از ملاحظات دیگر در فهم متن دخیل نیستند؛ نیات مؤلف ''منشأ'' متن نیستند و بنابراین ''امتیازی'' بر عوامل دیگر ندارند.

پست‌مدرنیسم می‌کوشد تقریباً در همه‌ی انواع فعالیت فکری نشان دهد که آنچه دیگران آن را یک واحد، یک وجود، یا مفهوم منفرد و تام پنداشته‌اند یک کثرت است. این تا حدودی انعکاسی است از ساختارگرایی که عناصر فرهنگی ـ کلمات، معانی، تجربه‌ها، خودهای انسانی، جوامع ـ را ساخته‌ی روابط با عناصر دیگر می‌دانست. چون چنین روابطی ناچار متکثراند، فرد موردنظر نیز متکثر است. هر چیز به وسیله‌ی رابطه با چیزهای دیگر ساخته شده است، ازاین‌رو، هیچ‌چیز ساده، بی‌واسطه یا تماماً حاضر نیست و هیچ تحلیلی از هیچ‌چیز نمی‌تواند کامل و نهایی باشد. مثلاً یک متن به بی‌نهایت طرقِ ممکن می‌تواند خوانده شود که هیچ‌یک از آن‌ها معنای کامل یا حقیقی را به‌دست نمی‌دهد. ''خودِ'' بشری واحدی ساده، تشکلی سلسله‌مراتبی، جامد و کنترل‌کننده‌ی خود نیست، بلکه کثرتی از نیروها یا عناصر است. صحیح‌تر است که بگوییم من خودهایی دارم تا یک خود.

انکارِ تعالیِ هنجارها برای پست‌مدرنیسم جنبه‌ای قاطع و تعیین‌کننده دارد. هنجارهایی همچون حقیقت، خوبی، زیبایی، عقلانیت دیگر مستقل از فرآیندهایی که این هنجارها بر آن‌ها حکومت یا درباره‌ی آن‌ها داوری می‌کنند نیستند، بلکه محصولاتی از این فرآیندها و ذاتی در آن‌ها هستند. مثلاً در جایی که اغلب فیلسوفان چه‌بسا ایده‌ی عدالت را برای داوری درباره‌ی یک نظم اجتماعی به‌کار برند پست‌مدرنیسم خودِ این ایده را محصول روابطی اجتماعی که این ایده درباره‌ی آن‌ها داوری می‌کند می‌داند؛ یعنی این ایده در زمان و مکان معینی برای خدمت به منافع معینی خلق شده و به بافت فکری و

اجتماعی معینی وابسته است و جز آن. این نگرش هرگونه ادعایی درباره‌ی عدالتِ روابط اجتماعی را پیچیده می‌کند. این نگرش درواقع طرد ایده‌آلیسم و هرگونه ثنویت‌گرایی [دوآلیسم] است که مدعی است بعضی چیزها (مثلاً هنجارها) مستقل از طبیعت یا نشانه (تولیدِ نشانه) یا تجربه یا منافعِ اجتماعی‌اند. مفهوم "خوب" و عملِ خوب‌نامیدن چیزی، مستقل از چیزهایی که می‌خواهیم آن‌ها را "خوب" بنامیم نیستند. این نگرش پست‌مدرنیست‌ها را وادار می‌کند به ادعاهای هنجاری دیگران با مطرح‌ساختن فرآیندهای فکری، نوشتن، گفت‌وگوکردن و قدرتی که همان ادعاهای هنجاری را خلق می‌کند پاسخ گویند. این به آن معنا نیست که پست‌مدرنیست‌ها نمی‌توانند ادعاهای هنجاری خود را مطرح کنند، بلکه به این معناست که آن‌ها به‌صورتی از تحلیل انتقادی آزادی عمل می‌دهند که در همه‌ی ادعاهای هنجاری، ازجمله ادعاهای خودشان، شک روا می‌دارد.

و بالاخره استراتژیِ شاخصی برای بسیاری از صُوَر پست‌مدرنیسم وجود دارد و آن کاربرد پیچیده‌ی چهار مضمون فوق‌الذکر است. این استراتژی به‌کاربردن ایده‌ی غیریتِ سازنده در تحلیل هر موجودیت فرهنگی است. هرآنچه واحدی فرهنگی به‌نظر می‌رسد ــ ابناء بشر، واژه‌ها، معانی، ایده‌ها، نظام‌های فلسفی، سازمان‌های اجتماعی ــ وحدت ظاهری خود را فقط از طریق روندی فعال از طرد، تقابل و سلسله‌مراتبی‌شدن حفظ می‌کنند. سایر پدیده‌ها یا واحدها باید از طریق نمایش ثنویتی سلسله‌مراتبی که در آن، واحدِ موردنظر "ممتاز" و مورد توجه است و غیر به‌گونه‌ای بی‌اعتبار شده است، به‌عنوان خارجی یا "غیر"[1] نمایش داده شوند. مثلاً در بررسی آن نظام‌های اجتماعی که مشخصه‌شان تقسیم طبقاتی یا قومی است، پست‌مدرنیست‌ها کشف خواهند کرد که گروه‌های ممتاز باید موقعیت خود را به‌عنوان گروهی فاقد صفات منتسب به گروه‌های کم‌امتیاز با نمایش‌دادن یا تصویرکردن خودشان ــ در اندیشه، در ادبیات، در قانون، در هنر ــ فعالانه ایجاد و حفظ کنند و باید گروه‌های کم‌امتیاز را فاقد صفات گروه‌های ممتاز نمایش دهند. در یک نَفْس یا روانِ انسانی، "خود" ممکن است مجبور شود خودش را فارغ از احساس‌های جنسی یا پرخاشگرانه نشان دهد، که البته به‌سادگی قابل محوشدن نیستند، و بنابراین باید به وضعیت‌های تصادفی و حوادث غیرعادی نسبت داده شوند (نظیر این‌که "من آن روز خودم نبودم") و غیره. در یک نظام فلسفی، ثِنویتی نظیر ثنویت موجود میان "واقعیت" و "نمود" به‌معنای ساختن سبد زباله‌ای است که پدیده‌هایی که نظام مزبور مایل نیست آن‌ها را با اصطلاحِ ممتازِ "واقعی" تصویب کند به درون آن افکنده می‌شوند (به‌عنوان "نمودهای" صرف). فقط به این طریق است که تمامیتِ دست‌نخورده‌ی اصطلاح آرمانی یا ممتازشده می‌تواند حفظ شود.[۱۷]

به‌گونه‌ی استعاری این مطلب را به این صورت می‌توان بیان کرد که حاشیه‌ها هستند که متن را می‌سازند. واحدهای آشکار از طریق سرکوب وابستگی و رابطه‌شان با واحدهای دیگر ساخته می‌شوند. نتیجتاً تحلیل‌گر مطلع به عناصرِ ظاهراً مطرود و "به حاشیه رانده‌شده‌ی" هر نظام یا متنی توجه می‌کند.

---

1. other

پست‌مدرنیست‌ها، به‌خصوص در مطالعات ادبی، توجه خود را از مضامین مشهور و آشکارا اعلام‌شده در یک متن به‌سوی مضامینِ به‌ندرت ذکرشده، عملاً غایب، و تلویحاً یا تصریحاً ارزش‌زدایی‌شده معطوف می‌کنند. زیرا حضور با غیاب ساخته می‌شود، واقعی با نمود، و مثالی با دنیایی. این امر نه‌فقط در مورد پیام یا مضمون عنوان‌شده‌ی یک متن بلکه در مورد سبک آن نیز صادق است. صنایع ادبی، نظیر استعاره‌ها، که بعضی ممکن است آن‌ها را برای معنای یک متن ثانوی یا حاشیه‌ای تلقی کنند، از نظر پست‌مدرنیست‌ها برای شکل‌گرفتن مضمون ممتازِ متن تعیین‌کننده‌اند.

این ادعا گاه تلویحاً و گاه صراحتاً در این نوع تحلیل از طریق غیریتِ سازنده وجود دارد که روندِ طرد و سرکوب کاذب، ناپایدار و/یا غیراخلاقی است: کاذب است، زیرا کذب و دروغ است؛ ناپایدار است، زیرا وجود سرکوب دیر یا زود باید پذیرفته شود و پذیرش عوامل طردشده را در نمایشِ واحد ممتاز تحمیل کند؛ غیراخلاقی است وقتی که شکل ستم اجتماعی به‌خود می‌گیرد. هر متن مبتنی است بر نوعی طرد یا سرکوب، زیرا به خودش دروغ می‌گوید و وقتی به دقت خوانده شود پیام خودش را نقض می‌کند. همین‌که از غیریتِ سازنده در متن مطلع شدیم می‌بینیم که خود متن، علی‌رغم نیّات‌اش، ما را از وابستگی مضمون ممتاز به عنصر حاشیه‌ای آگاه می‌کند. [عنصر] سرکوب‌شده نهایتاً برمی‌گردد تا ذهن ما را مکرراً به خود جلب کند. بی‌بهره‌گیِ از حقوق اجتماعی و حاشیه‌نشین‌کردن گروه‌های جنسی و نژادی نمونه‌ی اخلاقی و سیاسی این الگو است. بعضی پست‌مدرنیست‌ها می‌کوشند چنین سرکوبی را از میان بردارند، درحالی‌که بعضی دیگر، که در چنین آرزویی سودای اصالتی ناممکن را مشاهده می‌کنند، می‌پذیرند که گریزی از سرکوب نیست و فقط امیدوارند نیروهای سرکوب‌گر را متنوع‌تر و انعطاف‌پذیرتر سازند تا هیچ‌کدام موقعیت انحصاری پیدا نکند و بنابراین زیاده از حد زحمت‌زا نگردد.

درباره‌ی طبقه‌بندی گونه‌های پست‌مدرنیسم درعین‌حال که هیچ‌گونه مقوله‌بندی که به‌طور کامل دربرگیرنده‌ی تنوع پست‌مدرنیست‌ها باشد وجود ندارد یک طبقه‌بندی سه‌قسمتی می‌تواند هضم این مواد را آسان‌تر کند. این مقولات طارِد یکدیگر نیستند بلکه عمداً همپوشانی دارند. این مقولات صرفاً دال بر انواع اهدافی هستند که می‌توان آن‌ها را با نوشته‌های موسوم به پست‌مدرن توضیح داد.

پست‌مدرنیسم **تاریخی** استدلال می‌کند که سازمان اجتماعی و/ یا سیاسی و/ یا فرهنگی مدرنیته به گونه‌ای بنیادی تغییر یافته، به‌نحوی‌که اکنون با جهان تازه‌ای روبه‌رواییم. این به‌سادگی همان ادعای بنیادیِ تاریخیِ پست‌مدرنیسم، یا بهتر بگوییم پست‌مدرنیسم به‌عنوان یک ادعای تاریخی است. مدرنیته به پایان خود نزدیک می‌شود یا در معرض دگرگونیِ عمیقی است. این ادعا می‌تواند به هر موضوع اجتماعی، فرهنگی، هنری یا نظری اطلاق شود. این ادعا نیازی ندارد هیچ‌گونه ادعای هنجاری را مطرح کند، یعنی نیازی ندارد بگوید که مدرنیته خطا بوده است.

پست‌مدرنیسم **روش‌شناختی** امکان استقرار بنیادهای معرفت، و ازاین‌رو، قابلیت اعتماد نهایی به آن را به‌مثابه معتبر، به‌معنایی واقع‌گرایانه، یعنی ادعای معرفت برای نمایش حقیقت و ماهیتِ "واقعی" و مستقل متعلقات آن رد می‌کند و نشان می‌دهد که تمایزاتِ فلسفیِ سنّتی میان واقعی و مثالی، عینی و

ذهنی، واقعیت و نمود، داده و نظریه محل تردیداند. پست‌مدرنیسمِ روش‌شناختی این کار را یا بر پایه‌ی انتقاد از نظریه‌های سنّتی معرفت و معنای زبانی و یا برپایه‌ی انتقاد از منافع انسانی آشکار در جعل این تمایزات انجام می‌دهد. پست‌مدرنیسمِ روش‌شناختی ضدواقع‌گراست ـ یعنی مدعی است که معرفت نه به‌وسیله‌ی رابطه‌اش با اعیان‌اش، بلکه به‌وسیله‌ی رابطه‌اش با منافع پراگماتیکی ما، یا دورنماهای مشترک‌مان، نیازهای‌مان، نحوه‌ی بیان‌مان، و نظایر آن‌ها اعتبار می‌یابد ـ و/ یا ضد بنیان‌گراست ـ یعنی تخریب‌کننده‌ی کوشش فلسفی برای توجیه واقع‌گرایی. به‌نظر می‌رسد بعضی از اَشکال پست‌مدرنیسمِ روش‌شناختی با انتقاد از خودِ مفاهیم "حقیقت"، "عقلانیت" و "معنا" امکان پژوهش عقلانی را منتفی می‌کنند. پست‌مدرنیسمِ روش‌شناختی صرفاً سلبی است، یعنی مدعی یا نشان‌دهنده‌ی عدم کفایت یا ماهیّت مسئله‌آفرین صُوَر دیگرِ نوشتن و سخن‌گفتن و نظریه‌سازی‌کردن است، اما صریحاً گزینه و راه‌حلی عرضه نمی‌کند.

پست‌مدرنیسمِ ایجابی تفسیرِ مجددِ ایجابیِ هر پدیده برپایه‌ی نقدِ روش‌شناختی پدیده‌ی قبلی است. این پست‌مدرنیسم ممکن است "خود"، خدا، طبیعت، معرفت، جامعه، هنر، یا هر چیز دیگری را براساس نقدِ وحدت، منشأ، حضور و غیره مورد بازبینی قرار دهد. این مقوله به نوشتاری ارجاع دارد که مضامین عمومی پست‌مدرنیسم را به موضوعات خاص اطلاق می‌کند تا بصیرت یا فهمی جدید از آن‌ها فراهم کند. این‌گونه پست‌مدرنیسم گزینه و راه‌حلی ارائه می‌کند.

موضوعات متعدد مهمی وجود دارد که نویسندگان مرتبط با پست‌مدرنیسم را دسته‌بندی می‌کند. اولاً، به‌عنوان امری ضمنی، در مقوله‌بندی فوق‌الذکر باید تشخیص داد که هر مدعی پست‌مدرنیست: (الف) صرفاً مدعی این ادعای تاریخی است که ایده‌ها و روش‌های مدرن در عصر حاضر منسوخ و متروک شده‌اند؛ (ب) درباره‌ی اعتبار روش‌های مدرن بدون هیچ ادعایی درباره‌ی کذب‌بودن آن‌ها یا اشاره به متروک‌شدن آن‌ها سؤال می‌کند؛ یا (پ) مدعی عدم کفایت روش‌های مدرن است و از ما دعوت می‌کند تا آن‌ها را به نفع چیز دیگری رها کنیم. بعضی از متفکران موسوم به پست‌مدرن به‌نادرست به طرد فلسفه و جامعه‌ی مدرن متهم شده‌اند، درحالی‌که درحقیقت فقط درباره‌ی آن، البته به شیوه‌ای ریشه‌ای، پرسش می‌کنند یا فقط پوسیدگیِ آن را گزارش می‌کنند، بی‌آن‌که به عوضِ مدرنیته چیز دیگری را پیشنهاد کنند. مثلاً، درحالی‌که ژاک دریدا متزلزل‌کننده‌ی تمام اندیشه‌ی غربی تلقی شده است، خودِ دریدا به تأکید می‌گوید که هیچ گزینه و جانشینی برای "منطق‌مداری" یا بنیان‌گرایی سنّتی غربی وجود ندارد؛ و این ویژگی نباید کنار گذاشته شود. اگر این گفته صحیح باشد، در این صورت نقد دریدا، و سایر صور روش‌شناختی پست‌مدرنیسم، شبیه اَشکال مختلف شکاکیت آشنا در سنّت غربی به‌نظر خواهد رسید (نظیر شکاکیت سکتوس امپیریکوس در یونان قدیم و دیوید هیوم اسکاتلندی در قرن هجدهم).

نتیجتاً کشمکشی میان پست‌مدرنیسمِ روش‌شناختی و کاربردهای ایجابی مختلف پست‌مدرنیسم وجود دارد. افراطی‌ترین مورد این است که بعضی‌ها که خودشان را پست‌مدرنیست می‌خوانند

متافیزیسین‌های نظرپردازی هستند که عناصر نقد پست‌مدرن را برای صورتبندی مجدد مفاهیم بنیادینی همچون خدا و عالم به‌کار می‌برند. این وظیفه اصولاً با پساساختارگرایی و ضدبنیان‌گرایی و، بنابراین، با بسیاری چیزها که تحت عنوان "پست‌مدرنیسم" قرار می‌گیرد در تعارض است. اما این نظرپردازان به اندازه‌ی هرکس دیگر نسبت به این نام حق دارند و آثارشان را آشکارا بر بعضی مفاهیم مشترک با سایر پست‌مدرنیست‌ها بنا می‌کنند. با این حال از آن عناصر پست‌مدرنیسمِ روش‌شناختی که عملاً هرگونه برنامه‌ی نظرپردازانه را نفی می‌کند دوری می‌کنند.

ثانیاً درحالی‌که ممکن است پست‌مدرنیسم مخالف هر کوششی برای بازیابی گذشته جلوه کند اما این امر در همه‌ی موارد صادق نیست. مثلاً درحالی‌که اغلب پست‌مدرنیست‌ها در فلسفه یا نظریه‌ی اجتماعی هیچ‌وجه مشترکی با کسانی که امیدواراند عناصری از سنّت را از نو ادغام کنند ندارند، معماری پست‌مدرن دقیقاً خواهان چنین بازگشتی است. معمار پست‌مدرن غالباً تزییناتی را به‌کار می‌گیرد که مدرنیسم دیگر آن را از مجموعه‌ای مدرنیست کنار گذاشته بوده است. اما توجه کنید که این پست‌مدرنیسمِ ناب و ساده نیست؛ بلکه نوعی تکثرگرایی است. معماریِ پست‌مدرن عناصر ماقبلِ مدرن را در کلیتی که همه‌چیز هست مگر سنّتی به‌کار می‌گیرد. ترکیب‌کردن، سرهم‌کردن، و تفسیرِ طنزآمیز سنّت سنّتی نیست. سنّتی‌گرابودن یا ماقبلِ‌مدرنیست‌بودن وفاداربودن به یک سنّت و نه به همه‌ی سنّت‌هاست. احترام به همه‌ی سنّت‌ها و نمونه‌برداری از آن‌ها دقیقاً مدرن‌بودن و جهان‌وطن‌بودن است نه سنّتی‌بودن. همان‌گونه که تک‌همسری با تعدد روابط جنسی ناسازگار است سنّت‌گرایی هم با تعدد سنّت‌ها سازگار نیست. مع‌هذا پست‌مدرنیسم اغلب ممکن است شباهت‌هایی را با ماقبلِ مدرنیسم نشان دهد زیرا آن‌ها دشمن مشترکی دارند.

ثالثاً، مسئله‌ی الزامات سیاسی پست‌مدرنیسم مطرح است. مشهورترین تظاهر سیاسی آن عبارت است از کوشش برای وادارکردنِ فرهنگِ معاصر به پذیرش و پاسخگویی به "تفاوت" و "غیریت" تحت نام‌های **مؤنث‌گرایی** [فمینیسم] به‌عنوان یک جنبش فکری بسیار بانفوذ و **چندفرهنگ‌گرایی** که به‌عنوان یک برنامه، ابتدا پدیده‌ای در حوزه‌ی تعلیم و تربیت بوده است. هردوی این جنبش‌ها با پست‌مدرنیسم همپوشانی دارند، به‌نحوی که بعضی از مؤنث‌گرایان و بعضی از چندفرهنگ‌گرایان پست‌مدرنیست هستند، درحالی‌که بقیه نیستند. اغلب پساساختارگرایان، مؤنث‌گرایان، و چندفرهنگ‌گرایان با جنبش چپ ارتباط دارند، اما بقیه ارتباط ندارند، نظیر ریچارد رورتی، که به خودش عنوان "پست‌مدرنیست بورژوا لیبرال" داده است. البته بعضی منتقدانِ چپ، پست‌مدرنیسم را دقیقاً به این‌خاطر که از طریق متزلزل‌ساختن توجیهات مدرنیستی برای اصلاحات سیاسیِ چپ‌گرایانه راه را برای نیروهای ارتجاعی یا برای تسلیم به وضع موجود باز می‌کند مورد انتقاد قرار داده‌اند. یورگن هابرماس زمانی پساساختارگرایان فرانسوی را "محافظه‌کارانِ جوان" می‌نامید.[۱۸] اما این گوناگونی و تنوع موجب سردرگمی نیست؛ می‌توان استدلال کرد که پست‌مدرنیسم به‌خودی خود لزوماً به جهت‌گیری سیاسی خاصی راه نمی‌برند. سودمندی سیاسی آن در نقادی همه‌ی مراجع قدرت نهفته است.

۴. قراردادن پست‌مدرنیسم در بستر آن

این مجلد از حیث زمانی برمبنای سه مرحله در تحوّلِ خود ـ سنجیِ فلسفه‌ی غرب شکل گرفته است.

بخش اول خواننده را با گزیده‌ی بسیار کوچکی از بعضی از پرنفوذترین بیانیه‌های مدرنیته از قرن هفدهم تا نوزدهم، و نیز بعضی از مشهورترین ناقدان آن فرهنگِ در حال نمو آشنا می‌کند. در سرتاسر این قرون اغلبِ انسان‌های اروپایی و آمریکای شمالی همانند هزاران سال قبل زندگی و تفکر می‌کردند: در شهرهای کوچک و جماعات کشاورزی می‌زیستند، جهان را در قوالب کم‌وبیش دینی به تصور درمی‌آوردند و از تأثیر اندیشه‌های علمی و سکولار در حال پیدایش در محافل فرزانگان شهرهای بزرگ به‌دور بودند. تنها پس از انقلابات سیاسی جمهوری‌خواهانه‌ی قرن هجدهم بود که ایده‌های مدرن تأثیر مشخص و گسترده‌ای یافت. اما حتی آن زمان نیز زندگی روزمره‌ی اغلب مردم تقریباً تا قرن بیستم نسبتاً دست‌نخورده ماند. هر عنصر جدید اندیشه‌ی مدرن با لَختیِ فرهنگی، مخالفت رهبران سیاسی و مذهبی، و روشنفکران متعددی روبه‌رو بود که بعضی از آن‌ها در این مجلد ذکر شده‌اند. بسیار مهم است که بدانیم آنچه مدرنیته نامیده‌ایم همیشه مورد حمله بوده است. پست‌مدرنیسم فقط موج جدیدتری از این نقادی است. قطعه‌ی پایانی این قسمت از فریدریش نیچه، فیلسوف ماقبل قرن بیستم، است که بیش از همه بر پست‌مدرنیسم تأثیر گذارده است.[۱۹]

بخش دوم تحلیلِ انتقادیِ هنر، جامعه و فلسفه‌ی مدرن است که با پیروزی مدرنیته و استقرار کامل جامعه‌ای منحصربه‌فرد در تاریخ بشر به صحنه آمد. در این دوره، که حدوداً از ۱۸۶۰ تا ۱۹۵۰ است مدرنیته‌ی غربی از حالت یک پدیده‌ی عمدتاً فکری و سیاسی خارج شد و با حدّت جهان اجتماعی ـ اقتصادی روزمره‌ای راکه مردم متوسط در آن می‌زیستند دوباره‌سازی کرد. این دوره همچنین همانند دوره‌ای است که مدرنیته‌ی غربی به نیروی غالب جغرافیای سیاسی در جهان تبدیل می‌شود. این تحقق مدرنیته واکنشی جدید از سوی روشنفکران و هنرمندان را برانگیخت و بحثی را درباره‌ی ارزش‌های بورژوایی و فرهنگ توده‌ای دامن زد، و دوره‌ای بی‌سابقه از تجربه‌ی زیباشناختی و فکری را گشود. مدرنیسمِ هنریِ حاصله، هم نقد مدرنیته‌ی بورژوازی است هم بیانی از آن. شماری از نویسندگان در این دوره برای تکامل بعدی پست‌مدرنیسم اهمیتی تعیین‌کننده دارند.

قطعات گزیده‌شده در **بخش سوم** از آثار دوره‌ی بعد از جنگ جهانی دوم صورت گرفته است و دربرگیرنده‌ی برجسته‌ترین نویسندگانی است که از دهه‌ی ۱۹۶۰ با پست‌مدرنیسم هم‌هویت شناخته می‌شوند؛ بعضی از متقدمانِ بی‌واسطه‌ی آن‌ها؛ شماری از ناقدان مدرنیته که در بعضی از مضامینِ پست‌مدرن شریک‌اند اما پست‌مدرنیست نیستند؛ و تعدادی از ناقدان بانفوذ پست‌مدرنیسم. بنابراین، این بخش بسیاری از آراءِ برجسته له یا علیه در مباحثه‌ی کنونی بر سر پست‌مدرنیسم را گرد می‌آورد.

قطعات انتخاب‌شده در این مجلد به ترتیب زمانی آورده شده‌اند...[۱]

---

۱. در اینجا چند سطر در توضیح یادداشت‌ها و پانویس‌های متن انگلیسی وجود دارد که دانستن آن‌ها به خواننده‌ی متن فارسی کمک نمی‌کند.ـ م.

بجاست که این مقدمه را با تفسیری کلی از اعتبار پست‌مدرنیسم به پایان بریم. بعضی از فیلسوفان پست‌مدرنیسم را به‌خاطر استفاده از زبانی عمداً پیچیده، تا حدودی برای اجتناب از تناقض با خود، رد می‌کنند. به عقیده‌ی آن‌ها اگر پست‌مدرنیست‌ها رک‌وراست حقیقت، عینیّت و معنای بی‌ایهام واژه‌ها را نفی کنند آن‌گاه این امر نوشته‌های خود آن‌ها را نیز نفی خواهد کرد. یعنی متون پست‌مدرن امکانِ درستی و بهره‌مندی از معنایی معقول برای خودشان را نیز منتفی می‌کنند. در این صورت پُست‌مدرنیست‌ها در موضع انکارِ اعتبارِ انکارهای خودشان قرار خواهند گرفت. به عقیده‌ی ناقدان، پست‌مدرنیست‌ها برای اجتناب از گرفتارشدن در چنین تناقضی با خود، به شیوه‌ای شرمگنانه یا طنزآمیز می‌نویسند و مایل نیستند ادعاهای صریح روش‌شناختی یا فلسفی مطرح کنند. از این رو با طفره‌ای که درخور پژوهشگر نیست از نقادی می‌گریزند.

با این همه، لفاظی از هر دوسو به اوج رسیده است؛ پست‌مدرنیسم سؤالات مهمی مطرح می‌کند که فلسفه به واسطه‌ی تعهدات‌اش ملزم به پاسخگویی به آن‌هاست. اتهام تناقض با خود اتهام مهمی است؛ مع‌ذالک، صرفاً استدلالی سلبی است که از اهمیت و اثر نقادی‌های پست‌مدرنیسم از پژوهش سنّتی نمی‌کاهد. استراتژی‌های گه‌گاه ناروشن و لفاظانه‌ی پست‌مدرنیسم، اگر نقد آن از چنین پژوهشی را بپذیریم، معنا پیدا می‌کند. بنابراین، حکم به این‌که نقد پست‌مدرنیسم به این دلیل که نظریه‌ای که ایجاد می‌کند نوعاً با معیارهای پژوهش سنّتی یا متعارف جور درنمی‌آید ضدحمله‌ای ضعیف است. درواقع این حکم به معنای آن است که هرگونه نقدی که در خدمت منافعِ پژوهشِ سنّتی نباشد بی‌اعتبار است. همین اتهام به قدیسِ حامیِ فلسفه، سقراط، هم وارد آمد و گفته شد پرسش‌گریِ جهنمی‌اش به هیچ‌چیزِ مثبت و عملی راهبر نمی‌شود، اعتقادات مهم جامعه را متزلزل می‌کند، و از عهده‌ی توجیه خود جز با این ادعای عجیب که رسالتی از جانب خدا دارد (**دفاعیه**، افلاطون) برنمی‌آید. بنابراین، درحالی‌که تهدید تناقض با خود مسئله‌ای جدی برای پست‌مدرنیسم ایجاد می‌کند، مسئله‌ای که مانع می‌شود پست‌مدرنیسم خودش را به شیوه‌ای که مطلوب فلسفه‌های سنّتی است معتبر بداند، اما این واقعیت ابداً حاکی از آن نیست که پژوهش متعارف در مقابل نقادی پست‌مدرنیسم مصونیت دارد. پست‌مدرنیسم مصافی جدی پیش می‌نهد که به سهولت نمی‌توان از آن طفره رفت. درستبودنِ آن البته موضوعی دیگر است و تصمیم درباره‌ی آن به عهده‌ی خواننده.

ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان

یادداشت‌ها

۱. بنگرید به:

Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der Europaeischen Kultur* (Nuernberg: Hans Carl, 1917), p. 64.

در آنجا اشاره شده است که این اصطلاح حتی قبل از آن به‌وسیله‌ی نقاش انگلیسی John Watkins Chapman در دهه‌ی ۱۸۷۰ به‌کار رفته است؛ اما کوشش من برای تصدیق این مطلب به نتیجه نرسید.

همچنین در کتاب حاضر تفاوت میان کاربرد "postmodern" و "post-modern" را نادیده خواهم گرفت.

۲. بنگرید به:

Fedrico de Onis, *Antologia de la Poesia española e hispanoamericana: 1882–1932* (Madrid, 1934) pp. xviii–xix.

برای آشنایی با بهترین بحث تاریخی درباره‌ی این اصطلاح و بهترین کتاب‌شناسی از پست‌مدرنیسم به‌طور کلی بنگرید به کتاب Margaret Rose به‌نام:

The Post-Modern and The Post-Industrial: A Critical Analysis (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

3. Bernard Iddings Bell, *Religion For Living: A Book for Postmodernists* (London: The Religious Book Club, 1939).

از مارگارت رُز به‌خاطر جلب توجه من به این مرجع سپاسگزارم.

4. Arnold Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1939), vol. V, p. 43.

توین‌بی در جلد هشتم که در سال ۱۹۵۴ چاپ شد (ص ۳۳۸) نیز به پست‌مدرنیسم اشاره می‌کند.

۵. برای مثال بنگرید به:

Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), and David Griffin, *The Reenchantment of Science* (Albany: State University Press of New York, 1988).

۶. اگرچه اصطلاح "پدیده‌شناسی" را فیلسوفان متعددی (ازجمله هگل و پیرس) به‌کار برده‌اند، اما در اینجا راجع می‌شود به مطالعه‌ی چگونگی ساخته‌شدن جهانی که می‌شناسیم در درون و از طریق تجربه‌ی زیسته‌ی صرفِ آگاهیِ انسانی، مقدم بر هر آموزش علمی یا فرهنگی. این مکتب که به‌وسیله‌ی فیلسوف آلمانی ادموند هوسرل (۱۸۵۹ـ۱۹۳۸) ایجاد شد در فرانسه نفوذ فراوان یافت. برای مطالعه‌ی پذیرش پدیده‌شناسی در فرانسه و سربرآوردن پست‌مدرنیسم در این کشور بنگرید به:

Vincent Descombes, *Modern French Philosophy,* trans. L. Schott-Fox and J.M.Harding (New York: Cambridge University Press, 1980).

۷. مارکسیسم، به تعبیری، استثنایی است در این جریان. بعضی می‌خواستند با تکیه بر جبرگرایی تاریخی مارکس الگویی برای علوم بیابند، درحالی‌که بعضی دیگر، که بیش‌تر به فردیت و ازخودبیگانگی توجه داشته‌اند (گاه "مارکسیست‌های غربی" نامیده می‌شدند) دعوی روش‌شناسیِ علمی را رد می‌کردند.

۸. چنین نیست که این هدف یکسره کنار گذاشته شده باشد. درواقع جست‌وجو به‌دنبال پایه‌ای طبیعت‌گرایانه برای زبان و اندیشه از طریق کاربرد پیشرفت‌ها در مطالعه‌ی هوش مصنوعی و زبان‌شناسی در سال‌های اخیر به یک برنامه‌ی فلسفی با قدرت روزافزون تحت نام "علمِ شناخت"(cognetive science) تبدیل شده است. اما در اینجا هم جهتِ حرکتِ از جهتِ حرکتِ "خودِ" پدیده‌شناسی، اگزیستانسیالیسم و روان‌کاوی دور و معطوف به ساخت‌های فرا‌ـفردی است. برای علم شناخت، برخلاف ساختارگرایی و

پساساختارگرایی، ساخت‌های مذکور خنثی و/ یا منطقی هستند تا فرهنگی.
۹. بنگرید به:

Irving Howe, "Mass Society and Postmodern Fiction," in *The Decline of the New* (New York: Harcourt, Brace and World, 1970). pp 190–207, and Leslie Fiedler, "The New Mutants," in *The Collected Essays of Leslie Fiedler,* vol. II (New York: Stein and Day, 1971), pp. 379–99.

10. Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New York: Vintage, 1961).

۱۱. بنگرید به:

Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Ventura in Social Forcasting* (New York: Basic Books, 1973).

کتاب او اندکی بعد از کتاب متفاوت Alan Touraine به‌نام

The Post-Industrial Society, trans. Leanar F.X.Mayhew (New York: Random House, 1971; original, 1969).

چاپ شد، مع‌هذا مفهوم جامعه‌ی پساصنعتی لااقل به سال ۱۹۱۴ و کتاب زیر برمی‌گردد:

Arthur J. Penty and Ananda K. Coomaraswamy, *Essays in Post-Industrialism: A Symposium of Prophecy Concerning the Future of Society* (London: 1914).

پنتی ابداع این اصطلاح را به کوماراسوآمی نسبت می‌دهد. کتاب آن‌ها اکنون عملاً در دسترس نیست اما طبق ارزیابی Roger Lipsey در اثرش به‌نام:

Coomaraswamy: His Life and Work (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1977).

جامعه‌ی پساصنعتی موردنظر کوماراسوآمی یک ماقبلِ مدرنیسمِ صریح بود که در آن او پایان صنعتی‌شدن و بازگشت به زندگی روستایی را پیش‌بینی و آرزو می‌کرد.
۱۲. بنگرید به:

Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (Madison: University of Visconsin Press, 1971).

۱۳. این اصطلاح قبلاً به‌وسیله‌ی Joseph Hudnut در دهه‌ی ۱۹۴۰ برای اشاره به معماریِ مدرنِ افراطی یا اولترامدرن به‌کار رفت. بنگرید به اثر او به‌نام:

"The Post Modern House," *Architectural Record,* 97 (May 1945), pp. 70–5.

Charles Jencks نخستین کسی بود که این واژه را برای اشاره به پایان یا دگرگون‌شدن مدرنیسم به‌کار برد.
۱۴. بنگرید به:

Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976) especially pp. 51–5.

۱۵. بنگرید به:

Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (New York, Norton, 1991).

در اینجا باید پس از مرگ استاد لاش از او قدردانی کنم که سال‌ها قبل کار یک دانشجوی فارغ‌التحصیل را که هرگز ملاقات نکرده بود جدی گرفت و با حساسیت و هوشمندی به او پاسخ داد.

۱۶. من قیدِ "اکیداً" را به این دلیل به‌کار می‌برم که بعضی از نویسندگانِ وابسته به پست‌مدرنیسم به چنین بازگشتی دعوت می‌کنند و این دعوت معمولاً به‌عنوان غَرَضی سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما روشن نیست که چنین دعوتی چگونه با مضامین دیگر پست‌مدرن سازگار است.

۱۷. این استراتژی پست‌مدرن همان‌طور که در بالا اشاره شد کاملاً تازه نیست؛ این استراتژی در روشِ دیالکتیکی فیلسوف بزرگ آلمانی هگل (۱۷۷۰ـ۱۸۳۱) مستتر بود.

۱۸. بنگرید به:

Jürgen Habermas, "Modernity Versus Postmodernity," *New German Critique* (Winter 1981), No. 22, p. 10.

۱۹. من به دلایل مضمونی نیچه را در دوره‌ی اول قرار داده‌ام نه در دوره‌ی دوم. جهانی که نیچه آن را به‌نحو انتقادی تحلیل می‌کرد همان جهان جدید فرهنگ توده‌ای و صنعت مدرن نیست، بلکه سنّت غربیِ ایده‌آلیسم، مسیحیت و رمانتیسیسم است که جملگی به قبل از دوره‌ای که من تحقق مدرنیته می‌نامم تعلق دارند.

بخش اول
تمدنِ مدرن و منتقدانِ آن

برشمردن و شرحِ تحولاتِ شگرفی که موجب پدیدآمدنِ مدرنیته‌ی اروپایی شد کاری است ناممکن؛ سفرهایِ اکتشافیِ سده‌ی پانزدهم، اصلاح‌گریِ پروتستانیِ سده‌ی شانزدهم، و انقلابِ علمیِ سده‌ی هفدهم، بی‌تردید، فقط چند مثال از آن تحولاتِ شگرفی است که بر ذهنِ اروپایی تأثیری بس عمیق گذارده‌اند. در سده‌های هفدهم و هجدهم نیرویی شتاب‌دار در پسِ نگاهی تازه به دنیا انباشته شده بود که سرانجام به خلق دنیایی تازه انجامید، دنیای مدرنِ صنعت و کسب‌وکار، شهرها و اندیشه‌ی جهان‌وطنی و رواج جمهوری‌خواهی، دنیایی که در آن آهنگِ زندگی، هرچه بیش‌تر، از زیرِ حکمِ طبیعت خارج می‌شد و به زیر حکمِ ماشین می‌رفت، دنیایی که حقوق بشر به‌جای حقِ الهی پادشاهان می‌نشست، دنیایی که بازرگانان جای اشراف زمین‌دار را می‌گرفتند، دنیایی که در آن شهرها به مأوای بیگانگان اهل عملی تبدیل می‌شدند که جماعت‌های محلی خود را ترک گفته‌اند، دنیایی که در آن دیگر نه والدین و شاهزادگان و کلیساها که مطبوعات و آزمایشگاه‌ها و خیابان تولیدکننده‌ی باورها و اعتقادات بودند. و این سرآغازِ روند تغییر پرشتابی بود که در آن شیوه‌های زندگی، که طی هزاران سال تغییر چندانی نکرده بود، به‌ناگاه زیرورو شد.

در فلسفه، ایده‌ی عقل در کانون این عصرِ تازه قرار داشت. سده‌های هفدهم و هجدهم در غرب اغلب "عصرِ خِرَد" نامیده می‌شوند و البته سده‌ی هجدهم به "عصرِ روشنگری" هم موسوم است. متفکرانِ روشنگری پیش از هر چیز براین باوراند که ابنای بشر، همه، بیش و کم، و در کلّ، از قوه‌ای موسوم به "قوه‌ی عقل" برخوردارند، که بیش‌تر توانایی و روشِ پی‌بردن به حقیقت‌ها است تا مجموعه‌ای از حقیقت‌ها، و چه‌بسا خداوند این قوه را به‌عنوان سرشتِ بشری در ما به ودیعه گذارده باشد؛ این عقل، مستقل از احکام سنّت و مرجعیت، در داوری درباره‌ی حقیقت، زیبایی، خیرِ اخلاقی و نظمِ سیاسی، داورِ زمینیِ نهایی و مشروع است؛ و این‌که این عقل با جهل و خرافات در ستیز است؛ و هر فرد انسانی باید ترغیب شود که آن را به‌کار گیرد؛ و معنای وجود بشر تا حدی عبارت است از به‌کارگرفتن عقل برای پی‌بردن به بخش بزرگ‌تری از حقیقت و بازسازی جامعه‌ی بشری هم از لحاظ مادّی و هم از لحاظ سیاسی. همه‌ی این‌ها عمدتاً محصول برخی از اذهان بزرگ سده‌ی هفدهم است که نخستین‌بار در خلال تغییرات سیاسی سده‌ی هجدهم در بخش‌های وسیع‌تر جامعه پراکنده شد. این باور که عقل، آزادی و پیشرفت طبعاً لازم و ملزوم یکدیگراند ـ و باوری است چنان راسخ در ما که گویی با شیر اندرون شده ـ

میراثِ مطلق، عمیق، و بی‌ـ‌برو‌ـ‌برگردِ روشنگری است.

این باور همچنان در ما راسخ است، حتی اگر آن شیر به مذاق‌مان ترش بیاید و به تغذیه‌ای از نوعی دیگر نیازمند باشیم، چنان‌که برخی از روشنفکران اروپایی از همان ابتدا این‌گونه می‌اندیشیدند. مدرنیته‌ی اروپایی همواره در خانه‌ی خودش منتقدانی داشته است. برداشت آنان این بود که پذیرش جهان‌شمول و ساده‌لوحانه‌ی عقلانیتِ روشنگری که بر مدرنیته‌ی اولیه سلطه داشت و تنها بر اثر پیچیده‌گی‌های قرن بیستمی درهم ریخت حاصل جهلِ تاریخی است. بر آنان که چشم و ذهن‌شان گشوده بود هیچ‌گاه پوشیده نبود که مدرنیته یعنی تبدیل یک نوع از زندگی به نوعی دیگر از زندگی، که البته قرینِ باختی واقعی بود: باختنِ جامعه، سنّت، مذهب، قدرت‌های سیاسیِ مألوف، رسم و رسوم و منش‌ها، که یا باید دست‌کم تغییرشکل می‌یافتند و یا کاملاً جابه‌جا می‌شدند. برخی از بزرگ‌ترین متفکران سده‌های هجدهم و نوزدهم باخت به این معنا را دریافته‌اند و در آن تأمل کرده‌اند.

در متون کوتاهی که برای این بخش برگزیده‌ایم همان‌گونه که دکارت و کُندورسه و کانت ویژه‌گی‌های این عقلانیت تازه را تعریف می‌کنند و به آن خوشامد می‌گویند، روسو و برک از آن برحذر می‌دارند. پس آن‌گاه در سده‌ی نوزدهم هگل و مارکس و نیچه برخی از نیرومندترین انتقادها را نسبت به زندگی مدرن روا می‌دارند. اما اینان هرچه بیشتر برخی از جنبه‌های مدرنیته را به تیغ نقد می‌کاوند، از وجوهی دیگر در پیله‌ی مدرنیته گرفتار می‌شوند. و این تا ابد تقدیر منتقدان مدرنیته خواهد بود، زیرا به مصاف نیرویی چنان فراگیر آمده‌اند که حتی دشمنان‌اش باید نیروشان را برای جنگیدن با او از خود او به وام گیرند.

ترجمه‌ی رامین کریمیان

فصل اول
تأملاتی درباره‌ی فلسفه‌ی اولیٰ*

رُنه دکارت — **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

رُنه دکارت فرانسوی (۱۵۹۶–۱۶۵۰)، اغلب به‌عنوان پدر فلسفه‌ی مدرن شناخته شده است. او به‌عنوان یک دانشمند، ریاضی‌دان، و فیلسوف مسائل برخاسته از اندیشه‌ی سنّتیِ مسیحی را در پرتو انقلاب علمی قرن خویش بررسی کرد. او که بخش عمده‌ی زندگی پربار خود را در هلند گذراند در جست‌وجوی بنیانی مطلقاً یقینی برای فلسفه بود. بنیانی که از آن بتواند وجود خدا، روشِ راستینِ علم، و وجود جهان مادی را اثبات کند تا بتواند بدین‌طریق الهیات را با علم جدید هماهنگ سازد. کتاب او موسوم به تأملاتی درباره‌ی فلسفه‌ی اولی (۱۶۴۱) درحقیقت یک دفتر خاطرات شخصی است که سیر او را از نومیدیِ شک به آرامشِ یقین ترسیم می‌کند. در گزیده‌ی زیر، او 'تأملات' خود را با کوشش برای شک در همه‌ی عقایدش آغاز می‌کند تا دریابد کدام‌یک از آن‌ها غیرقابل شک است. اوهمان‌طور که مشهوراست نقطه‌ی آغاز غیرقابل شک خود را در آگاهی، یعنی در یقینِ ذهنی فرد انسانی از وجود خویش در تمایز از ماده و همه‌ی اذهان دیگر، یافت. پی‌آمد آن، قرارگرفتن ذهنیت در مرکز فلسفه بود.

تأملِ اول

درباره‌ی چیزهایی که می‌توان درباره‌ی آن‌ها شک کرد.

اکنون مدتی است دریافته‌ام که از همان نخستین سال‌های زندگی بسیاری عقاید نادرست را به‌عنوان آراء حقیقی پذیرفته‌ام و هرآنچه از آن پس بر اصولی چنین نامطمئن استوار ساخته‌ام بسیار مشکوک و غیریقینی بوده است؛ و از همان زمان متقاعد شدم که باید یک‌بار در زندگی‌ام خودم را به جِدّ از همه‌ی عقایدی که قبلاً پذیرفته بودم رها سازم، و اگر می‌خواهم چیزی استوار و پایدار را در علوم مستقر سازم از

* René Descartes, *Meditations on First Philosophie* (1641), trans, Elizabeth Halden and G.R.T. Ross. in *The Philosophical Works of Descartes,* vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), Meditations One and Two, pp. 144–54.

ترجمه‌ی فارسی این "تأملات" از متن فرانسه با مشخصات زیر صورت گرفته:

René Descartes, *Meditations,* Marc Soriano, (Paris: Larousse, 1973).

نو از مبانی آغاز کنم. اما چون این‌کار در نظرم بسیار خطیر می‌آمد منتظر ماندم تا به سنّی از پختگی برسم که پس از آن منتظر سنّ دیگری که برای انجام آن شایسته‌تر باشم نمانم. این امر سبب چنان تأخیری طولانی شده است که از این پس گمان می‌کنم اگر باز هم بخواهم زمانی را که برای عمل برایم باقی است صرف تأمل کنم مرتکب خطا شده‌ام. بنابراین، امروز که به‌خوبی مهیای انجام این نقشه‌ام ذهنم را از هر مشغله‌ای فارغ ساخته و خوشبختانه از هیچ انفعالی[۱] خودم را منقلب احساس نمی‌کنم و برای خودم آرامشی مطمئن را در عزلتی آرام[۲] فراهم ساخته‌ام با جدیت و به اختیار به تخریبِ عمومی همه‌ی عقاید قبلی خود اهتمام می‌کنم. لیکن برای این منظور لازم نیست بطلان جملگی آن‌ها را نشان دهم زیرا این کاری است که محتملاً هرگز به پایان‌اش نخواهم رسید. اما همین‌قدر که عقل مرا هم‌اکنون قانع کرده است که باید با همان دقت از معتبرشمردن چیزهایی که کاملاً یقینی و غیرقابل شک نیستند خودداری کنم که از معتبرشمردن چیزهایی که به‌نظرم آشکارا باطل می‌آیند، اگر بتوانم در هر کدام از آن‌ها اندک‌دلیلی برای شک پیدا کنم همین برای به‌دورانداختن همه‌ی آن‌ها کفایت می‌کند. و همچنین برای این کار لازم نیست که یکایک آن‌ها را به‌طور خاص معاینه کنم زیرا این کار پایانی نخواهد داشت، بلکه چون ویرانی بنیان‌ها ضرورتاً ویرانی کل بنا را به‌همراه خواهد آورد، نخست به اصولی حمله می‌کنم که همه‌ی عقاید قدیمی من بر آن‌ها استواراند.

هرآنچه را که تاکنون به‌عنوان حقیقی‌ترین و مطمئن‌ترین چیزها پذیرفته‌ام از حواس یا به‌وسیله‌ی حواس آموخته‌ام؛ اما گاهی به تجربه دریافته‌ام که این حواس فریبنده بوده‌اند و شرط احتیاط آن است که هرگز به چیزهایی که یک‌بار ما را فریفته‌اند کاملاً اعتماد نکنیم.

اما اگرچه ممکن است حواس گاه ما را درباره‌ی چیزهای به زحمت محسوس و بسیار دور فریب دهند با این‌حال بسیاری چیزهای دیگر وجود دارد که هرچند آن‌ها را به‌وسیله‌ی حواس می‌شناسیم اما نمی‌توان به گونه‌ای معقول درباره‌ی آن‌ها شک کرد، مثلاً این [واقعیت] که من اینجا، در کنار آتش نشسته‌ام، لباس منزل برتن دارم و این کاغذ را در دستانم گرفته‌ام و چیزهای دیگری از این قبیل. و چگونه می‌توانم انکار کنم که این دستان و این بدن از آن من است؟ مگر این‌که خودم را در زمره‌ی دیوانگانی بدانم که مغزشان چنان در اثر بخارات سیاه صفرا آشفته و تار شده است که همواره خود را سلطان می‌پندارند درحالی‌که به‌راستی بسیار فقیراند و گمان می‌کنند جامه‌ای زربفت و ارغوانی برتن دارند درحالی‌که برهنه‌اند، یا خود را کوزه یا دارای بدنی از شیشه می‌پندارند. اما این‌ها دیوانه‌اند و اگر من نیز از سرمشق آن‌ها پیروی کنم کمتر از آن‌ها بی‌عقل نیستم.

درعین‌حال در این‌جا باید درنظر داشته باشم که من انسانم، و نتیجتاً عادت دارم بخوابم و همین

---

۱. آنچه را دکارت انفعال (passion) می‌نامد در مقابل فعل (فعل روح) یعنی action است و منظور هم انفعال خطا است هم انفعال به‌معنای معمول کلمه [نقل از متن فرانسه‌ی اثر]. ـ م. ف.

۲. اشاره‌ی دکارت به آرامش در دلِ جمعیتی تاجر و سوداگر یعنی بورژوازی هلند به‌عنوان پیشرفته‌ترین بورژوازی اروپا در آن زمان است. [نقل از متن فرانسه‌ی اثر]. ـ م. ف.

چیزها، وگاه چیزهایی نامحتمل‌تر از آنچه راکه این دیوانگان در بیداری تصور می‌کنند در رؤیاهایم تصور کنم. چندبار برایم اتفاق افتاده است که در شب خواب ببینم که در این مکان هستم، لباس پوشیده‌ام و نزدیک آتش نشسته‌ام درحالی‌که کاملاً برهنه در تختخوابم بوده‌ام! درحال حاضر به‌خوبی برای من نمودار است که به‌هیچ‌وجه با چشمانی خفته به این کاغذ نمی‌نگرم؛ که این سری که تکان‌اش می‌دهم خواب‌آلود نیست؛ که از روی قصد و اراده دستم را دراز می‌کنم و آن را حس می‌کنم؛ آنچه در خواب اتفاق می‌افتد به‌هیچ‌وجه مثل همه‌ی این‌ها چنین روشن یا چنین متمایز به‌نظر نمی‌رسد. اما اگر به‌دقت در این باره بیاندیشم به‌یاد می‌آورم که اغلب در خواب با این قبیل توهمات فریب خورده‌ام؛ و با درنگ بر این اندیشه چنان به‌وضوح مشاهده می‌کنم که به‌هیچ‌وجه نشانه‌هایی یقینی وجود ندارد که به‌وسیله‌ی آن‌ها بتوان به‌روشنی بیداری را از خواب تشخیص داد که از آن متعجب می‌شوم؛ و تعجب من چنان است که تقریباً قادر است مرا متقاعد کند که در خوابم.

پس اکنون فرض کنیم که در خوابیم و همه‌ی این خصوصیات، یعنی این‌که چشمان‌مان را باز می‌کنیم، سرمان را تکان می‌دهیم، دستان‌مان را دراز می‌کنیم ونظایر این‌ها چیزی جز توهمات دروغین نیست؛ و فکر کنیم که شاید دستان ما یا تمام بدن ما آن‌طور که آن‌ها را می‌بینیم نباشد. مع‌هذا لااقل باید اقرار کرد که چیزهایی که در رؤیا به تصور ما می‌آیند مثل تابلوها یا نقاشی‌هایی هستند که جز در مشابهت با چیزی واقعی و حقیقی نمی‌توانند شکل بگیرند، و لااقل به این خاطر، این چیزهای همگانی، یعنی چشم‌ها، سر، دست‌ها و تمام بدن چیزهای خیالی نیستند بلکه واقعی و موجوداند. زیرا درحقیقت نقاشان هم وقتی که با زبردستیِ تمام می‌کوشند پریان دریایی[1] و دیوان جنگلی[2] را با تصاویری عجیب و خارق‌العاده نمایش دهند باز هم نمی‌توانند به آن‌ها صورت‌ها یا طبایعی تماماً جدید ببخشند بلکه فقط آمیزه و ترکیب معینی از اعضای حیوانات مختلف را ایجاد می‌کنند؛ و یا اگر تخیل آن‌ها به‌قدر کافی برای ابداع چیزی چنان بدیع که هرگز نظیر آن مشاهده نشده است فوق‌العاده باشد، و بدین‌ترتیب اثر آن‌ها چیزی صرفاً ساختگی و مطلقاً کاذب را مصور سازد، لااقل رنگ‌هایی که در ترکیب آن‌ها به‌کار می‌برند یقیناً باید حقیقی باشد.

به‌همین‌دلیل، گرچه این چیزهای همگانی، یعنی بدن، چشم‌ها، سر، دست‌ها و نظایر آن می‌توانند خیالی باشند مع‌هذا ضرورتاً باید اقرار کرد که لااقل چیزهای دیگری باز هم ساده‌تر و باز هم کلی‌تر وجود دارد که حقیقی و موجوداند و از امتزاج آن‌ها، درست نظیر آمیختن بعضی رنگ‌های حقیقی، تمام این تصاویر چیزها که در اندیشه‌ی ما مقیم‌اند، خواه حقیقی و واقعی یا کاذب و وهمی، شکل گرفته‌اند.

طبیعت جسمانی به‌طور کلی و امتداد[3] آن، شکل چیزهای ممتد، کمیّت یا مقدار آن‌ها، عدد آن‌ها و نیز مکانی که در آن قرار دارند، زمانی که دوام آن‌ها را اندازه می‌گیرد و نظایر آن به این نوع از چیزها تعلق دارند. شاید به این دلیل است که استنتاج ناروا نکرده‌ایم اگر بگوییم فیزیک، نجوم، طب و همه‌ی علوم

---

1. sirènes
2. satyers

۳. "امتداد" به‌معنای فضایی است که جسم اشغال می‌کند، یعنی اندازه یا حجم آن.ـ توضیح ویراستار متن انگلیسی.

دیگری که چیزهای مُرَکّب را بررسی می‌کنند بسیار مشکوک و غیریقینی‌اند، اما حساب، هندسه و علوم دیگری با این ماهیّت که جز با صُوَر بسیار بسیط و بسیار عام سروکار ندارند و خود را چندان در این باب که آیا این صور در طبیعت وجود دارند یا نه به‌زحمت نمی‌اندازند متضمن چیزی یقینی و غیرقابل شک‌اند؛ زیرا خواه بیدار باشیم یا خفته، جمع دو و سه همیشه عدد پنج را می‌سازد، ومربع هرگز بیش از چهار ضلع نخواهد داشت؛ و ممکن به‌نظر نمی‌رسد که حقایقی چنین روشن و چنین آشکار بتواند در معرض هیچ‌گونه ظنِ کذب یا عدم یقین قرار گیرد.

مع‌هذا دیرزمانی است که این عقیده را در ذهنم دارم که خدایی وجود دارد که به هر کاری تواناست و مرا همین‌طور که هستم ساخته و خلق کرده است. اما از کجا بدانم که او چنان تقدیر نکرده است که هیچ زمینی، هیچ آسمانی، هیچ جسم ممتدی، هیچ شکلی، هیچ مقداری، هیچ مکانی وجود نداشته باشد، با این حال من احساس همه‌ی این چیزها را داشته باشم و همه این‌ها جز همان‌طور که آن‌ها را مشاهده می‌کنم در نظرم وجود نداشته باشند؟ به‌علاوه، چون گاه حکم می‌کنم که دیگران در اموری که گمان می‌کنند از همه بهتر می‌دانند در خطا هستند از کجا می‌دانم هربار که دو و سه را جمع می‌زنم یا اضلاع مربع را شماره می‌کنم یا درباره‌ی چیزهای باز هم ساده‌تر، اگر ساده‌تر از این‌ها قابل تصور باشد، حکم می‌کنم فریب نخورده‌ام؟ اما شاید خدا نخواسته باشد که من بدین‌گونه فریب بخورم زیرا معروف است که او خیرِ اعلیٰ است. اما اگر خلاف نیکی اوست که مرا به گونه‌ای ساخته باشد که همیشه فریب بخورم، خلاف نیکی او نیز به‌نظر می‌آید که اجازه دهد گاهی فریب بخورم، با این حال نمی‌توانم شک کنم که او این امر را جایز دانسته است. شاید در این‌جا کسانی باشند که ترجیح دهند وجود خدایی چنین قدرتمند را انکار کنند تا این‌که باور کنند همه چیزهای دیگر غیریقینی است. فعلاً با آن‌ها مخالفت نمی‌کنیم و به نفع آن‌ها فرض می‌کنیم که هرآنچه این‌جا درباره‌ی خدا گفته شده است افسانه باشد؛ مع‌هذا هرطور هم که آن‌ها رسیدنِ من به وضعیت و وجودی را که دارا هستم فرض کنند ــ خواه آن را به‌نوعی قضا وقدر نسبت دهند، خواه آن را به تصادف منتسب کنند، خواه آن را ناشی از تسلسلی پیوسته و زنجیره‌ای از چیزها و یا سرانجام ناشی از هر شیوه‌ی دیگری بدانند ــ چون خطا و فریب نقص است هرقدر صانعی که آن را منشأ من می‌دانند ناتوان‌تر باشد به همان اندازه احتمال این‌که من چنان ناقص باشم که همیشه فریب بخورم بیش‌تر خواهد بود. من یقیناً پاسخی به این دلایل ندارم، اما بالاخره مجبورم اعتراف کنم که در میان آنچه قبلاً حقیقی می‌دانستم هیچ‌چیز نیست که نتوانم به‌نوعی درباره‌ی آن شک کنم؛ آن هم نه از روی بی‌ملاحظه‌گی یا سبک‌سری بلکه به‌دلایل بسیار نیرومند و سنجیده، به گونه‌ای که از این پس با همان دقت از معتبرشمردن آن‌ها خودداری کنم که از معتبرشمردن عقایدی که آشکارا کاذب‌اند، البته اگر بخواهم چیزی یقینی و مطمئن در علوم پیدا کنم.

اما بیان این ملاحظات کافی نیست بلکه باید مراقب باشیم که آن‌ها را درخاطر داشته باشیم؛ زیرا این عقاید قدیمی و مألوف اغلب باز هم به اندیشه‌ام بازمی‌گردند و استفاده‌ی طولانی و مألوف من از آن‌ها به آن‌ها حق می‌دهد علی‌رغم میل من ذهنم را اشغال کنند و تقریباً بر اعتقاد من چیره شوند؛ و نیز مادام که

آن‌ها را همان‌طور که درواقع هستند درنظر می‌گیرم، یعنی به‌نوعی مشکوک، همان‌طور که هم‌اکنون نشان دادم، و درعین‌حال بسیار محتمل، به گونه‌ای که در قبول آن‌ها بسیار محق‌تریم تا در انکارشان، هرگز از عادت تسلیم یا اعتماد به آن‌ها دست نمی‌کشم. به همین دلیل است که فکر می‌کنم عمل نادرستی انجام نداده‌ام اگر عمداً عقیده‌ای مخالف اتخاذ کنم و خودم را فریب دهم و مدتی وانمود کنم که تمام این عقاید یکسره باطل و خیالی‌اند، تا آن‌جاکه با متوازن‌کردنِ پیشداوری‌های قدیم و جدیدم، به گونه‌ای که نتوانند رأیم را به یک‌جانب بیش از جانب دیگر متمایل سازند، حکم من از آن پس دیگر در تسلط سوءاستعمال‌ها نباشد و از راه مستقیمی که می‌تواند آن را به شناخت حقیقت رهبری کند منحرف نشود. زیرا مطمئنم که در این راه ممکن نیست مهلکه یا خطایی موجود باشد، وگمان نمی‌کنم در حال حاضر بیش از حد به بدگمانی‌ام اعتنا کرده باشم، زیرا اکنون نه مسئله‌ی عمل بلکه فقط تأمل و شناخت را درنظر دارم.

بنابراین، فرض خواهم کرد که نه خدا، که بسیار نیک و منشأ اعلایِ حقیقت است، بلکه اهریمنی شریر، که همان‌اندازه که نیرومند است مکار و حیله‌گر نیز هست، همه‌ی هنرش را در فریب من به‌کار برده است؛ فکر خواهم کرد که آسمان، هوا، زمین، رنگ‌ها، شکل‌ها، صداها و همه‌ی چیزهایِ خارجیِ دیگر چیزی جز وهمیات و خیالاتی نیستند که او از آن‌ها برای گستردن دام‌هایی بر سر راه ساده‌لوحی من استفاده کرده است؛ تصور می‌کنم خود من دست، چشم، مو، خون و نیز هیچ‌گونه حسی ندارم اما به خطا خود را دارای همه‌ی این چیزها می‌دانم؛ من سرسختانه به این اندیشه پای‌بند می‌مانم؛ و اگر به این وسیله در قدرت من نیست که به شناخت هیچ حقیقتی نایل شوم لااقل در قدرت من هست که از داوری پرهیز کنم. به همین جهت به‌دقت مراقب خواهم بود که هیچ امر باطلی را در باورم نپذیرم، و ذهنم را چنان در مقابل تمام ترفندهای این فریبکار بزرگ آماده خواهم نمود که هرقدر نیرومند و حیله‌گر باشد هرگز نتواند چیزی را به من تحمیل کند.

اما این طرح دشوار و پرمشقت است، و نوعی کاهلی مرا به گونه‌ای نامحسوس به روال زندگی مألوفم می‌کشاند؛ و درست همان‌طور که برده‌ای در خواب از آزادی خیالی لذت می‌برد و وقتی شروع به تردید می‌کند که آزادی‌اش رؤیایی بیش نبوده است از بیدارشدن می‌ترسد و با این وهمیاتِ مطبوع همدستی می‌کند تا مدت طولانی‌تری از آن‌ها در فریب باشد، من هم به‌طور نامحسوس خودبه‌خود دوباره به عقاید قبلی‌ام بازمی‌گردم و از بیداری از این چُرت بیم دارم، مبادا بیداری‌های رنج‌آوری که جانشین آرامش این خواب می‌شوند به‌جای این‌که برای من روشنایی و نوری در شناخت حقیقت به همراه داشته باشند برای روشن‌ساختن همه‌ی ظلمت‌های مشکلاتی که برانگیخته شده است کافی نباشد.

تأملِ دوم

درباره‌ی طبیعتِ ذهن بشری؛ و در این باب که شناختِ آن از شناختِ بدن آسان‌تر است.

تأمل دیروز ذهنم را از چنان شک‌هایی لبریز کرد که از این پس دیگر فراموش‌کردن‌شان در قدرت من

نیست. مع‌هذا نمی‌توانم ببینم که به چه شیوه‌ای خواهم توانست آن‌ها را حل کنم؛ و چون گویی ناگهان در آبی بسیار ژرف افتاده‌ام چنان غافلگیر شده‌ام که نه می‌توانم در اعماق جای پایی بیابم و نه برای نگهداری خودم در سطح آب شنا کنم؛ با این حال تلاش خواهم کرد و باز هم همان راهی را که دیروز در آن وارد شدم دنبال خواهم کرد، یعنی خودم را از هر آنچه بتوانم در آن کمترین شکّی را تصور کنم، درست مثل وقتی که آن را مطلقاً باطل بشناسم، دور می‌کنم؛ و به پیشروی در این راه ادامه خواهم داد تا آن‌گاه که به چیزی یقینی برسم، یا لااقل، اگر کار دیگری از من برنیاید، تا زمانی که با یقین بفهمم که در جهان هیچ چیزِ یقینی وجود ندارد. ارشمیدس برای ازجاکندن کره‌ی زمین و انتقال آن به مکان دیگر چیزی جز نقطه‌ای ثابت و بی‌حرکت نمی‌خواست؛ من هم اگر بخت یار باشد که فقط یک چیز یقینی و غیرقابل شک پیدا کنم حق دارم امیدهای عالی بپرورانم.

بنابراین، فرض می‌کنم که همه چیزهایی که می‌بینم کاذب‌اند؛ خودم را متقاعد می‌کنم که هیچ چیز از همه‌ی آنچه حافظه‌ی سرشار از دروغم به من نشان می‌دهد هرگز نبوده است؛ فکر می‌کنم هیچ حسی ندارم؛ فرض می‌کنم جسم، شکل، امتداد، حرکت و مکان چیزی جز وهمیات ذهنم نیستند. پس چه چیزی را می‌توان حقیقی دانست؟ شاید هیچ چیز دیگری جز این [حکم] را که هیچ‌چیز یقینی در جهان وجود ندارد.

اما از کجا می‌دانم که ابداً چیز دیگری متفاوت از چیزهایی که آن‌ها را غیریقینی شمردم وجود ندارد که نتوان درباره‌ی آن کمترین شکی داشت؟ آیا اصلاً خدایی یا قدرت دیگری وجود ندارد که این اندیشه‌ها را در ذهنم قرار می‌دهد؟ چنین فرضی لازم نیست، زیرا شاید خودم بتوانم آن‌ها را ایجاد کنم. در این صورت آیا دست‌کم خودم چیزی نیستم؟ اما هم‌اکنون انکار کرده‌ام که هیچ حسی یا بدنی داشته باشم؛ با این همه تردید می‌کنم، زیرا چه نتیجه‌ای از آن حاصل می‌شود؟ آیا چنان به بدن و حواس وابسته‌ام که نمی‌توانم بدون آن‌ها وجود داشته باشم؟ اما خودم را متقاعد کرده‌ام که هیچ‌چیز در جهان نبوده است، و هیچ آسمانی، هیچ زمینی، هیچ ذهنی و هیچ بدنی وجود نداشته است؛ پس آیا خودم را متقاعد نکرده بودم که وجود ندارم؟ به‌هیچ‌وجه؛ اگر خودم را متقاعد کرده یا حتی اگر چیزی را اندیشیده‌ام وجود داشته‌ام. اما فریبکاری بسیار نیرومند و بسیار مکار وجود دارد که همه‌ی هنرش را برای فریب همیشگی من به‌کار می‌برد. پس هیچ شکی وجود ندارد که اگر او مرا فریب می‌دهد من هستم؛ و هرقدر هم که مرا فریب دهد تا وقتی که می‌اندیشم چیزی هستم هرگز نخواهد توانست کاری کند که من هیچ نباشم. به‌نوعی که پس از تفکر دقیق در مطلب و بررسی همه‌چیز سرانجام باید به این نتیجه‌گیری قطعی و ثابت برسم که این قضیه که: من هستم، من وجود دارم، هربار که آن را ادا یا در ذهن تصور کنم ضرورتاً حقیقی است.

اما منی که یقین دارم که هستم هنوز با وضوح کافی نمی‌دانم چیستم؛ به گونه‌ای که از این پس باید به‌دقت مراقب باشم که با بی‌احتیاطی چیز دیگری را به‌جای خودم نگیرم و بدین‌ترتیب به‌هیچ‌وجه در این شناخت که آن را از همه‌ی شناخت‌هایی که قبلاً داشته‌ام یقینی‌تر و بدیهی‌تر می‌دانم به خطا دچار نشوم. به همین دلیل است که اکنون اعتقادی را که پیش از آغاز این اندیشه‌های اخیر درباره‌ی چیستی خودم

داشتم از نو درنظر می‌گیرم؛ و از عقاید قبلی خودم هرآنچه را که حتی اندکی نیز به‌وسیله‌ی دلایلی که پیش‌تر مطرح کردم مخدوش شود جدا خواهم کرد، به گونه‌ای که چیزی جز آنچه تماماً یقینی و غیرقابل شک است باقی نماند. لیکن قبلاً خودم را چه می‌دانستم؟ بدون شک خودم را انسان می‌دانستم. اما یک انسان چیست؟ آیا بگویم حیوانی ناطق [عاقل] است؟ مسلماً نه، زیرا آن‌گاه باید تحقیق کنم حیوان چیست، و ناطق کدام است؛ و بدین‌ترتیب به گونه‌ای نامحسوس از یک سؤال به بی‌نهایت سؤال‌های دشوارتر و پردردسرتر می‌افتیم؛ و من نمی‌خواهم اندک عمر و لذتی را که برایم باقی است در گشودن چنین دشواری‌هایی هدر دهم. بلکه در این‌جا برای ملاحظه‌ی اندیشه‌هایی توقف می‌کنم که به‌خودی خودشان قبلاً در ذهن من پدیدار می‌شدند و جز از طبیعتِ صِرف خودم، وقتی که به ملاحظه‌ی وجودم می‌پرداختم، به من الهام نمی‌شدند. من در وهله‌ی اول خودم را صاحب صورت، دست‌ها، بازوها و تمام این ماشین ساخته‌شده از گوشت و استخوان درنظر می‌گرفتم که در جسدی نمودار بود که من نام بدن بر آن می‌نهادم. علاوه بر آن ملاحظه می‌کردم که غذا می‌خورم، راه می‌روم، حس می‌کنم، فکر می‌کنم، و همه‌ی این افعال را به نَفْس نسبت می‌دادم؛ اما به‌هیچ‌وجه برای اندیشیدن به این‌که این نَفْس چیست توقف نمی‌کردم، و یا اگر هم توقف می‌کردم خیال می‌کردم نفس چیزی به‌غایت رقیق و لطیف، نظیر باد، شعله یا هوایی بسیار رقیق است که در اجزاءِ درشت من نفوذ و انتشار یافته است. در مورد جسم به‌هیچ‌وجه درباره‌ی طبیعت‌اش شکی نمی‌کردم، بلکه فکر می‌کردم آن را به‌نحوی بسیار متمایز می‌شناسم؛ و اگر می‌خواستم آن را مطابق با مفاهیمی که در آن زمان از آن داشتم توضیح دهم آن را بدین‌گونه وصف می‌کردم: منظور من از جسم هرآن چیزی است که بتواند منتهی به شکلی شود، در مکانی محصور شود، و فضایی را اشغال کند، به گونه‌ای که هر جسم دیگری از آن طرد شود؛ بتواند از طریق لامسه یا باصره یا سامعه یا ذائقه یا شامه حس شود؛ بتواند به طرق مختلف حرکت داده شود، اما درحقیقت نه به‌وسیله‌ی خودش بلکه به‌وسیله‌ی چیزی بیگانه که با آن تماس پیدا کند و جسم از آن اثر پذیرد؛ زیرا به‌هیچ‌وجه فکر نمی‌کردم که داشتنِ قدرتِ حرکتِ خود و نیز قدرت حس‌کردن یا اندیشیدن به طبیعتِ جسم تعلق داشته باشد؛ بلکه به‌عکس از این‌که این قبیل قوا را در بعضی اجسام می‌یافتم دچار تعجب می‌شدم.

اما من، اکنون که فرض می‌کنم اهریمنی وجود دارد که به‌غایت نیرومند، و اگر جرأت کنم بگویم، مکار و حیله‌گر است و همه‌ی توان و هنرش را برای فریب‌دادن من به کار می‌برد، کیستم؟ آیا می‌توانم تصدیق کنم که کمترین چیزی از تمام آنچه را هم‌اکنون به طبیعت جسم متعلق دانستم دارا هستم؟ برای اندیشیدن دقیق توقف می‌کنم و همه‌ی این چیزها را در ذهنم مکرر مرور می‌کنم و هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌یابم که بتوانم بگویم در من است؛ نیازی به توقف برای شمردن آن‌ها نیست. بنابراین به سراغ صفاتِ نَفْس برویم و ببینیم چه تعداد از آن‌ها در من وجود دارد. نخستینِ آن‌ها غذاخوردن و راه‌رفتن است، اما اگر راست باشد که من ابداً بدنی ندارم راست نیز خواهد بود که نتوانم راه بروم یا تغذیه کنم. صفت دیگر حس‌کردن است؛ اما بدون جسم حس‌کردن نیز میسر نیست، و به‌علاوه من قبلاً گمان کرده‌ام که چیزهای فراوانی را هنگام خواب حس کرده‌ام درحالی‌که پس از بیداری تصدیق کرده‌ام که درواقع آن‌ها را به‌هیچ‌وجه حس نکرده‌ام.

صفتِ دیگر اندیشیدن است و در این‌جا درمی‌یابم که اندیشه صفتی است که به من تعلق دارد؛ فقط اندیشه است که نمی‌تواند از من جدا شود. من هستم، من وجود دارم، این مسلم است؛ اما تا کی؟ تا وقتی که می‌اندیشم، زیرا چه‌بسا اگر یکسره از اندیشیدن بازایستم در همان وقت یکسره از بودن بازایستم. اکنون هیچ‌چیز را نمی‌پذیرم که ضرورتاً حقیقی نباشد. پس به تعبیر دقیق، من جز چیزی که می‌اندیشد، یعنی یک ذهن، یک فاهمه یا یک عقل نیستم و این‌ها الفاظی هستند که معنای‌شان قبلا برایم مجهول بود. پس من یک چیز حقیقی و حقیقتاً موجود هستم؛ اما کدام چیز؟ گفتم: چیزی که می‌اندیشد، دیگر چه؟ تخیلم را تحریک می‌کنم تا ببینم آیا چیزی بیش از آن نیستم. من به‌هیچ‌وجه این مجموعه اعضایی که نام بدن انسان بر آن نهاده‌اند نیستم؛ من به‌هیچ‌وجه یک هوای رقیق و نافذ که در تمام این اعضا منتشر است نیستم؛ من به‌هیچ‌وجه باد، نسیم، بخار، یا هیچ‌یک از چیزهایی که بتوانم توهّم و برای خودم تخیل کنم نیستم، زیرا فرض کرده‌ام که همه‌ی این‌ها هیچ است و بدون تغییرِ این فرض درمی‌یابم که این یقین را که چیزی هستم رها نمی‌کنم.

اما شاید راست باشد که همین چیزهایی که من آن‌ها را از این جهت که برایم ناشناخته‌اند معدوم انگاشتم درواقع ابداً با خودم، که برایم شناخته است، تفاوتی نداشته باشند. در این باره چیزی نمی‌دانم و فعلاً درباره‌ی آن مناقشه نمی‌کنم، بلکه فقط درباره‌ی چیزهایی داوری می‌کنم که برای من معلوم باشد؛ می‌دانم که وجود دارم، و همین منی که می‌دانم هستم تحقیق می‌کنم که چیستم. لیکن کاملاً بدیهی است که شناخت از وجودم، با این معنای دقیق آن، ابداً به چیزهایی که وجودشان هنوز برای من شناخته نیست بستگی ندارد، نتیجتاً به هیچ‌یک از چیزهایی که بتوانم با تخیلم توهّم کنم وابسته نیست. و حتی همین دو اصطلاح توهّم و تخیل مرا از خطایم آگاه می‌کنند زیرا درواقع من وقتی توهّم می‌کنم که خودم را چیزی تخیل کرده باشم، زیرا تخیل چیزی جز تأمل در شکل یا تصویر یک چیزِ جسمانی نیست؛ لیکن هم‌اکنون به‌یقین می‌دانم که هستم و ممکن است همه‌ی این تصاویر و به‌طور کلی همه‌ی چیزهایی که به طبیعتِ جسم مربوط است جز خواب و خیال نباشد. به همین جهت با وضوح می‌بینم که این گفته‌ام که "تخیلم را تحریک می‌کنم تا متمایزتر بدانم چیستم" همان‌قدر ناصواب است که گفته باشم "اکنون بیدارم و چیزی واقعی و حقیقی را درک می‌کنم؛ اما چون هنوز آن را با وضوح کافی درک نمی‌کنم تعمداً به خواب می‌روم تا رؤیاهایم آن را با حقیقت و بداهت بیشتری برایم مصور سازند." و بدین‌گونه، آشکارا می‌دانم که هیچ‌چیز از هرآنچه می‌توانم به‌وسیله‌ی تخیل بفهمم به این شناختی که از خودم دارم تعلق ندارد، و لازم است ذهن را متنبه و از این نحوه‌ی درک منصرف ساخت تا خودش بتواند طبیعت‌اش را با تمایز کامل بشناسد.

اما در این صورت من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد. چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، درک می‌کند، تصدیق می‌کند، نفی می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و حس می‌کند. یقیناً تعلق همه‌ی این چیزها به طبیعتِ من ناچیز نیست. اما چرا متعلق به آن نباشند؟ مگر من همان کسی نیستم که اکنون تقریباً در همه چیز شک می‌کند و با این همه بعضی چیزها را می‌فهمد و درک می‌کند و فقط همین‌ها را به‌عنوان موجودات حقیقی تصدیق می‌کند و بقیه را انکار

می‌کند، [همان کسی] که می‌خواهد و مایل است آن‌ها را بیش‌تر بشناسد، نمی‌خواهد فریب بخورد، و چیزهای بسیاری را، گاه حتی بی آن‌که خواسته باشد، تخیل می‌کند، و بسیاری چیزها را هم با واسطه‌ی اندام‌های بدن حس می‌کند؟ آیا در میان همه‌ی این‌ها هیچ‌چیز وجود ندارد که به همان اندازه که "من هستم" و "من وجود دارم" یقینی است، حقیقی باشد، حتی اگر من همیشه در خواب باشم و آن‌کس که به من وجود بخشیده است از همه‌ی هنرش برای فریب من استفاده کند؟ همچنین آیا هیچ‌یک از این صفات هست که بتوان آن را از اندیشه‌ی من متمایز دانست، یا بتوان گفت از خود من جداست؟ زیرا این موضوع که این منم که شک می‌کنم، می‌فهمم و میل دارم به‌خودی خود چنان بدیهی است که در این‌جا نیاز به افزودن چیزی برای توضیح آن نیست. همچنین به‌یقین من قدرت تخیل دارم، زیرا هرچند (همان‌طور که قبلاً فرض کردم) ممکن است چیزهایی که تخیل می‌کنم حقیقت نداشته باشند اما همین قدرت تخیل همواره واقعاً در من وجود دارد، و جزئی از اندیشه‌ی من است. سرانجام، من همانم که حس می‌کند، یعنی بعضی چیزها را از طریق اندام‌های حسی درک می‌کند، زیرا واقعاً نور را می‌بینم، صدا را می‌شنوم، گرما را حس می‌کنم. اما خواهند گفت که این نمودها کاذب‌اند، و من در خوابم. به‌فرض هم که چنین باشد، لااقل کاملاً مسلم است که به‌نظرم می‌آید روشنایی را می‌بینم، صدا را می‌شنوم، و گرما را حس می‌کنم و این دیگر نمی‌تواند کاذب باشد و این به‌درستی همان چیزی است که در من حس‌کردن نام دارد؛ و این دقیقاً هیچ‌چیز دیگری جز اندیشیدن نیست. از این‌جاست که شناساییِ ماهیّت خویش را اندکی روشن‌تر و متمایزتر از پیش آغاز می‌کنم.

مع‌هذا باز هم به نظرم می‌رسد و نمی‌توانم از این اعتقاد خودداری کنم که شناخت من از چیزهای جسمانی که اندیشه صورت‌های آن‌ها را می‌سازد و تحت [تجربه‌ی] حواس قرار می‌گیرند و خود حواس آن‌ها را بررسی می‌کنند از شناختم از این جزء که ابداً تحت تجربه‌ی تخیل قرار نمی‌گیرد بسیار متمایزتر است، هرچند بسیار عجیب است که بگویم من چیزهایی را که وجودشان برایم مشکوک جلوه می‌کند و برای من ناشناخته‌اند و ابداً به من تعلق ندارند از چیزهایی که از حقیقت آن‌ها قانع شده و برای من شناخته‌اند و به طبیعت ویژه‌ی من تعلق دارند، و در یک کلام از خودم، متمایزتر می‌شناسم و درک می‌کنم. اما من این را به‌روشنی می‌بینم؛ ذهن من ولگردی است که از گمراه کردن من لذت می‌برد و هنوز نمی‌تواند تحمل کند که در مرزهای دقیق حقیقت محصور نگاه داشته شود. پس یک‌بار دیگر عنان‌اش را رها کنیم و با دادن همه گونه آزادی به او اجازه دهیم اشیایی را که از خارج بر او ظاهر می‌شوند ملاحظه کند تا اگر سپس خواستیم مهار او را آرام و به‌موقع بکشیم و او را به ملاحظه‌ی وجودش و چیزهایی که در خودش می‌یابد وادار کنیم از آن پس تنظیم و هدایت‌اش آسان‌تر باشد.

بنابراین، اکنون به ملاحظه‌ی چیزهایی بپردازیم که عموماً شناخت‌شان از همه آسان‌تر می‌شود و همچنین گمان می‌رود که با حداکثر تمایز شناخته شده‌اند، یعنی اجسامی که آن‌ها را لمس و مشاهده می‌کنیم؛ البته منظورم اجسام به‌طور کلی نیست، زیرا این مفاهیم کلی معمولاً اندکی مشتبه‌تراند، بلکه یکی از آن‌ها را به‌طور اخص درنظر بگیریم. فی‌المثل این قطعه موم را درنظر بگیریم که تازه از

کندو جدا شده و هنوز شیرینی عسلی که دربرداشته زایل نشده و هنوز چیزی از رایحه‌ی گُل‌هایی را که گرد آورده [که موم از آن‌ها به‌دست آمده] حفظ کرده است؛ رنگ آن، شکل آن، و اندازه‌ی آن معلوم است؛ سفت، سرد و قابل لمس است و اگر به آن ضربه بزنید صدا می‌کند. خلاصه تمام آنچه در شناخت متمایز یک جسم مؤثر است در این موم یافت می‌شود. اما [اگر] در اثنای سخن‌گفتنِ من موم را به آتش نزدیک کنند آنچه از طعم‌اش باقی بود زایل می‌شود، بوی‌اش خارج می‌شود، رنگ‌اش تغییر می‌کند، شکل‌اش را از دست می‌دهد، حجم‌اش بیش‌تر می‌شود، به مایع تبدیل می‌شود، گرم می‌شود و به‌سختی می‌توان به آن دست زد؛ و هرچه به آن بکوبیم دیگر هیچ صدا نمی‌کند. آیا همان موم، پس از این دگرگونی، باقی است؟ باید اعتراف کرد که باقی است؛ هیچ‌کس در آن شکی ندارد و هیچ‌کس به‌نحو دیگری حکم نمی‌کند. بنابراین، آن چیزی که در این قطعه موم با این همه تمایز می‌شناختیم چیست؟ یقیناً نمی‌تواند هیچ‌یک از چیزهایی باشد که من با واسطه‌ی حواس در موم ملاحظه کرده‌ام، زیرا همه‌ی چیزهایی که تحت ذائقه، شامه، باصره، لامسه و سامعه درمی‌آمد تغییر کرده، اما درعین‌حال همان موم باقی مانده است. شاید مطلب به گونه‌ای بوده که اکنون فکر می‌کنم، یعنی این موم نه این شیرینی عسل بوده، نه این رایحه‌ی مطبوع گل‌ها، نه این سفیدی، نه این شکل، نه این صدا، بلکه فقط جسمی بوده که اندکی قبل تحت این صورت‌ها برای من به‌صورت محسوس ظاهر می‌شد و اکنون تحت صورت‌های دیگری به حس درمی‌آید. اما وقتی موم را این‌طور تصور می‌کنم دقیقاً چه چیزی را تخیل می‌کنم؟ موم را به‌دقت درنظر بگیریم و همه‌ی آن چیزهایی را که به موم تعلق ندارد از آن جدا کنیم و ببینیم چه باقی می‌ماند. یقیناً جز چیزی ممتد، نرم و قابل حرکت باقی نمی‌ماند. لیکن نرم و قابل حرکت یعنی چه؟ آیا به این معنی نیست که من تخیل می‌کنم که این موم، که گرد است، می‌تواند به مربع و از مربع به شکل مثلث درآید؟ یقیناً این‌طور نیست زیرا من آن‌را قادر به پذیرفتن بی‌نهایت تغییرات مشابه تصور می‌کنم؛ مع‌هذا من نمی‌توانم این عدم تناهی را به وسیله‌ی تخیلم طی کنم، و نتیجتاً این تصوری که از موم دارم از قوه‌ی تخیل به‌دست نمی‌آید. اما حالا این امتداد چیست؟ آیا آن هم ناشناخته نیست؟ زیرا وقتی موم ذوب شود امتداداش افزایش می‌یابد و اگر به غلیان افتد امتدادش باز هم بیشتر می‌شود و اگر حرارت افزایش یابد امتداداش باز هم اضافه می‌شود؛ و اگر نیاندیشم که حتی همین قطعه‌ی موم که آن را ملاحظه می‌کنم از حیث امتداد قابلیت پذیرش انواع بیش‌تری را دارد که هرگز به خیال من خطور نکرده است ماهیّت موم را با روشنی و مطابق با حقیقت تصور نکرده‌ام. بنابراین، باید بپذیرم که به‌وسیله‌ی تخیل قادر به درک ماهیّت این قطعه موم نیستم و فقط فاهمه‌ی من است که آن را درک می‌کند. من به‌طور اخص از این قطعه‌ی موم صحبت می‌کنم زیرا برای موم به‌طور کلی مطلب باز هم واضح‌تر است. اما این قطعه‌ی مومی که نمی‌تواند جز به‌وسیله‌ی فاهمه یا ذهن درک شود چیست؟ یقیناً همانی است که می‌بینم، لمس می‌کنم، تخیل می‌کنم و بالاخره همانی است که همیشه اعتقاد داشته‌ام از آغاز بوده است. اما نکته‌ای که در این‌جا کاملاً باید به آن توجه داشت این است که ادراکِ آن به‌هیچ‌وجه یک رؤیت یا یک لمس یا یک تخیل نیست و هرگز نبوده است، گرچه

قبلاً چنین به‌نظر آمده است، بلکه فقط یک ابصارِ[1] ذهن بوده است که ممکن است مانند قبل ناقص و مشتبه یا مثل اکنون روشن و متمایز باشد، بسته به این‌که توجه من بیش‌تر یا کم‌تر به چیزهایی که در موم‌اند و از آن‌ها تشکیل شده معطوف باشد.

درعین‌حال وقتی ضعف و تمایل ذهنم را درنظر می‌گیرم که آن را به گونه‌ای نامحسوس به خطا سوق می‌دهد زیاد تعجب نمی‌کنم. زیرا هرچند بدون سخن‌گفتن همه‌ی این‌ها را در خودم ملاحظه می‌کنم اما سخن اغلب مرا از حرکت بازمی‌دارد و من تقریباً از اصطلاحات زبانِ رایج نومید می‌شوم؛ زیرا وقتی موم حاضر باشد می‌گوییم همان موم را می‌بینیم و نمی‌گوییم از این جهت که همان رنگ و همان شکل را دارد "حکم می‌کنیم" که همان موم است. از این‌جا تقریباً می‌خواستم نتیجه بگیرم که موم به‌وسیله‌ی رؤیت چشم شناخته می‌شود نه با اِبصار ذهن به‌تنهایی، اگر تصادفاً از پنجره آدم‌هایی را که در خیابان می‌گذشتند و با دیدن آن‌ها یقیناً می‌گویم آدم‌ها را می‌بینم، همان‌طور که می‌گویم موم را می‌بینم، مشاهده نمی‌کردم؛ با این حال من از این پنجره چه چیزی جز کلاه‌ها و پالتوهایی را مشاهده می‌کنم که ممکن است ماشین‌های مصنوعی را که فقط با فنر حرکت می‌کنند بپوشانند؟ اما من حکم می‌کنم که آن‌ها آدم هستند، و بدین‌ترتیب چیزی را که گمان می‌کردم با چشم می‌بینم فقط به‌وسیله‌ی قوه‌ی حکم‌کردن، که در ذهن من قرار دارد، درک می‌کنم.

کسی که می‌کوشد شناخت‌اش را به فراسوی معرفت عامه ارتقا دهد باید از این‌که از قوالب محاوره‌ای که عوام ابداع کرده است فرصتی برای شک‌کردن به چنگ آورد شرمگین باشد؛ من ترجیح می‌دهم از این حد فراتر روم و ببینم آیا وقتی برای نخستین بار موم را مشاهده کردم و پنداشتم آن را به‌وسیله‌ی حواس خارجی، یا دست‌کم به‌وسیله‌ی حس مشترک ـ این‌طور که آن را می‌نامند ـ یعنی به‌وسیله‌ی قوه‌ی مخیله می‌شناسم تصورم از ماهیّت آن بدیهی‌تر و کامل‌تر بود یا اکنون که با دقت بیش‌تری بررسی کرده‌ام که موم چیست و به چه نحو می‌تواند شناخته شود. مسلماً شک در این باره مضحک خواهد بود، زیرا چه چیزی در آن ادراک نخستین وجود داشت که متمایز بود؟ چه چیزی در آن وجود داشت که به‌نظر نمی‌رسید بتواند به همان‌گونه به‌وسیله‌ی کم‌ترین حیوانات حس شود؟ اما وقتی که من میان موم و صورت‌های خارجی‌اش فرق می‌گذارم و آن را چنان عریان لحاظ می‌کنم که گویی پوشش‌هایش را از آن برگرفته‌ام، اگرچه ممکن است باز هم خطایی در حکم من باشد، اما بدون یک ذهن انسانی نمی‌توانم آن را بدین‌گونه تصور کنم.

اما سرانجام درباره‌ی این ذهن، یعنی درباره‌ی خودم چه خواهم گفت؟ زیرا تاکنون در خودم چیزی جز ذهن را نپذیرفته‌ام. چطور! آیا من که به‌نظر می‌رسد با این همه وضوح و تمایز این قطعه موم را می‌بینم خودم را، نه فقط با حقیقت و یقین بسیار بیش‌تر، بلکه همچنین با تمایز و وضوح بسیار افزون‌تر نمی‌شناسم؟ زیرا اگر حکم کنم که موم هست یا موجود است زیرا آن را می‌بینم یقیناً با بداهت بیش‌تری نتیجه می‌شود که خود من، چون موم را می‌بینم، هستم یا وجود دارم: زیرا ممکن است آنچه می‌بینم واقعاً

---

۱. inspection، مراقبه، شهود

موم نباشد، همچنین ممکن است من چشمی برای مشاهده‌ی چیزی نداشته باشم؛ اما ممکن نیست وقتی که آن را می‌بینم، یا وقتی فکر می‌کنم می‌بینم (ابداً فرقی نمی‌کند) منی که فکر می‌کنم چیزی نباشم. همین‌طور هم اگر حکم کنم که موم وجود دارد زیرا آن را لمس می‌کنم باز هم همان نتیجه حاصل خواهد شد، یعنی من هستم؛ و اگر حکم کنم که موم وجود دارد زیرا تخیلم یا هر علت دیگری مرا نسبت به وجود آن متقاعد می‌کند باز هم به همان نتیجه خواهم رسید. و آنچه در این‌جا درباره‌ی موم ملاحظه کردم درباره‌ی هر چیز دیگری که نسبت به من خارجی است و در بیرون از من یافت می‌شود صدق می‌کند. و به‌علاوه، اگر مفهوم موم یا ادراک آن، پس از این‌که نه‌فقط باصره یا لامسه بلکه بسیاری علل دیگر آن را برای من آشکارتر کردند، به‌نظرم واضح‌تر و متمایزتر آمد باید اعتراف کنم که اکنون خودم را با بداهت، تمایز و وضوح بسیار بیش‌تری می‌شناسم، زیرا همه‌ی دلایلی که در شناخت و درک طبیعت موم، یا هر جسم دیگری، به‌کار می‌آید طبیعتِ ذهن مرا به‌مراتب بهتر اثبات می‌کند؛ علاوه بر این آن‌قدر چیزهای دیگر در خود ذهن وجود دارد که می‌تواند به روشن‌شدن طبیعت آن کمک کند که صفات وابسته به جسم، نظیر صفاتی که به آن‌ها اشاره شد، تقریباً درخور اعتنا نیست.

اما سرانجام اکنون به‌طور نامحسوس به جایی که می‌خواستم بازگشته‌ام؛ زیرا چون اکنون برایم آشکار است که حتی اجسام به‌راستی به‌وسیله‌ی حواس یا به‌وسیله‌ی قوه‌ی تخیل شناخته نمی‌شوند بلکه فقط به وسیله‌ی فاهمه شناخته می‌شوند، و نه به این دلیل که مشاهده یا لمس می‌شوند بلکه فقط به این دلیل که به‌وسیله‌ی اندیشه فهمیده یا به‌خوبی درک می‌شوند شناخته شده‌اند، به‌روشنی می‌بینیم که هیچ‌چیز دیگری وجود ندارد که شناخت‌اش برای من از شناخت ذهن خودم آسان‌تر باشد. اما چون رهایی فوری از عقیده‌ای که از دیرباز به آن خو کرده‌ام دشوار است بهتر است در این‌جا اندکی توقف کنم تا با تأمل طولانی این شناخت جدید را ژرف‌تر در خاطرم مندرج نمایم.

فصل دوم

گفتار درباره‌ی علوم و هنرها*

ژان-ژاک روسو **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

ژان-ژاک روسو (۷۸-۱۷۱۲)، در میان روشنفکران قرن هجدهم عملاً تنها و نخستین ناقد بزرگ ایمان جدید روشنگری به علم و ترقی بود. در شهر محبوبش، ژنو، زاده شد، و زندگیِ عاطفیِ پیچیده و پرآشوبی داشت. روسو در دنیایی که محدوده‌های ملی درنوردیده می‌شد معذب بود زیرا به عقیده‌ی او خودْبودنِ حقیقی را ناممکن می‌ساخت. او شهرتش را در ۱۷۵۰ با مقاله‌ای که در اینجا برگزیده شده است تثبیت کرد؛ به عقیده‌ی او آموزش مدرن نه‌فقط اخلاقیاتِ بشر را بهبود نمی‌بخشد بلکه به آن آسیب می‌رساند. او در کتابی که بعداً به رشته‌ی تحریر درآورد، یعنی در گفتار درباره‌ی منشأ نابرابری میان انسان‌ها (۱۷۵۴) علاقه‌اش را به برابری اجتماعی آشکار ساخت، پیشاپیش طرحی ارائه کرد که بعدها در دیدگاه‌های مارکس پی گرفته شد و روی‌هم‌رفته فرهنگ مدرن را محکوم می‌کرد. ولتر او را با نوشتن سطور زیر تنبیه کرد: «هرگز هیچ‌کس همچون شما در کوشش برای بازگرداندن ما به حالت توحش خوش‌ذوق نبوده است: با خواندن کتاب شما انسان دلش می‌خواهد روی چهاردست‌وپا راه برود. با این حال چون من قریب به شصت‌سال است که این عادت را ترک کرده‌ام متأسفانه احساس می‌کنم که اکتساب مجدد آن برایم غیرممکن است.» البته، علی‌رغم طنز ولتر، روسو هرگز بازگشت عملی به زندگی بَدَوی را تبلیغ نمی‌کرد، بلکه شیوه‌ی مساوات‌خواهانه‌ی جدیدی از زندگی را جست‌وجو می‌کرد که در متن عصر مدرن همان‌قدر اصیل باشد که زندگیِ بَدَوی در متن خودش اصیل بود.

ما با ظاهر نیک فریب خورده‌ایم[1]

آیا احیای علوم و هنرها به تلطیف اخلاقیات کمک کرده است یا به انحطاط آنها؟ این مطلبی است که باید بررسی شود. در این سؤال من باید کدام جانب را بگیرم؟ آقایان، جانبی را که شایسته‌ی مرد شرافتمندی است که هیچ نمی‌داند و این را کسر شأن خود تلقی نمی‌کند.

---

* متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Completes*, Eds, Seuil, 1967–1971, Paris.

1. Horace, *On the Art of Poetry*, v. 25.

احساس می‌کنم تطبیق آنچه باید بگویم با محکمه‌ای که در مقابل آن ظاهر می‌شوم دشوار است. چگونه جرأت می‌کنم علوم را در برابر یکی از فرهیخته‌ترین انجمن‌های اروپا نکوهش کنم، از جهل در یک آکادمی مشهور ستایش کنم و تحقیر نسبت به مطالعه را با احترام نسبت به دانشمندان حقیقی آشتی دهم. من این تعارضات را دیده‌ام اما به‌هیچ‌وجه بر اثر آن‌ها مأیوس نشده‌ام. به خود می‌گفتم: من با علم بدرفتاری نمی‌کنم، من از فضیلت در پیشگاه صاحبان فضیلت دفاع می‌کنم. درستکاری برای نیکمردان عزیزتر است تا فضل برای فاضلان. پس از چه باید بترسم؟ از روشن‌اندیشی مجمعی که به من گوش فرامی‌دهد؟ درست است؛ اما از بابت رسایی کلام نه از جهت احساسِ سخنگو. حاکمانِ باانصاف هرگز در محکوم‌کردن خویش در مباحثات مشکوک درنگ نکرده‌اند؛ و سودمندترین موضع برای آرمانی عادلانه همانا دفاع از خویشتن است در مقابل حریفی شایسته و روشن‌بین که داورِ آرمان خویش باشد.

به این انگیزه که به من جرأت می‌بخشد، انگیزه‌ی دیگری پیوسته است که مرا مصمم می‌سازد، و آن این‌که در جانبداری از حقیقت، موافق با پرتو طبیعی خودم، صرف‌نظر از موفقیت‌ام، جایزه‌ای است که نمی‌تواند نصیب‌ام نشود؛ این جایزه را در اعماق قلبم خواهم یافت.

منظره‌ی زیبا و باشکوهی است مشاهده‌ی انسان که چگونه با تلاش‌های خود به‌نوعی از هیچ پدیدار می‌شود؛ در پرتو خردش تیرگی‌ای راکه طبیعت او را در آن پیچیده است می‌زداید؛ از خود فراتر می‌رود؛ به مدد ذهن‌اش در اقالیم آسمان اوج می‌گیرد؛ همانند خورشید با گام‌های غول‌آسا گستره‌ی پهناور عالم را درمی‌نوردد، و از همه عظیم‌تر و دشوارتر، به درون خود بازمی‌گردد تا انسان را مطالعه کند و طبیعت او را، وظایف او را و غایت‌اش را بشناسد. همه‌ی این شگفتی‌ها فقط چند نسل است که احیا شده است.

اروپا به بربریت اعصار نخستین بازگشته بود. همین چند قرن پیش بود که مردمان این بخش از جهان، آنان که امروزه از چنین زندگی مُنَوَّری برخوردارند، در وضعیتی بدتر از جهالت می‌زیستند. بعضی یاوه‌های وصف‌ناپذیر علمی، حتی قابل تحقیرتر از جهالت، نام معرفت را غصب کرده و مانعی تقریباً غلبه‌ناپذیر بر سر راه بازگشت آن ایجاد کرده بودند. انقلابی لازم بود تا انسان‌ها را به عقل سلیم برگرداند؛ این انقلاب سرانجام از غیرمنتظره‌ترین جانبِ فرا رسید. مسلمانِ ابله، آفت همیشگی ادبیات، سبب شد آن‌ها از نو در ما متولد شوند. سقوط تاج و تخت قسطنطنیه[1] بقایای یونان قدیم را به ایتالیا آورد. فرانسه به‌نوبه‌ی خود از این غنایم گرانبها ثروتمند شد. دیری نگذشت که علوم به‌دنبال ادبیات از راه رسیدند. هنر نوشتن با هنر اندیشیدن پیوند یافت ـ زنجیره‌ای از حوادث که چه‌بسا عجیب جلوه کند، اما شاید فقط زیاده از حد طبیعی است. و سود عمده‌ی تجارت با 'موزها'[2] کم‌کم احساس می‌شد، یعنی اجتماعی‌ترکردن بیش‌تر مردم با القای لذتِ خوشایند یکدیگر واقع‌شدن با کارهایی که درخور تأیید متقابل آن‌هاست.

---

۱. پایتخت امپراتوری بیزانس (قبلاً روم شرقی) در سال ۱۴۵۳ به‌دست ترکان سقوط کرد.

۲. Muses، الهه‌های هنر.ـم. ف.

ذهن، همانند بدن، نیازهایی دارد. نیازهای بدن شالوده‌های جامعه‌اند، نیازهای ذهن جامعه را خوشایند می‌کنند. درحالی‌که حکومت و قوانین مراقبِ امنیت و رفاهِ انسان‌هایِ انجمن‌کرده اند، علوم، ادبیات و هنرها، با خودکامگیِ کم‌تر و شاید با اقتدار بیش‌تر، حلقه‌های گل بر زنجیرهای آهنینی که بر انسان‌ها سنگینی می‌کنند می‌گسترانند، آن حس اصیل آزادی را که گویی به‌خاطر آن زاده شده‌اند در آنان خاموش می‌کنند، وادارشان می‌کنند بردگی خود را دوست بدارند و از آن‌ها چیزی می‌سازند که مردمان متمدن نامیده می‌شود. نیاز، تاج و تخت‌ها را برافراشته است، علوم و هنرها آن‌ها را استوار کرده‌اند. ای قدرت‌های زمینی، استعدادها را دوست بدارید و از پرورندگان آن‌ها حمایت کنید![۱] ای مردمان متمدن، آن‌ها را پرورش دهید! ای بردگانِ خوشبخت، شما این ذائقه‌ی لطیف و پالوده را که به آن افتخار می‌کنید؛ آن لطافت شخصیّت و آن نزاکت و آداب‌دانی را که مراوده میان شما را چنین صمیمانه و آسان می‌کند؛ در یک کلام، نمودهای همه‌ی فضایل، بی‌بهره‌مندی از آن‌ها را، به آن‌ها مدیون‌اید. به‌وسیله‌ی این‌گونه مدنیّت، که هرچه کم‌تر خودنمایی کند مقبول‌تر است، آتن و روم، زمانی، در روزهای عظمت و شکوه‌شان که بسیار مورد ستایش بودند، متمایز شدند. بدون شک به‌وسیله‌ی همان مدنیّت است که قرن ما و ملت ما از همه‌ی زمان‌ها و از همه‌ی مردمان پیشی خواهد گرفت. لحنی فلسفی بدون فضل‌فروشی، رفتارهایی طبیعی اما دلسوزانه، که همان‌قدر از خامی 'توتنی'[۱] به‌دور است که از ادا و اطوار ایتالیایی، این‌ها ثمرات ذوقی هستند که بر اثر آموزش اکتساب و در مراوده‌ی اجتماعی کامل شده است.

اگر ظواهر همیشه تصویر تمایلات قلبی بود، اگر نجابت فضیلت بود، اگر دستورات ما به‌عنوان قواعد راهنمای‌مان به‌کار می‌رفت، اگر فلسفه‌ی حقیقی از عنوانِ فیلسوف جدایی‌ناپذیر بود، زندگی در میان ما چقدر شیرین بود! اما این همه صفت بسیار به‌ندرت همراه با هم یافت می‌شوند، و فضیلت ندرتاً با چنین شکوه عظیمی پیش می‌رود. زیورهای گران‌قیمت بر مردی ثروتمند دلالت می‌کند، و آراستگی بر مردی صاحب‌ذوق. انسانِ تندرست و نیرومند با نشانه‌های دیگری شناخته می‌شود. در جامعه‌ی پشمینه‌ی کارگر مزرعه و نه در زیرجامه‌ی زربفت درباریان است که نیرو و قدرتِ جسم یافت می‌شود. زیور به همین اندازه نیز با فضیلت که نیرو و قوت جان است بیگانه است. مردِ نیک ورزشکاری است که از برهنه رقابت‌کردن لذت می‌برد. او همه‌ی آن زیورهای سخیفی را که مزاحم استفاده از نیروهایش خواهد بود و اغلبِ آن‌ها جز برای پنهان‌داشتن نقصی ابداع نشده‌اند خوار می‌شمارد.

پیش از آن‌که هنر رفتار ما را شکل دهد و به عواطف ما سخن‌گفتن با زبانی تصنعی و متظاهرانه را بیاموزد عادات ما خام اما طبیعی بودند و تفاوت در رفتار ما در نخستین نگاه تفاوت در شخصیت را اعلام می‌کرد. طبیعت انسان در اصل نیکوتر نبود، اما انسان‌ها امنیّت خود را در سهولتِ راه‌یابی متقابل به یکدیگر می‌دیدند، و این امتیاز که ما دیگر قدرش را احساس نمی‌کنیم آن‌ها را از رذایل بسیار محافظت می‌کرد.

---

۱. Teutonic، زبان و نژاد قدیم آلمان.ـ م. ف.

امروزه که پژوهش‌های موشکافانه‌تر و ذائقه‌ای لطیف‌تر هنر خوش‌آمدن را به اصول ثابتی تبدیل کرده‌اند در خلقیات ما یکنواختیِ سخیف و فریبنده‌ای حکومت می‌کند و به‌نظر می‌رسد همه‌ی ارواح در قالبی واحد ریخته شده‌اند. نزاکت بی‌وقفه تقاضاهایش را مطرح می‌کند، و آداب‌دانی فرمان می‌دهد؛ مردم بی‌وقفه از امور رایج متعارف و نه از نبوغ خود پیروی می‌کنند؛ دیگر جرأت نمی‌کنند همان بنمایند که هستند؛ و در این اجبار دائمی، انسان‌های تشکیل‌دهنده‌ی گله‌ای که جامعه نامیده می‌شود اگر در شرایط یکسانی قرار گیرند همگی عمل واحدی انجام می‌دهند مگر این‌که انگیزه‌های قوی‌تری مانع آن‌ها شود. پس هرگز نمی‌توانیم بدانیم با چه کسی سروکار داریم؛ بنابراین برای شناخت دوست باید منتظر تنگناها بمانیم، یعنی منتظر وقتی که دیگر خیلی دیر است. زیرا برای همین شرایط است که شناختن او اساسی است.

چه انبوهی از رذایل که ملتزم این بی‌اعتمادی نیستند! دیگر اثری از دوستی‌های صادقانه، احترام‌های واقعی و اعتمادهای مستحکم نیست. سوءظن‌ها، بدگمانی‌ها، ترس‌ها، سردی‌ها، احتیاط‌ها، نفرت‌ها و خیانت بی‌وقفه خود را زیر این نقاب متحدالشکل و ریاییِ ادب، زیر این مدنیّت مورد ستایش، که ما آن‌ها را مدیون روشنگری قرن خویشیم، پنهان می‌کنند. دیگر با سوگندها به‌نام خدای عالم بی‌حرمتی نمی‌کنند، بلکه با کفر به آن اهانت می‌کنند بی آن‌که گوش‌های حساس ما از آن آزرده شوند. هیچ‌کس از شایستگی‌های خود ستایش نمی‌کند بلکه شایستگی‌های دیگران را خوار می‌کند. هیچ‌کس با درشتی به دشمن خود ناسزا نمی‌گوید بلکه با مهارت به او افترا می‌زند. کینه‌های ملی فرو می‌نشینند اما عشق به میهن نیز خاموش می‌شود. پیرهونیسم[1] خطرناکی جانشین جهلِ مورد تحقیر می‌شود. بعضی زیاده‌روی‌ها ممنوع و بعضی رذایل تقبیح می‌شوند، اما بقیه با نام فضیلت مشاطه می‌شوند. یا باید آن‌ها را داشت یا به آن‌ها تظاهر کرد. بگذارید هرکس که می‌خواهد از متانت خردمندان زمانه ستایش کند. اما من در آن فقط تلطیف زیاده‌روی را مشاهده می‌کنم که همان‌قدر شایسته‌ی ستایش من است که سادگی تصنعی آن‌ها.[۲]

این است آن لطافتی که خلق‌وخوی ما کسب کرده است؛ بدین‌گونه است که ما به مردمان آراسته تبدیل شده‌ایم. برعهده‌ی ادبیات، علوم و هنرهاست تا سهم خود را در چنین دستاورد نجات‌بخشی مطالبه کنند. من فقط اندیشه‌ی کوچکی را اضافه می‌کنم و آن این است که اگر مردی ساکن سرزمینی دوردست که درصدد است تصوری از خلق و خوی اروپایی برپایه‌ی وضعیت علوم در بین ما، کمال هنرهای ما، دلپذیری نمایش‌های ما، ادب رفتارهای ما، نرمی گفتارهای ما، تظاهر دائمی ما به حسن نیت، و این رقابت سرسام‌آور آدم‌ها از هر سنّ و طبقه که گویی از سپیده‌ی سحر تا غروب خورشید با شتاب در پی خدمت به یکدیگراند به‌دست آورد، به‌عقیده‌ی من خلق‌وخوی ما را دقیقاً خلاف آنچه هست خواهد پنداشت.

---

۱. Pyrrhonism، مکتبی قدیمی از فلاسفه‌ی شکاک.

هرجا معلولی نباشد علتی را نیز نمی‌توان جست‌وجو کرد: اما در این‌جا معلول مسلم است، یعنی تباهیِ واقعی؛ و ارواح ما به همان اندازه که علوم ما و هنرهای ما به‌سوی کمال پیش رفته‌اند فاسد شده‌اند. خواهند گفت که این مصیبت مخصوص عصر ماست؟ خیر آقایان، شرور حاصل از کنجکاوی بیهوده‌ی ما به قدمت عالَم‌اند. جزرومدّ روزمره‌ی آب‌های اقیانوس، آن‌قدر که سرنوشت خلقیات و درستکاری ما تابع پیشرفت علوم و هنرهاست، تابع حرکت اختری که شب‌هنگام بر ما پرتو می‌افشاند نیست. دیده‌ایم که هرچه انوار علوم و هنرها در افق ما بیش‌تر طلوع کند فضیلت بیش‌تر می‌گریزد، و همین پدیده در همه‌ی عصرها و در همه‌ی زمان‌ها مشاهده می‌شود.

مصر، این نخستین مدرسه‌ی عالَم، این اقلیم حاصل‌خیز زیر آسمانی فلزی، این سرزمین مشهور را که سسوستریس[1] زمانی برای تسخیر جهان از آن به‌راه افتاد بنگرید. مصر به مادر فلسفه و هنرهای زیبا تبدیل شد، و دیری نپایید که به‌دست کمبوجیه، سپس به‌دست یونانیان، رومی‌ها، عرب‌ها و سرانجام ترک‌ها فتح شد.

به یونان بنگرید که زمانی سرشار بود از قهرمانانی که دوبار بر آسیا، یک‌بار در تروا و یک‌بار در سرزمین خودشان، غلبه کردند. ادبیاتِ نوپا هنوز به‌هیچ‌وجه در قلب ساکنان آن تباهی به‌بار نیاورده بود، اما پیشرفتِ هنرها، از هم‌گسیختگیِ اخلاقیات و یوغ مقدونیان پی‌درپی فرا رسید؛ و یونانِ همیشه‌دانشمند، همیشه شهوت‌ران و همیشه برده، دیگر در انقلابات‌اش چیزی جز تعویض اربابان را تجربه نکرد. همه‌ی فصاحت دموستنس[2] هرگز نتوانست جسمی را که تجمل و هنرها درمانده‌اش کرده بود احیا کند.

در زمان اِنیوس‌ها و ترانس‌ها[3] بود که روم، که به‌دست چوپانی تأسیس شد و با کار زحمتکشان نامور گردید، رو به انحطاط نهاد. اما پس از اویدها[4]، کاتول‌ها[5]، مارسیال‌ها[6] و خیلِ عظیم نویسندگان وقیحی که حتی نام‌بردن از آن‌ها شرم را برمی‌انگیزد، روم که پیش از آن معبد فضیلت بود تماشاخانه‌ی جنایت، ننگِ ملت‌ها و بازیچه‌ی بربرها شد. این پایتختِ جهان سرانجام به زیر همان یوغی درآمد که خود بر گرده‌ی خلق‌های بی‌شمار نهاده بود، و روز سقوط‌اش روز قبل از روزی بود که به یکی از شهروندان‌اش لقبِ داورِ ذوق[7] عطا کرده بودند.

چه بگوییم از آن "مادرْشهرِ" امپراتوری شرقی، که به برکت موقعیت‌اش به‌نظر می‌رسید باید پایتخت کل جهان باشد، آن پناهگاه علوم و هنرهایی که از بقیه‌ی اروپا ــ چه‌بسا بیش‌تر بر اثر حکمت تا بر اثر

---

۱. Sesostris، فرعونی افسانه‌ای.

۲. Demosthenes (۳۲۲ـ۳۸۴ ق. م)، خطیب آتنی.ـم. ف.

۳. Quintus Ennius (۲۳۹ــ حـ. ۱۷۰ ق. م)، پدر شعر رومی و Publius Terentius Afer (حـ. ۱۹۰ــ۱۵۹ ق. م)، نمایشنامه‌نویس رومی.

۴. Publius Ovidus Naso (۴۳ ق. م ـ ۱۸ م)، یکی از بزرگترین نویسندگان روم.

۵. Caius Valerius Catullus (حـ. ۸۴ـ۵۴ ق. م)، شاعر غِنائی مشهور روم.

۶. Marcus Valerius Martialis (حـ. ۴۰ـ۱۴۰ م)، هجوپرداز رومی.

۷. Petronius (فتـ. ۶۶م)، این عنوان را از نرون دریافت کرد.

بربریت ـ بدان تبعید می‌شدند؟ شرم‌آورترین عیاشی‌ها و فسادها، سیاه‌ترین خیانت‌ها، قتل‌ها و مسموم‌کردن‌ها، رقابت هولناک‌ترین جنایت‌ها، این است آنچه تاروپود تاریخ قسطنطنیه را می‌سازد؛ این است آن سرچشمه‌ی نابی که انوار روشنگری که قرن ما بدان مباهات می‌کند از آن بر ما تابیده است.

اما چرا در اعصار دور دلایل حقیقتی را جست‌وجو کنیم که درمقابل چشم خود شواهدی از آن موجود داریم؟ در آسیا سرزمین پهناوری وجود دارد که در آن ادیبان برجسته به عالی‌ترین مقامات دولتی می‌رسند. اگر علوم اخلاقیات را تلطیف و پالوده می‌کرد، اگر به انسان‌ها می‌آموخت که خون‌شان را در راه میهن بریزند، اگر شهامت را برمی‌انگیخت، مردم چین باید خردمند، آزاد و شکست‌ناپذیر بودند. اما چون هیچ رذیلتی نیست که بر آن‌ها حاکم نباشد و هیچ جنایتی نیست که با آن آشنا نباشند، اگرنه روشن‌بینی وزیران، نه به اصطلاح حکمت قوانین و نه کثرت ساکنان این امپراتوری پهناور، نتوانست آن را از یوغ تاتارها مصون بدارد، این همه دانشمند چه سودی برای آن داشت؟ چه ثمری از انبوه افتخارات آن‌ها حاصل می‌شد؟ آیا پر از بردگان و بدکاران نبود؟

در مقابل این تصاویر، تصویر خلقیات شمار اندکی از مردمانی را قرار دهیم که مصون از این مسمومیت [ناشی از] شناخت‌های بیهوده، به لطف فضایل‌شان سعادت خویش و الگویی برای سایر ملل را تحقق بخشیدند. پارسیانِ نخستین چنین بودند؛ ملتی یکتا که مردمان نزد آنان فضیلت را می‌آموختند آن‌گونه که نزد ما دانش را فرا می‌گیرند؛ ملتی که آسیا را با چنان سهولتی مطیع ساخت، و یگانه ملتی بود که این افتخار را یافت که تاریخ نهادهایش به داستانی فلسفی تبدیل شود.[1] چنین بودند سکاها[2] که آن ستایش‌های باشکوه از آنان برای ما باقی مانده است. چنین بودند ژرمن‌ها، که خامه‌ای خسته از ترسیم جنایات و سفاکی‌های خلقی دانش‌آموخته، ثروتمند و شهوت‌ران، در توصیف سادگی، معصومیت و فضایل آن‌ها تسلا می‌یافت. و چنین بوده است خود روم، در زمان فقر و نادانی‌اش. و سرانجام آن ملتِ روستایی[3] نیز تا زمان ما خود را چنین نمایانده است ـ ملتی مورد ستایش برای شجاعت‌اش که غَدَر زمانه قادر به غلبه بر آن نبود، و برای ایمان‌اش که سرمشق، قدرت فاسدکردن‌اش را نداشت.[۳]

از سر بلاهت نیست که اینان ممارست در امور دیگری را بر ورزش‌های روحی ترجیح داده‌اند. آنان غافل نبودند که در سرزمین‌های دیگر انسان‌های کاهل عمرشان را در مناقشه بر سر خیر اعلیٰ، بر سر فضیلت و رذیلت تلف می‌کردند و احتجاج‌کنندگان مغرور، با ستایش وافر از خویش، سایر انسان‌ها را فی‌الجمله با نام تحقیرآمیز بَربَر می‌خواندند؛ اما آن‌ها خلق‌وخوی اینان را درنظر گرفته و آموخته‌اند که تعالیم‌شان را خوار بشمارند.[۴]

آیا می‌توانم فراموش کنم که در قلب یونان بود که شهری همان‌قدر مشهور برای جهل سعادتمندانه‌اش که برای خردمندانه بودن قوانین‌اش سربرافراشت؛ این جمهوریِ نیمه‌خدایان و نه انسان‌ها، که فضایل‌شان این‌گونه برتر از بشر جلوه می‌کرد. ای اسپارت! ای اسباب خجلت جاودانِ تعالیم

---

۱. احتمالاً گزنفون (۴۳۰ـ۳۵۴ ق. م)، **تعالیم کورش**.
۲. Scythians، از اقوام آسیای مرکزی.ـم. ف.
۳. احتمالاً سویس.ـم. ف.

بیهوده! درحالی‌که رذایل تحت هدایت هنرهای زیبا دسته‌جمعی به آتن وارد می‌شدند، درحالی‌که در آنجا خودکامه‌ای با چنان دقتی آثار سلطان شاعران راگرد می‌آورد،[1] تو هنرها و هنرمندان، دانش و دانشمندان را از دیوارهایت راندی!

رویدادها بر این تفاوت شهادت دادند. آتن به اقامتگاه نزاکت و حسن ذوق، به کشور خطیبان و فیلسوفان تبدیل شد. شکوهِ ابنیه با شکوهِ سخن برابری می‌کرد: در همه سو مرمرها و پارچه‌هایی به‌چشم می‌خورد که با دستان ماهرترین استادان جان گرفته بود. از آتن است که این آثار شگفت‌انگیز، که در همه‌ی اعصار منحط همچون الگو به کار می‌روند، نشأت گرفته است. تصویر لاکه‌دمون[2] درخشش کم‌تری دارد. مردمان دیگر می‌گفتند "در آنجا انسان‌ها با فضیلت متولّد می‌شوند؛ حتی هوای آن سرزمین گویی فضیلت القا می‌کند." از ساکنان آن جز خاطره‌ی اعمال قهرمانانه‌شان برای ما چیزی باقی نمانده است. چنین یادگارهایی آیا از مرمرهای عجیبی که آتن برای ما باقی گذاشته است کم‌ارزش‌ترند.

راست است که معدودی از خردمندان در مقابل آن سیلاب فراگیر پایداری کردند و خود را در سکونتگاه 'موزها' از رذایل دور نگاه داشتند. اما به داوری نخستین و بینواترین آن‌ها درباره‌ی دانشمندان و هنرمندان زمان‌اش گوش فرادهید؛ او می‌گوید: «من شاعران را آزموده‌ام و آن‌ها را کسانی می‌دانم که قریحه‌شان بر آن‌ها و بر کسان دیگری که مدعی خردمندی‌اند، یا خردمند دانسته می‌شوند، اما اصلاً چنین نیستند، تأثیر می‌گذارد.»

سقراط ادامه می‌دهد: «از شاعران به سراغ هنرمندان رفتم. هیچ‌کس کم‌تر از من درباره‌ی هنر نمی‌دانست؛ هیچ‌کس بیش از من مطمئن نبود که هنرمندان از نوعی رازهای به‌غایت ظریف برخوردارند. با این حال متوجه شدم که وضع آن‌ها بهتر از شاعران نیست و هردو از پیشداوری واحدی رنج می‌برند. چون ماهرترین آن‌ها در حرفه‌ی خود برتری می‌یابند خود را خردمندترین مردم می‌پندارند. این خودبینی، به دیده‌ی من، دانش آن‌ها را به‌کلی تباه کرده است. به گونه‌ای که وقتی خودم را به‌جای پیشگو گذاشتم و از خودم پرسیدم بیش‌تر دوست دارم چه باشم، آنچه خودم هستم یا آنچه آن‌ها هستند، چیزی را بدانم که آن‌ها آموخته‌اند، یا بدانم که هیچ نمی‌دانم، به خودم و به خدا پاسخ دادم: می‌خواهم همان که هستم باقی بمانم.

«هیچ‌کدام از ما ـ نه سوفیست‌ها، نه شاعران، نه خطیبان، نه هنرمندان، نه من ـ نمی‌دانیم حقیقی، خوب و زیبا چیست. اما میان ما این فرق وجود دارد که گرچه این آدم‌ها هیچ‌چیز نمی‌دانند همگی تصور می‌کنند چیزی می‌دانند، درحالی‌که من اگر چیزی نمی‌دانم لااقل درباره‌ی آن شکی ندارم. به گونه‌ای که همه‌ی آن برتری در خرد که پیشگو به من عطا کرده است در این خلاصه می‌شود که به‌خوبی متقاعد شده‌ام که نسبت به چیزی که نمی‌دانم جاهلم.»[3]

---

۱. Pisistratus (ح. ۶۰۵ـ۵۲۷ ق. م)، احتمالاً بر جمع‌آوری آثار هومر نظارت داشت.

۲. Lacédémone، اسپارت. ـ م. ف.

۳. **دفاعیه‌ی سقراط**، اثر افلاطون، نقل از ترجمه‌ی آزاد دیدرو. ـ م. ف.

پس اینک خردمندترینِ آدمیان به داوری خدایان، و دانشمندترینِ آتنیان به عقیده‌ی کل یونان، یعنی سقراط است که به ستایش جهل می‌پردازند! آیا گمان می‌کنیم اگر سقراط دوباره در میان ما متولد می‌شد دانشمندان ما و هنرمندان ما عقیده‌اش را عوض می‌کردند؟ خیر آقایان، این انسان درستکار به تحقیر دانش‌های بیهوده‌ی ما ادامه می‌داد؛ ابداً به فربه‌شدن این انبوه عظیم کتاب‌ها که ما را با آن‌ها از هرسو غرق می‌کنند کمک نمی‌کرد، و همان‌طور که نشان داد یگانه دستورالعملی که برای مریدان خود و نوادگان ما باقی می‌گذاشت چیزی جز سرمشق و خاطره‌ی فضیلت‌اش نبود. تعلیم انسان‌ها بدین‌گونه والاست.

سقراط در آتن آغاز کرد، کاتو[1]یِ کهنسال در روم به طغیان علیه این یونانیان متصنع و زیرک که فضیلت را اغوا و شهامت همشهریان‌اش را سست می‌کردند ادامه داد. اما علوم، هنرها و دیالکتیک هنوز غالب بود: روم لبریز از فیلسوفان و خطیبان بود؛ مردم انضباط نظامی را نادیده گرفتند، کشاورزی را خوار شمردند، به فرقه‌ها درآمدند و میهن را فراموش کردند. نام‌های مقدسِ آزادی، ازخودگذشتگی، و اطاعت از قوانین را با نام‌های اپیکور، زنون و آرسزیلوس[2] جایگزین کردند. فیلسوفان خود آن‌ها می‌گفتند، «از زمانی که دانشمندان در میان ما پیدا شده‌اند آدم‌های خوب ناپدید شده‌اند.»[3] تا آن زمان رومیان به عمل مطابق بافضیلت راضی بودند؛ اما همین‌که مطالعه‌ی آن را شروع کردند همه‌چیز از دست رفت.

ای فابریسیوس![4] اگر از بختِ بد دوباره زنده می‌شدی و چهره‌ی پرتکبر رومی را می‌دیدی که به دست تو نجات یافت و نام گرامی‌ات آن را بیش از همه‌ی فتوحات‌اش نامور کرد روح بزرگ‌ات چه می‌اندیشید؟ می‌گفتی ”ای خدایان! بر سر آن سقف‌های کاهگلی و کلبه‌های روستایی که قبلاً زیستگاه اعتدال و فضیلت بود چه آمد؟ کدام شکوه منحوس جانشین سادگی رومیان شد؟ این زبان بیگانه چیست؟ این خلق‌وخوهای زن‌صفتانه چیستند؟ این مجسمه‌ها، این تابلوها، این بناها چیست؟ دیوانگان! چه کرده‌اید؟ شما ای اربابان ملت‌ها، خود را بردگان آدم‌های سخیف و سبکسری ساخته‌اید که بر آن‌ها غلبه کرده‌اید! خطیبان بر شما حکومت می‌کنند! آیا برای ثروتمندکردن معماران، نقاشان، مجسمه‌سازان و بازیگران بود که با خون خودتان یونان و آسیا را آبیاری کردید! غنائم کارتاژ طعمه‌ی یک نی‌نواز شده‌اند! ای رومیان، بشتابید و این تماشاخانه‌ها را ویران کنید؛ اینِ مرمرها را خرد کنید، این تابلوها را بسوزانید، این بردگانی را که شما را منقاد کرده‌اند و هنرهای شوم‌شان شما را فاسد کرده است از خود برانید. بگذارید دیگران با استعدادهای بیهوده به شهرت برسند؛ یگانه استعدادی که برازنده‌ی روم است استعداد فتح جهان و

---

۱. Marcus Porcius Cato، ملقب به ”کهنسال“ (۲۴۳_۱۴۹ ق. م) نظامی و سیاستمدار بسیار محترم روم که به‌خاطر سادگی فضایل‌اش مشهور بود.

۲. Epicurus (۳۴۱_۲۷۰ ق. م)، بنیان‌گذار مکتبی به‌نام اپیکوریسم؛ Zenon of Citium (۳۳۶_۲۶۴ ق. م)، مؤسس مکتب رواقی؛ و Arcesilaus (۳۱۶_۲۴۱ ق. م)، یک شکاک مشهور.

۳. سِنِک؛ **نامه‌هایی به لوسیلیوس**، ۹۵.ـم. ف.

۴. Caius Fabricius Luscinus (مرگ ۲۵۰ ق. م)، سردار بزرگ رومی.

حاکم‌کردن فضیلت بر آن است.» وقتی سیناس[1] سنای ما را انجمن شاهان پنداشت نه با شکوه بیهوده خیره شده بود نه با آراستگی سنجیده؛ او در آن‌جا به‌هیچ‌وجه این فصاحت پوچ، کانون مطالعه و لذت آدم‌های عاطل را نشنید. پس سیناس چه چیزی را دید که این‌همه باشکوه بود؟ نمایشی را که تمام ثروت‌های‌تان و تمام هنرهای‌تان هرگز قادر به عرضه‌ی آن نیست، زیباترین نمایشی که تاکنون در زیر آسمان پدید آمده است: انجمنی از دویست انسان بافضیلت که شایسته‌ی فرماندهی در روم و حکومت بر جهان بودند.

اما بگذارید از فراز مکان‌ها و زمان‌ها بگذریم و چیزی را که در سرزمین‌های ما و زیر چشمان‌مان رخ داده است مشاهده کنیم؛ یا بگذارید تصاویر کریهی را که احساس لطیف ما را آزرده می‌کند به‌کنار نهیم و زحمت تکرار همان چیزها را با نام‌های دیگر به‌خود ندهیم. ابداً بیهوده نبود که من روح فابریسیوس را احضار کردم و چه چیزی از آنچه را که این مرد بزرگ را وادار به گفتن آن کردم نمی‌توانستم در دهان لویی دوازدهم یا هانری چهارم[2] بگذارم. حقیقت آن است که سقراط در میان ما شوکران نمی‌نوشید، بلکه جامی را می‌نوشید که باز هم تلخ‌تر بود: تحقیر و تمسخر اهانت‌آمیز که هزاربار از مرگ بدترانند.

می‌بینیم چگونه تجملات، انحطاط و بردگی در همه‌ی زمان‌ها مجازات تلاش‌های مغرورانه‌ای بوده‌اند که ما برای خروج از جهل سعادتمندانه‌ای که خرد ابدی ما را در آن قرار داده است انجام داده‌ایم.

پرده‌ی ضخیمی که به دور عملکردهایش کشیده است گویا به ما هشدار می‌دهد که پژوهش‌های بیهوده را برای ما مقدر نکرده است. اما آیا ما استفاده از حتی یکی از درس‌هایش را آموخته‌ایم، یا آن‌ها را بی‌مجازات نادیده گرفته‌ایم. ای مردم، یک‌بار هم که شده بدانید طبیعت خواسته است شما را از گزند علم حفظ کند، همان‌گونه که مادری سلاح خطرناکی را از دست کودک‌اش می‌گیرد؛ بدانید که همه‌ی اسراری که از شما پنهان می‌دارد شروری هستند که شما را از آن‌ها حفظ می‌کند، و رنجی که برای آموزش خود می‌کشید در زمره‌ی کم‌ترین مهربانی‌های او نیست. انسان‌ها فاسداند؛ اما اگر از بخت بد دانشمند هم زاده شوند از این هم بدتر می‌شوند.

این تأملات چه اندازه برای بشریت اهانت‌آمیزند! چقدر غرور ما باید از آن جریحه‌دار شود! چه می‌گویید! درستکاری فرزند جهالت است؟ علم و فضیلت ناسازگاراند؟ چه نتایجی که نمی‌توان از این کج‌اندیشی‌ها بیرون کشید؟ اما برای سازش این تعارضات آشکار فقط کافی است از نزدیک بطلان و پوچی این عناوین مغرورانه را که ما را خیره می‌کنند، و ما آن‌ها را این‌چنین آسان به شناخت‌های بشری نسبت می‌دهیم، بررسی کرد. پس علوم و هنرها را همان‌طور که هستند درنظر بگیریم. ببینیم چه چیزی باید از پیشرفت آن‌ها ناشی شود و در پذیرش همه‌ی نکاتی که در آن‌ها استدلالات ما با استقراهای تاریخی موافق‌اند تردید نکنیم.

---

۱. Cineas، سفیر Pyrrhus، شاه Epire.

۲. پادشاهان فرانسه، لویی دوازدهم از سال ۱۴۹۸ تا ۱۵۱۵؛ هانری چهارم از سال ۱۵۸۹ تا ۱۶۱۰.ـم. ف.

یادداشت‌ها

۱. پادشاهان همیشه با لذت به اشاعه‌ی ذوق برای هنرهای خوشایند و تجملاتی که به صدور پول منجر نمی‌شود نگریسته‌اند. زیرا علاوه بر پرورش آن کوچکیِ روح در آنان که بسیار متناسب با بندگی است نیک می‌دانند که همه‌ی نیازهایی که عوام به خودش تحمیل می‌کند زنجیرهایی هستند که بر او سنگینی می‌کنند. اسکندر که مایل بود *Ichthyophagi* را در حالت وابستگی نگاه دارد آن‌ها را مجبور کرد از ماهیگیری دست بکشند و غذاهای معمول سایر مردم را بخورند. و وحشیان آمریکا که کاملاً برهنه بودند و از ثمره‌ی شکارشان ارتزاق می‌کردند هرگز رام نشدند. زیرا چه یوغی می‌توان بر انسان‌هایی که هیچ نیازی ندارند تحمیل کرد.

۲. مونتنی می‌گوید: «من بحث و گفت‌وگو را دوست دارم اما فقط با اندکی از آدم‌ها و برای خاطر خودم. زیرا به عقیده‌ی من حرفه‌ی بی‌ارزشی است برای مردی محترم که اسباب سرگرمی بزرگان شود و بی‌پروا اندیشه و پرچانگی خود را به نمایش بگذارد.» این حرفه‌ی همه‌ی هوشمندان ماست بجز یکی [دیدرو].

۳. جرأت نمی‌کنم از آن ملت‌های خوشبختی سخن بگویم که حتی نام رذایلی را که ما در سرکوب‌شان این همه به‌زحمت می‌افتیم نمی‌دانند، آن وحشیان آمریکا که مونتنی بی هیچ درنگی ادب ساده و طبیعی آن‌ها را نه فقط به **قوانینِ** افلاطون بلکه به هر چیزی که فلسفه بتواند آن را برای حکومت مردم از هر چیز کامل‌تر بداند ترجیح می‌دهد. او نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که برای کسی که می‌داند چگونه آن‌ها را تحسین کند تکان‌دهنده‌اند. او می‌گوید «چه! چرا شلوار به‌پا نمی‌کنند!» مونتنی ”درباره‌ی آدمخواران“ **مقالات**، کتاب اول، فصل ۳۱.

۴. کسی هست که صادقانه به من بگوید خود آتنی‌ها چه عقیده‌ای باید درباره‌ی سخنوری و فصاحت کلام داشته باشند وقتی که در طرد آن از محکمه‌ی عادلانه‌ای که خدایان نیز احکام‌اش را تغییر نمی‌دادند چنان سخت‌گیر بودند؟ رومیان درباره‌ی طب چه می‌اندیشیدند وقتی که آن را از جمهوری خود طرد کردند؟ و وقتی که ته‌مانده‌ای از انسانیت اسپانیایی‌ها را وادار کرد ورود حقوق‌دانان را به آمریکا ممنوع کنند چه تصوری از علم حقوق باید داشته باشند؟ آیا نمی‌توان گفت که معتقد بودند با همین یک عمل همه‌ی بلاهایی را که بر سر سرخ‌پوستان بیچاره آورده بودند جبران می‌کنند؟

فصل سوم
"در پاسخ به پرسشِ روشن‌نگری چیست؟"*

ایمانوئل کانت — **ترجمه‌ی سیروس آرین‌پور**

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ـ۱۸۰۴)، شاید بزرگ‌ترین فیلسوف دوران مدرن باشد. او عمیقاً از روسو الهام می‌گرفت. آنچه از روسو گرفت نقد روسو از مدرنیته نبود بلکه درک او از آزادی به‌عنوان خودمختاری یا خودـآئینی، یعنی این اعتقاد که منزلت انسان حکم می‌کند که انسان‌ها واضع قانون‌هایی باشند که خود باید از آن‌ها اطاعت کنند. کانت عقل را به کانون درک خویش از موجود انسانی و خودـآئینیِ عقل را به شالوده‌ی فلسفه‌ی خویش تبدیل کرد. او، موافق با ویژه‌گی روشن‌نگری آلمانی *(Aufklärung)*، تهدید جهان‌بینی مدرن برای اخلاق و مذهب را تصدیق کرد. اما این امر او را نه به طرد علم بلکه به صورتبندی مجدد و حصر آن به شیوه‌ای عمیق هدایت کرد. او در مقاله‌ی مشهور سال ۱۷۸۴ که در زیر می‌آید معنای روشن‌نگری را با شعار هوراس، *Sapere Aude*، "جرأت اندیشیدن داشته باش!" تبیین می‌کند.

روشن‌نگری، خروج آدمی‌ست از نابالغیِ[1] به تقصیرِ خویشتنِ[2] خود. و نابالغی، ناتوانی در به‌کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری.

به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علّت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به‌کارگرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری.[3] دلیر باش در به‌کارگرفتن فهم خویش! این است شعار روشن‌نگری.

---

* نقل از کتاب **روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها**. ترجمهٔ سیروس آرین‌پور. تهران: مؤسسهٔ انتشارات آگاه، ۱۳۷۶.
ترجمه‌ی این اثر از متن آلمانی از کتاب زیر انجام شده است:

Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, Herausgegeben von Erhard Bahr, Philipp Reclam jun. Stuttgard, 1992.

1. Unmündigkeit

2. Selbstverschuldet

۳. ("Sapere aude!")، اصل این سخن از هوراس (۶۵ ق. م ـ ۸ ق. م) شاعر و ادیب رومی است (**رسائل**، ۱، ۲، ۴۰) «دلیر باش در دانستن!» جمعیت دوستداران حقیقت (Alethophilen به یونانی aletheiā = حقیقت) که در سال ۱۷۳۶ **با هدف** گسترش فلسفه‌ی لایبنیتس ـ ولف بنیاد گذاشته شد این سخن هوراس را، در همین معنا، شعار خود قرار داد. ایشان ←

تن‌آسایی و ترسوییست که سبب می‌شود بخش بزرگی از آدمیان، با آنکه طبیعت آنان را دیرگاهی است به بلوغ[۱] رسانیده و از هدایت غیر رهایی بخشیده، با رغبت همه‌ی عمر نابالغ بمانند، و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیم ایشان برکشانند. نابالغی آسودگی‌ست.

تا کتابی هست که برایم اسباب فهم است، تا کشیش غمگساری هست که در حکم وجدان من است و تا پزشکی هست که می‌گوید چه باید خورد و چه نباید خورد و... دیگر چرا خود را به زحمت اندازم اگر پول‌اش فراهم باشد مرا چه نیازی به اندیشیدن است؟ دیگران این کار ملال‌آور را برایم [و به جایم] خواهند کرد. و برای اینکه بخش هرچه بزرگتری از آدمیان (ازجمله جنس لطیف به تمامی) به‌سوی بلوغ‌رفتن را نه فقط دشوار که بسیار خطرناک نیز بدانند، قیم‌هایی که از سر لطف نظارت عالیه بر آنان را به‌عهده گرفته‌اند تدارک [بایسته] می‌بینند. اینان پس از آنکه جانوران دستاموز خود را خوب تحمیق کردند، سخت مواظبت می‌کنند که این موجودات سربه‌راه نکند از قفسک[۲] کودکی‌شان، همان زندانی که ایشان برای‌شان فراهم کرده‌اند، پا بیرون بگذارند. آنگاه در گوش‌شان می‌خوانند که اگر به‌تنهایی قدم بیرون بگذارند چه خطرهایی تهدیدشان می‌کند. امّا این خطرها چندان هم که می‌گویند بزرگ نیستند، بلکه با چندبار افت‌وخیز سرانجام شیوه‌ی راه‌رفتن را می‌آموزند. امّا یک نمونه‌ی ناکام کافی است که همه را از آزمون‌های بعدی بهراساند.

برای هر فرد به‌تنهایی سخت دشوار است خود را از نابالغی‌ای که سرشتِ دومین او شده است بیرون بکشد. او دیگر آن را دوست هم می‌دارد، و به‌راستی از به‌کارگرفتن فهم خود ناتوان است، زیرا هرگز به وی چنین فرصتی نداده‌اند. قاعده‌ها و احکام [از پیش‌ساخته] این ابزارهای خودکارِ کاربرد عقلانی ـ و ای‌بسا سوءکاربردِ ـ استعدادهای طبیعی او زنجیرهای نابالغی همیشگی وی هستند، و آن‌کس نیز که این زنجیرها را به دور می‌افکند می‌تواند از فراز گودالی باریک جستی نامطمئن کند و بس، زیرا که [فهم او] به حرکت آزادانه‌ای از این دست عادت ندارد. از این‌رو بسیار اندک‌اند کسانی که توانسته باشند با پرورانیدن ذهن‌شان خود را از نابالغی به‌در آورند و سپس گام‌های مطمئن بردارند.

امّا اینکه جماعتی[۳] بتواند خود به روشن‌نگری دست یابد محتمل و اگر آزاد بگذارندش ای‌بسا قطعی است. زیرا همیشه تنی چند "خوداندیش"[۴] ـ حتا در میان قیم‌های گمارده بر توده ـ پیدا می‌شوند که

سکه‌ای زدند که بر روی آن نیم‌تنه‌ی آتنه، ایزدبانوی دانایی، حک بود با کلاه‌خودی که نقش صورت‌های لایبنیتس و ولف بر خود داشت و دورتادورش به شعار Sapere aude مزین بود.

۱. (naturaliter majornnes)، یعنی از نظر جسم بالغ و کبیر ولی از نظر فکری همچنان نابالغ و صغیر.

۲. (Gängelwagen)، سبدمانندی است چرخدار که کودکان را در آن می‌نهند تا راه‌رفتن بیاموزند.

۳. (Publikuum) در مقابل فرد (Individuum)، به‌معنای انسان‌های موجود در یک محل، منطقه یا کشور. در سده‌ی هژدهم میلادی این واژه به‌جای مفهوم امروزی (Öffentlichkeit) (= امر همگانی)، به‌کار می‌رفت. یوهان کریستف آدلونگ (J. C. Adelung) این مفهوم را چنین تعریف می‌کند: ۱) انبوه انسان‌هایی که در یک محل همگانی گرد آمده باشند؛ ۲) تمامی خوانندگان یک نویسنده؛ ۳) همه‌ی هم‌عصرانی که با ما می‌زیند.

۴. (Selbstdenkend)، از مفاهیم کلیدی مقاله‌ی کانت است. منظور کسانی‌اند که از پیروی‌کردن از قواعد و احکام از پیش ←

پس از آنکه خود یوغ نابالغی را به‌کناری انداختند، روح ارج‌شناسی عقلانی ارزش‌ها و غایت هستی انسانی را که خوداندیشیدن است در پیرامون خویش می‌پراکنند. جالب اینجاست که درست همان جماعتی که پیش از این به‌دست اینان به زیر یوغ درآمده است، اکنون اگر به دست تنی چند از قیم‌هایی که خود هنوز به روشن‌نگری نرسیده‌اند برانگیخته شود، اینان را ناگزیر می‌سازد همچنان در زیر یوغ نابالغی باقی مانند. آری، این‌سان زیانبار است کاشتن تخم خام‌داوری[1]ها، زیرا که خام‌داوری‌ها سرانجام از آنان که بانی‌شان بوده‌اند انتقام می‌گیرند. از این رو، جماعت‌ها اندک‌ـاندک به روشن‌نگری می‌رسند. با یک انقلاب شاید براندازی خودکامگی فردی و زورگویی آزمندانه و یا قدرت‌پرستانه به‌دست آید. امّا اصلاح واقعیِ شیوه‌ی تفکر از آن برنمی‌آید و خام‌داوری‌های تازه در کنار خام‌داوریِ‌های کهن افزار راهبری توده‌ی عظیم اندیشه‌باختگان می‌شود.

برای [دستیابی به] این روشن‌نگری به هیچ چیز نیاز نیست مگر آزادی؛ تازه آن هم به‌کم‌زیانترین نوع آن، یعنی: **آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی**[2] به تمام و کمال. امّا از همه‌سو می‌شنوم که فریاد برمی‌دارند که عقل نورزید! نظامی می‌گوید: عقل نورزید! مشق بکنید! مدیر مالیه می‌گوید: عقل نورزید! پول بسلفید! کشیش می‌گوید: عقل نورزید! ایمان بیاورید! (تنها یک سرور[3] در جهان هست که می‌گوید: عقل بورزید هرچندان و در هر باره که دلخواه‌تان است، امّا فرمانبرداری کنید!)

این چیزها یکسر همه محدودکننده‌ی آزادی است. امّا کدام محدودیت سدّ راه روشن‌نگری است؟ و کدام است که نه‌تنها مانع نیست بلکه پیش‌برنده‌ی آن است؟ به این پرسش من چنین پاسخ می‌دهم: "کاربرد همگانی عقل خویش" را می‌باید همواره آزادگذاشت و این یگانه ابزاری است که می‌تواند آدمیان را به روشن‌نگری برساند امّا **کاربرد خصوصی**[4] آن چه‌بسا تنگ و محدود تواند بود بی‌آنکه پیشرفت روشن‌نگری از این جهت با دشواری ویژه‌ای روبه‌رو شود. درک من از "کاربردِ عقلِ خویش در امور همگانی" آن استفاده‌ای است که کسی در مقام "اهل علم"[5] در مقابل جماعت خوانندگان‌اش از عقل خود

معلوم خودداری می‌کنند و با به‌کارگرفتن فهم خویش و با «خوداندیشیدن» که غایت وجودی انسان است، به روشن‌نگریستن در امور جهان می‌آغازند.

۱. (Vorurteil)، این واژه معمولاً به «پیشداوری» ترجمه شده است، وگاه نیز به علم اجمالی و غیر آن. پیش‌ـداوری به‌رغم برابری صوری با برابرنهادش در زبان‌های اروپایی. (Vor-Urteil در آلمانی، Pre-judgment در انگلیسی، Pre-jugment در فرانسوی)، رسانای بار معنایی این واژه در زبان‌های اصلی نیست. ما در اینجا ترجمه‌اش را به «خام‌داوری» مناسب‌تر دیدیم.ـم.

۲. der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft، (آن استفاده‌ای [=کاربردی] است که کسی در مقام «شخص خود» و به صفت اهل علم در مقابل جماعت خوانندگان‌اش از عقل خود می‌کند.)

۳. منظور فردریک کبیر امپراتور پروس است.

۴. Privatgebrauch، (آن استفاده‌ای [=کاربردی] است که کسی در مقام صاحب‌منصبی اداری ـ مثلاً در مقام افسر، کارمند اداره یا کشیش ـ از عقل خود می‌کند).

5. Gelehrter

می‌کند، و کاربرد خصوصی آن کاربردی را می‌نامم که کسی مجاز است در سِمَت اداری و یا مدنی معینی که به وی سپرده شده از عقل خود بکند.

امّا در برخی امور که برای زندگانی جمعی سودمنداند، سازوکاری ویژه مورد نیاز است، که براساس آن عده‌ای از اعضای جامعه بایستی [بی‌نشان‌دادن اراده‌ی خود] روشی کارپذیر (=انفعالی)[1] داشته باشند، تا به یاری توافقی ارادی حکومت بتواند آنان را به سمت هدف‌های عمومی راهنمایی کند و یا دست‌کم از آسیب‌رساندن به آن هدف‌ها بازدارد. در چنین مواردی دیگر جای عقل‌ورزیدن نیست بلکه شخص باید فرمان برد. امّا هنگامی که همین کس، که جزوی است از کل آن دستگاه، خود را در مقام عضوی از جامعه درنظر آورد ــ و حتا عضوی از جامعه‌ی مدنی جهانی ــ آن‌گاه می‌تواند به‌عنوان اهل علمی **که با نوشته‌هایش جماعتی به‌مفهوم واقعی کلمه** را مخاطب قرار می‌دهد، عقل بورزد بی‌آنکه به کارهایی خدشه وارد شود که وی را به‌عنوان عضوی منفعل و کارپذیر بدان گمارده‌اند. بنابراین، اگر یک فردِ نظامی که از فرماندهان‌اش فرمانی دریافت می‌کند، در سر خدمت آشکارا درباره‌ی نتیجه‌بخش‌بودن یا سودمندی آن به جدل بپردازد، کاری است زیانبار. او باید فرمان ببرد. اما به‌راستی از وی نمی‌توان دریغ نمود که در مقام اهل علم در باب نارسایی‌های امور جنگ و نظامیگری داد سخن دهد و آن را با مخاطبان خود درمیان گذارد تا ایشان داوری کنند.

هیچ شهروندی از پرداختن مالیات‌هایی که به‌عهده‌ی اوست نمی‌تواند سرب‌پیچد. حتا خرده‌جویی گستاخانه‌ی او در باب این مالیات‌ها، اگر که پرداخت‌شان از طرف او الزامی باشد، کاری است بزهکارانه و درخور کیفر (بزهکارانه است زیرا می‌تواند فتنه‌انگیز باشد)؛ امّا اگر همین شخص، در مقام اهل علم، بی‌تناسب و ظالمانه‌بودن چنین مالیات‌هایی را آشکارا نکوهش کند، کاری خلاف وظیفه‌ی شهروندی‌اش نکرده است. همچنان‌که یک روحانی می‌باید با طلبه‌ها و گروه مؤمنان خود برطبق ''اصول مذهب''[2] کلیسایی سخن براند که خدمتگزار آن است؛ زیرا شرطِ پذیرش وی به خدمت جز این نبوده است. امّا در مقام اهل علم آزادی کامل دارد و حتا بر اوست که همه‌ی اندیشه‌های نیکخواهانه و سنجیده‌اش را در باب کم‌وکاستی‌های آن اصول بازگوید و اگر پیشنهادی برای سامان‌گیری آن مذهب و کلیسا دارد با مخاطبان‌اش درمیان نهد و در چنین کاری هیچ جایی برای احساس عذاب وجدان نیست. زیرا آنچه او بنا بر حرفه و در مقام کارگزار کلیسا می‌آموزاند، گزینش آزاد و دلخواهانه‌ی وی نیست، بلکه وی را به خدمت گرفته‌اند تا آن چیزها را به نام و فرمان آن که وی را به خدمت گرفته به مردم آموزش دهد. او خواهد گفت: کلیسای ما چنین و چنان می‌آموزاند و دلیل‌هایی که در کار می‌آورد این‌هاست. سپس سودمندی‌های عملی احکامی را که مکلّف به بیان‌شان است برای گروه مؤمنان خویش بازگو می‌کند زیرا ــ بی‌آنکه آن احکام اعتقاد کامل خود وی باشد ــ ممکن است حقیقتی در آن‌ها نهفته باشد. وی اگر در آن احکام چیزی

---

1. Passiv

۲. Symbol، (در اصطلاح علم کلام مسیحی به اصولی اطلاق می‌شود که پذیرفتن‌شان نشانه‌ی ایمان‌آوردن مؤمن است به مذهب موردنظر).

نفی‌کننده‌ی معتقدات باطنی خود بیابد دیگر نمی‌تواند از روی وجدان به‌کارش ادامه دهد و باید از آن کناره گیرد.

به این ترتیب، در کارآوردنِ عقل خویشتن توسط یک مدرّس موظّف در برابر گروه مؤمنان **کاربردی خصوصی** است و بس، زیرا که چنین گردهمایی به‌رغم بزرگی‌اش گردهم‌آمدن اهلِ آن کلیساست که با توجه به آن او به‌عنوان کشیش دیگر آزاد نیست و نباید هم آزاد باشد؛ بلکه مأموری است که به نام و فرمان آن که وی را به خدمت گرفته است کاری را انجام می‌دهد. برعکس، او در مقام اهل علم و کسی که با نوشته‌هایش با جماعت در معنای واقعی کلمه، یعنی با جهان، سخن می‌گوید و به‌عنوان روحانی‌ای که عقل خود را در امر همگانی به‌کار می‌برد، از آزادیِ نامحدودِ به خدمت‌گرفتنِ عقل خویش و سخن‌گفتن به‌نام شخص خود، برخوردار است؛ زیرا این نکته که قیم‌های مردم (در امور روحانی) خود می‌باید از نابالغان باشند آشفته‌گویی نامعقولی است که به پایداری همیشگی نامعقولی‌ها می‌انجامد.

امّا آیا نمی‌شود که جمعی از روحانیان مثلاً یک مجمع کلیسایی و یا یک کلاسیس[1] عالیقدر (نامی که هلندی‌ها چنین مجمعی را به آن می‌خوانند)، این حق را داشته باشد تا میان خود در باب مجموعه‌ای از اصول ثابت مذهبی هم‌سوگند شوند و قیمومتی دایمی بر یک‌یک اعضاشان، و به میانجی ایشان بر عموم مردم، اعمال کنند و حتا آن را همیشگی کنند؟ من می‌گویم نه، چنین چیزی شدنی نیست. پیمانی که نوع بشر را برای همیشه از دستیابی بر روشن‌نگری بیش‌تر بازدارد همانا باطل است و پوچ، حتا اگر بالاترین قدرت‌ها و شوراهای قانونگذاری و شکوهمندترین توافقنامه‌های صلح مُهر تصویب برآن زده باشند. هیچ دورانی نمی‌تواند با خود به این قصد هم‌داستان و هم‌سوگند شود که دوران بعد را در قیدی بگذارد که هرگز نتواند شناخت‌هایش (به‌ویژه شناخت‌هایی چنین درنگ‌نابردار) را گسترش بخشد و از خطاها بپیراید و به‌طور کلی در شاهراه روشن‌نگری پیش رود.

چنین کاری جنایتی است علیه طبیعت انسانی که از آغاز درست همین پیشروی در شاهراه روشن‌نگری، مقصود و غایت آن قرار داده شده است و آیندگان کاملاً حق خواهند داشت چنین تصمیمات خودسرانه و نامشروعی را یکسره به‌دور افکنند. معیار سنجش آن‌چه به‌عنوان قانون بر مردم وضع می‌شود این است که آیا آن مردم هرگز خود چنان قوانینی بر خویش وضع می‌کردند یا نه؟ امّا برای دوره‌ای معین و کوتاه و تا پدیدآمدن قانونی به‌تر، این کار شدنی است تا با نظمی که در کار می‌آورد هر شهروندی، و به‌ویژه روحانیان، آزاد گذاشته شوند، به صفت اهل علم آشکارا، [خطاب به عموم] یعنی که از طریق نوشته‌های‌شان، درباره‌ی اشتباه‌ها و کم و کاستی‌های تأسیس فعلی و تشکیلات[2] موجود نظریات‌شان را بازگویند، و درحالی‌که "نظمِ در کار" همچنان پایدار می‌ماند نظریات مختلف در چندی و چرایی امور آن‌قدر آزموده شود که بتوان به نظری مشترک (حتا اگر به اتفاق آراء نباشد) دست یافت، و سپس برمبنای این اشتراک نظر پیشنهادی به پیشگاه شاهانه عرضه داشت تا به حمایت از گروه مؤمنانی برآید که از

---

۱. Klassis، شورای کلیسا در هلند که از حق قانونگذاری در امور مذهبی برخوردار است.

2. Einrichtung

دیدگاهی درست‌تر درباب لزوم تغییر تشکیلات فعلیِ مذهبی بین خود به توافق رسیده‌اند، بی‌آنکه سدّ راه دیگرانی شوند که به موازین کهن دلبسته باقی مانده‌اند.

اما هم‌عهدشدن بر سر قانون اساسیِ مذهبی پایداری که کسی هرگز نتواند در آن تردید روا بدارد، حتا اگر چنین توافقی فقط به دوران زندگی یک انسان محدود باشد، یکسره ممنوع است؛ زیرا که انسانیت را در دوره‌ای، از پیشرفت به‌سوی خیر و صلاح بازمی‌دارد و به آیندگان زیان می‌رساند. البته آدمی می‌تواند روشن‌نگری‌اش را در باب آنچه می‌باید از آن آگاهی داشته باشد به تأخیر اندازد؛ امّا صرف‌نظرکردن از روشن‌نگری برای خود و به‌ویژه برای نسل‌های آتی، تجاوز به حقوق مقدس بشری است و لگدکوب‌کردن آن. قانونی را که مردم حق ندارند درباره‌ی خود وضع کنند، پادشاه نیز به طریق اولی چنین حقی ندارد. زیرا که اعتبار قانونگذاری پادشاه از این نشأت می‌گیرد که وی اراده‌ی عموم مردم را در اراده‌ی خود وحدت می‌بخشد و بازمی‌تاباند. اگر او تنها در آن همت بندد که همه‌ی اصلاحات جاری یا موردنظر با نظم مدنی سازگار باشد، دیگر رعایای خود را آزاد تواند گذاشت تا آنچه را برای بهبود حال و رستگاری‌شان ضروری می‌دانند بکنند. و دیگر چیزی برعهده‌ی او نیست جز بازداشتن کسانی که با دست‌یازیدن به خشونت بازمی‌دارند دیگران را از کوشش همه‌سویه برای شناخت و پیشبرد آنچه خود در جهت بهبود حال و رستگاری‌شان ضروری می‌بینند. مقامِ شامخِ سلطنت اگر نوشته‌های رعایای خویش را که برای دستیابی بر نظری مشترک با همدیگر در جدل‌اند، مشمول نظارت عالیه‌ی دولت خود قرار دهد زیان می‌بیند. چه آن‌گاه به نظر والای خود چنین کند، چه‌بسا بر او خرده گیرند که: "دستوریان از قیصر دستور نمی‌ستانند"[1] ــ و بسا بیش‌تر آن‌گاه که به‌رغم بقیه‌ی رعایا، در پشتیبانی از استبداد معنوی تنی چند خودکامه، قدرت عالیه‌اش را خوار کند و دست به چنین نظارتی بیالاید.

حال اگر پرسیده شود آیا ما اکنون در عصری زندگی می‌کنیم **روشنی‌یافته**؟ پاسخ این است که نه. ولی در عصر **به روشنی‌یابی** بلی. در اوضاع و احوال امروز همه‌ی مردم در آن چنان موقعیتی نیستند و نمی‌توان هم آنان را [در آن موقعیت] گذاشت ــ که در مسایل دینی بدون هدایت دیگری عقل خویش را با خوبی و اطمینان به‌کار برند. هنوز کم‌وکاستی در این کار زیاد است.

ولی نشانه‌های روشنی دردست داریم کهِ هم‌اینک در مقابل‌شان عرصه‌هایی گشوده می‌شود که در فراخنای آن، آزادانه به آن طرف پیش بروند و موانع روشن‌نگری عمومی، و خروج آنان از نابالغی به تقصیر خویشتن‌شان اندک‌ـاندک کم‌تر شود. از این نظرگاه، عصر ما عصر به روشنی‌یابی و یا [به‌سخن دیگر] قرن فردریک است.[2]

شهریاری که دونِ شأن خود نمی‌داند که بگوید: بر او است که در مسایل مذهبی، نه‌تنها مردم را به پذیرش باوری وادار نکند، بلکه ایشان را در آن مسایل یکسره آزاد نیز بگذارد، شهریاری که عنوان متکبرانه‌ی **مدارگری** را بر خود روا نمی‌بیند وآن را رد می‌کند به‌راستی که [پادشاهی] روشن‌نگر است، و

1. Caesar non est supra Grammaticos

۲. اشاره دارد به رونق‌گیری کار روشن‌نگری در دوران سلطنت فردریک کبیر.

سزاوار این‌که جهانیان و آیندگانِ قدرشناس وی را بدین‌عنوان بستایند که نوع بشر را ـ دست‌کم تا جایی که مربوط به حکومت است ـ از اسارت درونی رهانیده، و همگان را آزادی بخشیده تا در کلیه‌ی امور وجدانی از عقل خویش پیروی کنند.

در عهد چنین شهریاری است که روحانیان والامقام رخصت یافته‌اند در مقام اهل علم، بی‌آنکه به تکالیف حرفه‌ای‌شان خدشه‌ای برسد، درنهایت آزادی و آشکارا، رأی و نظری را که جابه‌جا با اصول پذیرفته‌ی دینی‌شان ناساز است، با همه‌ی جهانیان درمیان گذارند تا به محک نقد سنجیده شود. و پیش از روحانیان این حق به کسانی داده شده که تکالیف حرفه‌ای دست‌وپای‌شان را نمی‌بندد. این روح آزادی به بیرون نیز دامن می‌گسترد، حتا بدانجا که می‌باید با موانعی رویارو شود که از وجود دولتی ناکاردان برآمده است. زیرا در برابر چشمان چنین دولتی نمونه‌ی روشنی عرضه می‌شود از آنکه جای هیچ نگرانی برای برهم‌خوردن یگانگی ملی و نظم عمومی نیست اگر که آزادی حاکم شود. آدمیان اگر به‌عمد وادار نشوند در خام عقلی بمانند، اندک‌ـاندک خود را از آن بیرون می‌کشند.

من در روشن‌نگری، بیش از هرجای دیگر، بر "خروج آدمی از نابالغیِ به تقصیر خودِ خویشتن در قلمرو مسایل مذهبی" پای فشرده‌ام، زیرا که حکم‌فرمایانِ ما در دیگر عرصه‌ها، همچون علوم و هنرها، میلی ندارند که نقش قیم رعایاشان را بازی کنند و دیگر اینکه نابالغی در امور دینی از هرنوع دیگر اهانت‌بارتر و زیان‌بخش‌تر است. اما شیوه‌ی تفکر رئیس حکومتی که روشن‌نگری در قلمرو مسایل دینی را ترویج می‌کند از همه‌ی این‌ها فراتر می‌رود و به‌خوبی آگاه است که حتا در امر **قانونگذاری** خطری نخواهد داشت اگر به رعایای خود اجازه دهد عقل خویش را در امور همگانی به‌کار برند و اندیشه‌های‌شان را در باب شیوه‌های به‌ترِ قانونگذاری، حتا نقد صادقانه‌ی قوانین موجود با جهانیان درمیان بگذارند، نمونه‌ی ستودنی و کم‌مانند و درخشان چنین پادشاهی را ما خود داریم که در این امر پیشتاز همه‌ی پادشاهان است.

امّا تنها کسی می‌تواند بگوید: عقل بورزید! هرچندان و در هر باره که دلخواه‌تان است اما فرمانبردار باشید! ـ سخنی که حتا یک جمهوری آزاد نیز دلِ گفتن‌اش را ندارد ـ که خود روشن‌نگر باشد و از سایه‌ها نهراسد و همزمان برای حفظ نظم عمومی سپاهی سازمان‌دیده و پرشمار در فرمان داشته باشد.

در اینجا امور بشری روالی به‌خود می‌گیرد غریب و نامنتظر که اگر به‌تمامی در آن نظر انداخته شود همه‌چیز آن کمابیش متناقض است.

چنین می‌نماید که درجه‌ی بیش‌تری از آزادی مدنی برای آزادی روح مردم ـ به‌رغم آنکه حدودی گذرناپذیر برای ایشان تعیین می‌کند ـ سودمند باشد و درجه‌ی کم‌تری از آن، برای‌شان فضایی بیافریند که در آن با تمام توانایی‌هاشان رشد بیابند.

سپس آن‌گاه که طبیعت تخمکی را که در زیر این پوسته‌ی سخت [= در پناه سپاه سازمان‌دیده و پرشمارِ حافظ نظم عمومی] با مهربانی می‌پرورد، یعنی دلبستگی و کشش ذاتی آدمی به اندیشیدن آزاد را بارور و شکوفا سازد، این خود اندک‌ـاندک بر نحوه‌ی تفکر مردم مؤثر می‌افتد (که درنتیجه مردم پیوسته

در **عمل به آزادی** تواناتر می‌شوند) و سرانجام نیز حتا بر اصول بنیادی دولت اثر می‌گذارد که دیگر به کار خودش سودمندتر می‌یابد با انسان، که اینک موجودی است بیش‌تر از یک ماشین[۱]، رفتاری پیش بگیرد سزاوار شأن او[۲].

کونیگزبرگ، پروس

سی‌ام سپتامبر ۱۷۸۴

---

۱. اشاره دارد به ژولین اوفرای دولامتری (۱۷۰۹ـ۵۱) و کتابش **انسان‌ـماشین** (*L'homme-machin*)، لیدن، ۱۷۴۸.

۲. امروز که سی‌ام ماه سپتامبر است در **اخبار هفتگی بوشینگ** [نشریه‌ای که کانت در پانوشت مقاله‌اش از آن با نام **اخبار هفتگی بوشینگ** یاد می‌کند، در طول سال‌های ۱۷۷۳ـ۸۶ توسط آنتون فردریش بوشینگ (۱۷۲۴ـ۹۳) در برلین منتشر می‌شد.ـم. ف.] به تاریخ سیزدهم همین ماه، اعلانی خواندم که پاسخ آقای مندلسزون به همین پرسش در شماره این ماه **برلینیشه موناتسشریفت** به درج خواهد رسید. هنوز آن پاسخ به دست من نرسیده است و ای بسا که در آن صورت از فرستادن این یک خودداری می‌ورزیدم. اینک این نوشته تنها به کار این آزمون می‌خورد که بنگریم دست تصادف تا به کجا می‌تواند در اندیشه‌ها هم‌رأیی و همگونگی به ارمغان آورد.

[تذکر فوق افزوده‌ی کانت است ـ ویراستار متن انگلیسی توضیحی به شرح زیر در انتهای این تذکر آورده است: «موزس مندلسون (Moses Mendelssohn) (۱۷۲۹ـ۸۶)، در ۱۷۸۴ مقاله‌ای تحت عنوان "über die Frage: Was heisst Aufklärung?" منتشر ساخت.» ترجمه‌ی فارسی مقاله‌ی مندلسون نیز در مجموعه‌ی **روشن‌نگری چیست؟** به ترجمه‌ی سیروس آرین‌پور آمده است.ـو.ف.]

فصل چهارم

تأملاتی درباره‌ی انقلاب در فرانسه*

ادموند بِرک — **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

انقلاب فرانسه به دیده‌ی بسیاری کسان تجسم آرمان‌های جدید فرهنگِ مدرن روشنگری بود، درحالی‌که به دیده‌ی بعضی دیگر از بربریت تازه‌ای خبر می‌داد. ادموند بِرک (۹۷ـ۱۷۲۹)، ایرلندی‌تبار و عضو پارلمان انگلستان مشهورترین نقد از مدرنیته‌ی انقلابی را در اختیار ما می‌گذارد. نوشته‌ی او به‌نام تأملاتی درباره‌ی انقلاب در فرانسه (۱۷۹۰)، که نامه‌ای خطاب به یک طرف مکاتبه‌ی فرانسوی بود، تحت تأثیر رویدادهای متعددی به نگارش درآمد: دستگیری خانواده‌ی سلطنتی فرانسه در ۶ اکتبر ۱۷۸۹ به‌دست اوباش؛ ضبط کلیه‌ی اموال کلیسا توسط جمهوری فرانسه؛ و از همه نزدیک‌تر، خطابه‌ای از سوی یک انگلیسی به‌نام دکتر ریچارد پرایس[1] عضو انجمن انقلاب، که اصول انقلاب فرانسه را برای انگلستان تأیید و توصیه می‌کرد. (همه‌ی این رویدادها سال‌ها پیش از بروز بدترین خشونت انقلابی در فرانسه یا دوره‌ی "ترور" روی داده بود.) اثر برک که به نقدِ کوششِ مدرن برای جایگزین‌ساختنِ ترتیباتِ اجتماعیِ سنّتی با اصول مجردی نظیر مساوات و حقوق فردی می‌پردازد، هنوز هم به‌عنوان منبع کلاسیک محافظه‌کاری حقیقی باقی مانده است. اما سنّت‌گرایی او اقتدارگراییِ صرف نیست؛ بِرک از استقلال ایرلند و آمریکا از بریتانیای کبیر دفاع کرد، زیرا احساس می‌کرد که سلطنت انگلستان حقوقِ ایرلند و مستعمره‌نشین‌های آمریکا را که از قدیم‌الایام به رسمیت شناخته شده بود مورد سوءاستفاده قرار داده است. او انقلاب ۱۶۸۸ پارلمان انگلستان علیه چارلز دوم را، به‌عنوان انقلابی محافظه‌کارانه با هدف احیای تقسیم سنّتی قدرت که پادشاه آن را مختل کرده بود، تأیید کرد.

---

* From Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France,* ed. J.G.A. Pocock (Indianapolis: Hackett, 1987), pp. 12–19, 25–6, 29–31, 51–2, 76–7, 216–18.

1. Dr. Richard Price

و اما درباره‌ی خطیب خودمان باید بگوییم ”ای کاش آن همه وقتی را که صرف خشونت کرد به خوشی گذرانده بود.“[۱] امّا همه‌چیز در این غرش بی‌پروای او چنین گرایش غیرمهلکی ندارد. آموزه‌های او به حیاتی‌ترین اجزای قانون اساسی ما لطمه می‌زند. او در این خطابه‌ی سیاسی در مقابل انجمن انقلاب چنین بیان می‌کند که این اعلیحضرت ”تقریباً **یگانه** پادشاه قانونی در جهان است، زیرا **یگانه** شاهی است که اورنگ‌اش را مدیون **انتخاب** مردم خویش است.“ این اسقفِ اعظمِ **حقوق بشر**، با همان ید مبسوط قدرت خلع پاپ، در اوج جوش‌وخروش قرن دوازدهمی‌اش، و حتی با جسارتی بیش‌تر، همه‌ی پادشاهان جهان (به‌استثنای یکی) را در حکمی واحد لعن و تکفیر می‌کند و همگی آن‌ها را در اقصیٰ‌نقاط عالم، در همه‌ی مدارها و نصف‌النهارها، غاصب می‌خواند و از آن‌ها دعوت می‌کند که ببینند چگونه در قلمروهای‌شان مبلغینی مذهبی را می‌پذیرند که به رعایای‌شان می‌گویند اینان پادشاهان قانونی نیستند. این به خودِ آن‌ها مربوط است. اما آنچه به‌عنوان یک مسئله‌ی مورد علاقه‌ی داخلی در لحظه‌ی کنونی به ما مربوط می‌شود بررسی جدیِ استحکام **یگانه** اصلی است که این آقایان با استناد به آن پادشاه بریتانیای کبیر را شایسته‌ی اطاعت و وفاداری خودشان می‌دانند.

این آموزه، اگر به پادشاهی که اکنون بر تخت سلطنت بریتانیا نشسته است اطلاق شود، یا پوچ است، و بنابراین، نه صحیح است و نه غلط، و یا حاکی از بی‌پایه‌ترین، خطرناک‌ترین، غیرقانونی‌ترین، و ضدمشروطه‌ترین موضعِ ممکن. به عقیده‌ی این صاحب‌نظرِ روحانیِ سیاست، اگر اعلیحضرت تاج‌اش را مدیون انتخاب مردم‌اش نباشد **پادشاهی قانونی** نیست. اما هیچ‌چیز دروغ‌تر از این نیست که اعلیحضرت تاج این سلطنت را بدین‌گونه به‌دست آورده باشد. بنابراین، اگر از قاعده‌ی آن‌ها پیروی کنیم، پادشاه بریتانیای کبیر، که به‌یقین مقام والایش را مدیون هیچ شکلی از انتخاب مردم نیست، از هیچ حیث بر بقیه‌ی آن دسته از غاصبان، که در اقصیٰ‌نقاط این جهانِ پرماتم بدون هیچ حق یا شایستگی برخورداری از اطاعت مردم‌شان سلطنت یا بهتر بگوییم دزدی می‌کنند، مزیتی ندارد. سیاست، این آموزه‌ی عمومی، با این کیفیت، به‌قدر کافی روشن است. مروّجان این انجیلِ سیاسی امیدوارند که اصل مجرد آن‌ها (اصلی که انتخاب مردم را برای موجودیت قانونی سلطنت ضروری می‌داند) نادیده گرفته شود، زیرا که پادشاه بریتانیای کبیر از شمول آن معاف است. درعینِ‌حال گوش‌های جماعات‌شان اندک‌اندک به آن خو می‌گیرد، گویی اصلی اولیه است که بی‌هیچ مناقشه‌ای پذیرفته می‌شود. در حال حاضر این اصل فقط به‌مثابه نظریه‌ای عمل می‌کند که در سرکه‌ی خطابه‌ی منبری ترشی انداخته می‌شود تا برای مصرف آینده باقی بماند. ”من معجونی سرهم و ترکیب می‌کنم که به‌زودی باید عرضه کنم.“[۲] با این سیاست، درحالی‌که از حکومت ما با استثنایی به سودِ آن ــ که ادعایی نیز نسبت به آن ندارد ــ دلجویی می‌شود، امنیتی که مثل همه‌ی حکومت‌ها به آن نیازمند است ــ مادام که مسئله‌ی امنیت در میان باشد ــ از آن سلب می‌شود.

---

1. "utinam nugis tota illa dedisset tempora saevitiae," Juvenal, *Satires,* IV, 150–1.

منظور از خطیب دکتر ریچارد پرایس است.

2. "Condo et compono quae mox depromere possim" Horace, *Epistle,* I. 1, 12.

بنابراین، این سیاستمداران کار خود را بی آن‌که توجه چندانی به آموزه‌های آن‌ها مبذول شود پیش می‌برند؛ اما هنگامی که معنای صریح کلمات و جهت‌گیری بی‌پرده‌ی آموزه‌های آن‌ها مورد بررسی قرار گیرد، آن‌گاه دوپهلوگویی‌ها و عبارت‌های غیرقابل اعتمادشان نمایان می‌شود. وقتی آن‌ها می‌گویند که پادشاه تاج خویش را به انتخاب مردم‌اش مدیون است و بنابراین یگانه پادشاه قانونی در جهان است، شاید منظورشان چیزی جز بیان این نکته نباشد که بعضی از اسلاف پادشاه از طریق نوعی انتخاب به سلطنت فرا خوانده شده‌اند و بنابراین این پادشاه تاج خویش را به انتخاب مردم‌اش مدیون است. بدین‌ترتیب، صاحبان این عقیده با به‌کاربستنِ ترفندی حقارت‌بار امیدوارند حکم خود را با بی‌اهمیت جلوه‌دادن آن از گزند مصون دارند. باید ورودشان را به دارالمجانینی که برای گناه خویش جست‌وجو می‌کردند تهنیت گفت زیرا در حمق خویش پناه گرفته‌اند. زیرا اگر این تعبیر را بپذیرید چگونه عقیده‌ی آن‌ها به انتخاب با عقیده‌ی ما به وراثت تفاوت خواهد داشت؟

و چگونه استقرار تاج و تخت در سلسله‌ی برانزویک[1] که از جیمز اول آغاز می‌شود سلطنت ما را بیش از هریک از کشورهای همسایه قانونی می‌کند؟ یقیناً در همه‌ی زمان‌ها همه‌ی سرسلسله‌های پادشاهی به‌وسیله‌ی کسانی که آن‌ها را به حکومت فراخواندند برگزیده شده‌اند. دلایل کافی برای این عقیده دردست است که همه‌ی سلطنت‌های اروپا در ادواری بسیار بعید، با محدودیت‌هایی کم‌تر یا بیش‌تر در منتخبین، انتخابی بوده‌اند. اما، صرف‌نظر از این‌که شاهان در این‌جا یا جای دیگر در هزارسال قبل چگونه بوده‌اند و یا این‌که سلسله‌های حاکم در انگلستان یا فرانسه چگونه آغاز شده‌اند، پادشاه کنونی بریتانیای کبیر با قاعده‌ی ثابت جانشینی، مطابق با قوانین کشورش بر مسند شاهی نشسته است و تا هنگامی که به شروط قانونی پیمان حاکمیت عمل کند (که البته عمل می‌کند) اورنگ خویش را علی‌رغم رأی انجمن انقلاب حفظ می‌کند، انجمنی که حتی یک رأی فردی یا جمعی به نفع یک پادشاه در میان‌شان وجود ندارد، گرچه شک ندارم که اگر اوضاع بر وفق مراد آن‌ها باشد دیری نخواهد پایید که خود را به‌صورت یک کمیته‌ی انتخاباتی عَلَم کنند. وارثان و جانشینان اعلیحضرت، هریک در وقت و به نوبتِ خویش، با همان بی‌اعتنایی به رأی آن‌ها تاج شاهی بر سر می‌گذارند که اعلیحضرت بر سر گذاشته است.

صرف‌نظر از این‌که طفره و تجاهل در توجیه خطای فاحش این به‌اصطلاح واقعیت که فرض می‌کند اعلیحضرت تاج‌اش را مدیون انتخاب مردم خویش است (هرچند آن را همراه با رضایت مردم دراختیار دارد) تا چه‌حد قرین توفیق باشد، باز هم هیچ‌چیز قادر به پرده‌پوشیِ نظر صریح آن‌ها درباره‌ی اصلِ حقِ مردم برای انتخاب نیست؛ حقی که آن را بی‌پرده بیان و به‌شدت از آن جانبداری می‌کنند. همه‌ی ترفندهای انحرافی مربوط به انتخاب در همین حکم ریشه دارد و به آن برمی‌گردد. روحانی سیاسی ما[2]، از ترس این‌که مبادا شالوده‌ی یگانه عنوان قانونی شاه یاوه‌سراییِ صرف درباره‌ی آزادی چاپلوسانه تلقی شود، به شیوه‌ای جزمی اظهار می‌دارد که مردم انگلستان، به برکت اصول انقلاب، سه حق بنیادی به‌دست

---

1. Brunswick

2. Dr. Price

آورده‌اند، که به نظر او همه‌ی آن‌ها نظام واحدی را تشکیل می‌دهند و در جمله‌ی کوتاهی به‌هم می‌پیوندند، یعنی ما از حقِ

۱) برگزیدن حاکمان خود،

۲) عزل آنان به‌خاطر سوءرفتار،

۳) تشکیل حکومتی برای خودمان

برخورداریم. این اعلامیه‌ی جدید و تاکنون ناشنیده‌ی حقوق، گرچه به‌نام کل مردم صادر شده، اما فقط به همان آقایان و دارودسته‌ی خودشان تعلق دارد. توده‌ی مردم انگلستان هیچ سهمی در آن ندارند و یکسره آن را انکار می‌کنند. آن‌ها با جان و مال خود در برابر تأیید عملی آن مقاومت می‌کنند. قوانین کشورشان که در زمان انقلاب شکل گرفته‌اند آن‌ها را بدین کار ملزم می‌کند، همان انقلابی که نام آن مستمسک توجیه حقوق خیالی مورد ادعای انجمن قرار می‌گیرد.

این آقایانِ گردآمده در اولد جوری در همه‌ی احتجاج‌هایشان درباره‌ی انقلاب ۱۶۸۸[1] انقلابی را درنظر دارند که حدود چهل‌سال قبل از آن در انگلستان روی داد و انقلاب اخیر فرانسه را، که چنان دل و دیده‌ی آن‌ها را تسخیر کرده است که مدام این سه را با یکدیگر خلط می‌کنند. بنابراین، جداساختن آنچه آن‌ها درهم می‌آمیزند ضروری است. ما باید خیالبافی‌های گمراه‌کننده‌ی آن‌ها را درباره‌ی فرمان‌های انقلاب، که به آن‌ها حرمت می‌نهیم، برای کشف اصول حقیقی آن به‌خاطر آوریم. اگر اصولِ انقلابِ ۱۶۸۸ در جایی یافت شود همانا اساسنامه‌ای است موسوم به بیانیه‌ی حقوق. در این بخردانه‌ترین، متین‌ترین، و سنجیده‌ترینِ بیانیه که حقوق‌دانان برجسته و سیاستمداران بزرگ آن را تدوین کرده‌اند، نه هواخواهان آتشین‌مزاج و بی‌تجربه، هیچ کلمه یا اشاره‌ای به حق عمومیِ "انتخابِ حاکمان خود، عزل آن‌ها به‌خاطر سوءرفتار و تشکیل حکومتی برای خودمان" یافت نمی‌شود.

این "بیانیه‌ی حقوق" (فرمان نخست، مربوط به ویلیام و ماری، اجلاس دوم، فصل دوم) سنگ‌بنای قانون اساسی ماست که تحکیم، توضیح، اصلاح، و، در بنیادی‌ترین اصول‌اش، برای همیشه تثبیت شده است. این بیانیه "اعلامیه‌ی حقوق و آزادهایِ رعایا و تعیین جانشینی سلطنت" نامیده می‌شود. ملاحظه می‌کنید که این حقوق و این جانشینی در پیکره‌ای واحد و به‌طور تفکیک‌ناپذیر از یکدیگر اعلام شده‌اند.

چندسال پس از این دوره، دومین فرصت برای تأیید حق انتخاب برای سلطنت فراهم گردید. نظر به انقطاع کامل نسل پس از شاه ویلیام و شاهزاده‌خانم، ملکه آنِ بعدی، ضرورت تثبیت تاج‌وتخت و امنیت بیش‌تر برای آزادی‌های مردم بار دیگر در مقابل قانون‌گذار قرار گرفت. آیا آن‌ها این بارِ دوم تمهید و تدارکی برای قانونی‌ساختن سلطنت برپایه‌ی اصول انقلابی جعلی اولد جوری اندیشیدند؟ خیر. آن‌ها

---

۱. خطابه‌ی دکتر پرایس در Old Jewry، ناحیه‌ای از لندن، ایراد شد. در "انقلابِ شکوهمند" (Glorious Revolution) ۱۶۸۸ پارلمان موفق شد جیمز دوم پادشاه کاتولیک را برکنار کند و ویلیام سوم را بر سر کار آورد. بِرک این انقلاب را به‌عنوان جنبشی برای تثبیت مجدد حقوق سنّتی پارلمان که جیمز آن را مورد تهدید قرار داده بود تأیید کرد.

همان اصولی را دنبال کردند که بر "**بیانیه‌ی حقوق**" حاکم بود و با دقت بیش‌تری اشخاصی را که باید در دودمانی پروتستان وارث سلطنت می‌شدند مشخص می‌کرد. این فرمان نیز، طبق همان سیاست، آزادی‌های ما و جانشینی موروثی را در حکمی واحد ادغام کرد. آن‌ها، به‌جای حق انتخاب حاکمان خودمان، اعلام کردند که جانشینی در آن دودمان (دودمان پروتستان از جیمز اول به بعد) "برای صلح، آرامش، و امنیت قلمرو" مطلقاً ضروری است و بر خود واجب دانستند که "**اطمینان به جانشینی** را حفظ کنند تا رعایا برای حراست از خویش با آسودگی خاطر به آن متمسک شوند." هردوی این فرمان‌ها، که در آن‌ها سروش صادق و بی‌ابهام سیاستِ انقلاب و نه پیش‌گویی‌های واهی و بی‌پایه‌ی "حق برگزیدن حاکمان خودمان" به گوش می‌رسد، گواهی است بر این‌که چگونه خرد ملت با تبدیل موردی ضروری [اضطراری] به قاعده‌ای قانونی کاملاً مخالف بوده است.

به‌یقین، در هنگام انقلاب، انحرافی کوچک و گذرا از ترتیبِ دقیقِ جانشینیِ موروثیِ معمول در شخص شاه ویلیام وجود داشت؛ اما استخراج یک اصل از قانونی وضع‌شده برای موردی خاص و ناظر بر یک شخص، خلاف همه‌ی اصول حقیقی قانون‌گذاری است. "**یک امتیاز به سابقه و الگو تبدیل نمی‌شود.**"[1] بر فرض محال هم اگر زمان مساعدی برای تثبیت این اصل که فقط پادشاهِ منتخبِ مردم یگانه پادشاه قانونی است وجود داشته باشد، بدون هیچ شکی باید همان زمان "انقلاب" بوده باشد. عملی‌نشدن این اصل در آن زمان دلیل آن است که به عقیده‌ی ملت این اصل در هیچ زمانی نباید اجرا شود. هیچ شخصی وجود ندارد که چنان از تاریخ ما بی‌اطلاع باشد که نداند اکثریت اعضای هردو حزب در پارلمان به‌قدری نسبت به هر چیزی نظیر آن اصل بی‌میل بودند که در آغاز مصمم بودند تاج خالی را نه بر سر شاهزاده‌ی اورانژ بلکه بر سر همسر او ماری، دختر شاه جیمز، ارشدِ اولاد آن پادشاه که در تعلق‌اش به آن پادشاه تردیدی نداشتند، قرار دهند. یادآوری همه‌ی شرایطی که اثبات می‌کرد پذیرش شاه ویلیام از سوی آن‌ها انتخاب به معنای دقیق نبود شاید تکرار داستانی کهنه باشد؛ اما از نظر همه‌ی کسانی که به‌راستی نمی‌خواستند شاه جیمز را بر سر کار بیاورند یا کشورشان را غرق در خون کنند و مجدداً مذهب، قوانین و آزادی‌ها را در مهلکه‌ای که اندکی قبل از آن گریخته بودند وارد سازند این تصمیم عملی بود برخاسته از ضرورت در دقیق‌ترین معنای اخلاقی که ضرورت می‌تواند داشته باشد.

در همان مصوبه‌ای که پارلمان در زمانی خاص و برای موردی منفرد، از روال دقیق وراثت به نفع شاهزاده‌ای که گرچه نه بلافصل اما بسیار نزدیک در خط جانشینی بود عدول کرد توجه به رفتار لُرد سامرز[2] ـ طراح لایحه‌ی موسوم به **بیانیه‌ی حقوق** ـ در آن موقعیت حساس شایان توجه است. جالب است ببینیم با چه مهارتی این راه‌حل موقتی برای تداوم سلطنت از دیدگان پنهان نگاه داشته می‌شود، درحالی‌که هرآنچه می‌توان در چنین تصمیم ضروری برای حمایت از اندیشه‌ی جانشینی موروثی یافت به‌وسیله‌ی این مرد بزرگ و قانون‌گذارانی که از او پیروی کردند به بهترین وجه مطرح و محقق شده است.

---

1. *Privilegium non transit exemplum*

2. Lord Somers

او با کنارگذاشتن شیوه‌ی خشک و آمرانه‌ی یک مصوبه‌ی پارلمانی، مجالس اعیان و عوام را وادار کرد بر سر صدور بیانیه‌ای مذهبی و قانونی توافق و اعلام کنند که این تصمیم را "مشیّت شگفت‌انگیز و احسان بر مِهر خداوند به این ملت برای حفظ اعضای والامقامِ خاندانِ سلطنت می‌دانند تا با شادکامی از تخت نیاکان‌شان بر ما سلطنت کنند، و درعوض از صمیم قلب خاضعانه‌ترین شکر و سپاس خود را تقدیم می‌کنند" ــ قانون‌گذار آشکارا مصوبه‌ی شناساییِ ملکه الیزابت، فصل سوم، و مصوبه‌ی جیمز اول، فصل یکم، یعنی دو مصوبه‌ای را که قویاً ماهیت موروثی سلطنت را اعلام می‌کنند پیش چشم داشته است؛ و در بسیاری از بخش‌ها، تقریباً کلمه به کلمه و حتی از حیث شیوه‌ی شُکرگزاری از این دو حکمِ قدیمی پیروی می‌کنند.

مجلسین، در مصوبه‌ی مربوط به شاه ویلیام، خدا را نه به‌خاطر یافتن فرصتی مناسب برای تصدیقِ حق برگزیدن حاکمان خود شکر کردند و نه، به طریق اولیٰ، به این خاطر که انتخاب‌شدن را یگانه جوازِ قانونیِ سلطنت قرار داده باشند. قرارگرفتن آن‌ها در شرایطی که تا حد ممکن دقیقاً از تظاهر به چنین عملی خودداری کنند طفره‌ای مآل‌اندیشانه تلقی می‌شد. آن‌ها روی هر وضعیتی که ممکن بود به تضعیف حقوقی بینجامد که می‌خواستند در ترتیب اصلاح‌شده‌ی جانشینی ابدی سازند، یا سابقه‌ای برای هر عدول احتمالی از آنچه برای ابد مستقر کرده بودند فراهم می‌کرد، نقابِ سیاسیِ ساخته و پرداخته‌ای کشیدند. در همان حال برای جلوگیری از رخوت اعصاب پادشاهی‌شان و برای حفظ سنخیتی نزدیک با سنّت پیشینیان‌شان، آن‌گونه که در احکام ملکه آن و ملکه الیزابت مشهود است، در عبارت بعدی همه‌ی امتیازات قانونی سلطنت را به پادشاهان‌شان اعطا کردند و اعلام نمودند که "این امتیازات در آنان به بهترین، شایسته‌ترین و کامل‌ترینِ وجه به ودیعه نهاده شده، مجسم، متحد، و منضم شده‌اند." در عبارت بعدی، برای جلوگیری از سؤالات برخاسته از هرگونه ادعایی نسبت به تاج و تخت، اعلام کردند (و در این اعلام باز هم زبان مرسوم، همراه با سیاست مرسوم ملت را مراعات و همان زبان مصوبه‌های قبلی مربوط به الیزابت و جیمز را تکرار و تقلید کردند) که "وحدت، صلح، و آرامشِ این ملت زیر سایه‌ی خداوند تماماً به حفظ اطمینان به جانشینی در سلطنت وابسته است."

آن‌ها می‌دانستند که تعیین جانشینی مشکوک بسیار شبیه به انتخاب خواهد بود و انتخاب یکسره مخربِ "وحدت، صلح، و آرامش این ملت" است که از نظر آنان ملاحظات مهمی به‌شمار می‌آمد. و، در ادامه، برای فراهم‌کردن این شرایط و، بنابراین، برای طرد همیشگی آموزه‌ی اولد جوری درباره‌ی "حق برگزیدنِ حاکمانِ خودمان" عبارتی را، که از حکم مذکور در مورد ملکه الیزابت گرفته شده بود، آوردند حاکی از جدی‌ترین التزامِ ممکن به جانشینی موروثیِ و جدی‌ترین تبرّی ممکن از اصولی که انجمن انقلاب به آن‌ها نسبت می‌دهد: نمایندگانِ روحانی و غیرروحانیِ مجلسِ اعیان، و نمایندگانِ مجلسِ عوام، به‌نام همه‌ی مردم، با خضوع و وفاداریِ کامل، خود و وارثان و اخلاف خویش را برای همیشه مطیع سلطنت دانسته و با وفاداری کامل عهد می‌کنند که برای حراست و دفاع از پادشاهان خویش و نیز از حدود تاج و تخت، که در این‌جا مشخص و معلوم شده است، با همه‌ی توان خود قیام کنند و غیره و غیره.

این عقیده که ما به برکت "انقلاب" حق برگزیدن پادشاهان‌مان را به‌دست آورده‌ایم چنان از راستی به‌دور است که حتی اگر پیش از "انقلاب" هم از آن برخوردار بودیم، ملت انگلستان در آن زمان با جدیت و وقار کامل انصراف از آن و ترک آن را برای خود و همه‌ی اخلاف خویش برای همیشه اعلام داشت. این آقایان هرقدر که بخواهند می‌توانند به هواداری‌شان از اصول "ویگ"[1] مباهات کنند، اما من هرگز مایل نیستم "ویگِ" بهتری از لرد سامرز تلقی شوم، یا اصول "انقلاب" را بهتر از پدیدآورندگان آن درک کنم، یا در "بیانیه‌ی حقوق" رازهایی ناشناخته برای کسانی را قرائت کنم که سبک نافذشان کلمات و روح آن قانونِ نامیرا را در احکام و قلب‌های ما حک کرده است.

البته در آن زمان، ملت، به مدد قدرت‌هایی ناشی از نیرو و فرصت‌های مناسب، به یک‌معنا مختار بود که مسیر دلخواه خود را در پُرکردن تخت سلطنت بپیماید، اما این امر فقط به بهای براندازی سلطنت و هر جزء دیگر قانون اساسی میسر بود. با این حال آن‌ها در رایزنی‌های خویش چنین تغییرات جسورانه‌ای را پیش‌بینی نکردند. تعیین حدود برای صلاحیت مجرد قوه‌ی اعلا، چنان‌که در آن زمان از طریق پارلمان اعمال می‌شد، به‌یقین دشوار، و شاید غیرممکن، باشد، اما تعیین حدود اخلاقیِ صلاحیتی که، حتی در قوایی با حاکمیتِ بلامنازع‌تر، اراده‌ی گذرا را تابعِ خردِ پایدار و دستورات دائمی ایمان، عدالت و سیاست بنیادیِ ثابت می‌نماید کاملاً قابل فهم و برای کسانی که هرگونه اقتداری را تحت هر نام یا عنوان در کشور اعمال می‌کنند کاملاً الزام‌آور است. مثلاً مجلس اعیان اخلاقاً صلاحیت انحلال مجلس عوام و حتی انحلال خودش یا انصراف از سهم خویش در قانون‌گذاری کشور پادشاهی را ندارد. گرچه پادشاه شخصاً می‌تواند از مقام خود استعفا دهد، اما حق تفویض قدرت سلطنت را ندارد. به دلیلی با همین قوت، و حتی به دلیلی قوی‌تر، مجلس عوام نمی‌تواند از سهم خود در قدرت صرف‌نظر کند. تعهد و قرارداد اجتماعی، که عموماً با نام قانون اساسی محقق می‌شود، از چنین تخطی و تسلیمی جلوگیری می‌کند. اجزای تشکیل‌دهنده‌ی یک کشور ناچاراند به پیمان عمومی خود با یکدیگر و با همه‌ی کسانی که تحت تعهدات این اجزاء هرگونه منفعت جدی به‌دست می‌آورند وفادار باشند، همان‌گونه که کل کشور نیز به پیمان خود با جماعت‌های منفرد وفادار است. در غیر این‌صورت صلاحیت و قدرت به‌زودی مشتبه خواهند شد و هیچ قانونی جز اراده‌ی نیروی غالب برجا نخواهد ماند. برپایه‌ی همین اصل، جانشینی سلطنت همیشه همانند امروز جانشینیِ موروثیِ قانونی بوده است: در سلسله‌ی قدیم، جانشینی به وسیله‌ی قانون عرفی؛ در سلسله‌ی جدید به وسیله‌ی قانونی موضوعه که برپایه‌ی اصول قانون عرفی عمل می‌کند و ماهیت جانشینی را دگرگون نمی‌کند بلکه به تنظیم شیوه و توصیف شخصیت‌ها می‌پردازد. هردوی این توصیف‌ها از قانون نیرویی مساوی دارند، و از قدرتی واحد منبعث از توافق عمومی و قرارداد اولیه‌ی کشور[2] (*communi sponsione reipublicae*) ناشی شده‌اند و بدین اعتبار برای شاه و مردم نیز، مادام که حدود حفظ شده و آن‌ها پیکر سیاسی واحدی را تداوم می‌بخشند، الزام‌آورند.

---

۱. ویگ‌ها (Whigs)، حزبی بودند که از برکناری جیمز دوم از تخت انگلستان در سال ۱۶۸۸ دفاع کردند. توری‌ها (Tories)، رقیب آن‌ها بودند.

۲. "به‌وسیله‌ی اراده‌ی مشترک کشور"

اگر همه‌ی این مطالب آشکارا در حمایت از اندیشه‌ی "عزل پادشاهان به‌خاطر بدرفتاری" و جزئی از این رویه نبود، آن‌ها را چیزی بیش از یاوه‌سرایی بیهوده‌ای که در آن بعضی اشخاص روح آزادی را به‌صورت بخاری متعفن تبخیر می‌کنند نمی‌دانستم. در این پرتو، برخی ملاحظات شایان ذکر است.

شاهان، به یک معنا، بدون شک خدمتگزاران مردم‌اند، زیرا قدرت آنان هیچ هدف معقولی جز نفع عمومی ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که آن‌ها به‌معنای معمول کلمه (لااقل در قانون اساسی ما) شبیه خدمتکاران باشند؛ که به اقتضای ماهیت‌شان مطیع فرمان غیر، و به‌دلخواه قابل عزل‌اند. اما پادشاه بریتانیای کبیر مطیع هیچ شخص دیگری نیست، بلکه همه‌ی اشخاص دیگر فرداً یا جمعاً تابع اویند و اطاعتی قانونی را به او وامدارند. قانون، که نه چاپلوسی می‌داند نه اهانت، این مقام عالی را، برخلاف نام‌گذاری روحانی فروتن ما، نه خدمتگزار ما بلکه "اعلیحضرت پادشاه **حاکم ما**" می‌نامد؛ و ما نیز به سهم خود آموخته‌ایم که فقط به زبان ساده و بدوی قانونی سخن بگوییم و نه با مصطلحات مشتبه خطابه‌های منبری پراختلاط.[1]

از آن‌جا که او نیست که باید از ما اطاعت کند بلکه ما باید از قانون در او اطاعت کنیم، قانون اساسی ما هیچ‌گونه پیش‌بینی برای مسئول‌ساختن او به هیچ‌نحو به‌عنوان یک خدمتگزار به‌عمل نیاورده است. قانون اساسی ما هیچ مقامی نظیر قاضی آراگون[2]، یا محکمه و روالی قانونی را برای وادارساختن شاه به انجام وظایف مربوط به همه‌ی خدمتگزاران به رسمیت نمی‌شناسد. از این حیث او تفاوتی با عوام و اعیان، که در بسیاری شئون عمومی خویش هرگز جوابگوی رفتار خویش نیستند، ندارد، هرچند **انجمن انقلاب**، در تقابل مستقیم با یکی از بخردانه‌ترین و زیباترین بخش‌های قانون اساسی ما این عقیده را اختیار می‌کند که "شاه چیزی بیش از نخستین خدمتگزار مردم نیست، که از طریق آنان منصوب و در **مقابل آن‌ها مسئول است.**"

اگر اعقاب ما در زمان "**انقلاب**" هیچ ضمانتی برای آزادی خویش جز تضعیف عملکردهای حکومت و ناپایدارساختن قدرت تصدی آن نیافته بودند؛ و اگر نتوانسته بودند در مقابل قدرت خودکامه هیچ علاجی جز اغتشاش داخلی تدبیر کنند در این‌صورت سزاوار شهرت‌شان به خردمندی نبودند. خوب است این آقایان بیان کنند که آن جماعت نماینده کیست که آن‌ها شاه را به‌عنوان خدمتگزار در مقابل آن مسئول می‌دانند. آن‌گاه فرصت کافی خواهیم داشت که قانون موضوعه‌ی مثبتی را به آن‌ها ارائه دهم که بر مسئول‌نبودن او حکم می‌کند.

مشاهده می‌کنید که از **منشور کبیر** تا **بیانیه‌ی حقوق**، سیاست یکنواخت قانون اساسی ما عبارت بوده است از اعلام و تصدیق آزادی‌های ما به‌عنوان میراثی که از اجدادمان به ما رسیده و باید به اخلاف‌مان منتقل شود ــ به‌عنوان دارایی‌ای به‌طور اخص متعلق به مردم این پادشاهی، بدون هیچ‌گونه ارجاعی به هر حق

---

۱. Babylonian pulpits، شاید به اختلاط زبان‌ها پیش از سقوط برج بابل در **کتاب عبریان** اشاره داشته باشد.

۲. *Justicia* of Aragon، قاضی عالی آراگون، یک منطقه تاریخی خودمختار در اسپانیا.

عمومی‌تر یا پیشین دیگر. بدین‌وسیله قانون اساسی ما در این تنوع فراوان اجزاءاش وحدتی را حفظ می‌کند. ما تاج‌وتختی موروثی، اشرافیتی موروثی، مجلس عوام و مردمی وارث امتیازات، حق رأی و آزادی‌های منبعث از سلسله‌ای طولانی از پیشینیان داریم.

این سیاست به‌نظر من نتیجه‌ی تفکر عمیق یا بهتر بگویم ثمره‌ی مبارکِ پیروی از طبیعت است، که حکمتی است بدون تأمل و برتر از آن. روحیه‌ی بدعت‌گذاری عموماً نتیجه‌ی خُلق خودخواهانه و بینش‌های محدود است. مردم به پیش به پسینیانی که هرگز به پس به پیشینیان‌شان نمی‌نگرند نگاه نمی‌کنند. به‌علاوه، مردم انگلستان نیک می‌دانند که ایده‌ی وراثت اصلی مطمئن برای حفظ و اصلی مطمئن برای انتقال فراهم می‌کند، بی آن‌که ابداً نافیِ اصل بِهبود و اصلاح باشد. این اصل کسب را آزاد می‌گذارد اما آنچه را که کسب می‌کند ایمن می‌سازد. هرگونه مزایای به‌دست‌آمده از وضعیتی سابق بر این قواعد گویی در کانونی خانوادگی به‌دقت حفظ، و به‌صورت یک دارایی ابدی[1] برای همیشه نگاه‌داری می‌شود. از طریق سیاستی مشروطه و با پیروی از الگوی طبیعت، ما حکومت و امتیازات خودمان را به همان شیوه‌ای دریافت و منتقل می‌کنیم که از مالکیت و زندگی خودمان استفاده و آن‌ها را منتقل می‌کنیم. نهادهای سیاسی، نعماتِ ثروت، و مواهب الهی به ما رسیده و از ما با همان نظم و ترتیب به دیگران می‌رسد. نظام سیاسی ما، در تطابق و تقارنی صحیح با نظم جهان، و با شیوه‌ی زندگیِ مقرر برای پیکری دائمی متشکل از اجزای موقتی قرار دارد، که در آن با تدبیرِ حکمتیِ بهت‌آور، که ترکیب اسرارآمیز نوع بشر را با هم در یک قالب ریخته است، کل، در هر زمان نه پیر است نه میانه‌سال یا جوان، بلکه درحالتی ثابت و تغییرناپذیر از مراحل مختلف زوال، افول، احیا و پیشرفت همیشگی عبور می‌کند. از این رو، با حفظ روش طبیعت در اداره‌ی کشور، در اصلاحات خود هرگز تماماً بدیع نیستیم و در آنچه حفظ می‌کنیم تماماً کهنه نیستیم. با تأسی بدین شیوه و با آن اصول از نیاکان‌مان، نه با خرافات عتیقه‌فروشان، بلکه با روح تمثیل فلسفی هدایت می‌شویم. با انتخاب وراثت، به چارچوب مدینه‌ی خویش چهره‌ی رابطه‌ی همخونی بخشیده‌ایم، قانون کشورمان را با عزیزترین پیوندهای بدلی مستحکم ساخته‌ایم، قوانین بنیادی خویش را در دامن عواطف خانوادگی تعمید داده‌ایم، و کشور خود، آتشدان‌های خود، و آرامگاه‌ها و محراب‌های خویش را به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر و با گرامی‌داشتِ گرمای همه‌ی خیراتِ به‌هم‌پیوسته و متقابل آن‌ها حفظ کرده‌ایم.

از طریق همان طرح هماهنگی با طبیعت در نهادهای مصنوع خودمان، و با مددجستن از غرایز خطاناپذیر و نیرومند آن برای تقویت ضعف‌ها و کاستی‌های تدابیر عقلی‌مان، بسیاری منافع دیگر، و نه‌چندان کوچک، از ملاحظه‌ی آزادی‌های خویش در پرتو وراثت به‌دست آورده‌ایم. روح آزادی، که فی‌نفسه به آشوب و افراط مایل است، گویی همیشه با عمل در حضور نیاکان مقدس، با وقاری پرهیبت معتدل و رام می‌شود. این ایده‌ی نیاکان آزادمنش [لیبرال] حسی از عزت آشنای بومی به ما القا می‌کند که

---

۱. mortmain، که معادل تحت‌اللفظی آن "deadhand" است، به‌معنای وسیله‌ای قانونی برای دائمی‌ساختن دارایی در یک صنف.

مانع از آن است که نوکیسه‌گان گستاخ تقریباً به‌طور اجتناب‌ناپذیر به نخستین تحصیل‌کنندگان هر برتری و امتیازی بپیوندند و قدر آنان را ضایع کنند. بدین‌وسیله، آزادی ما به آزادی اصیلی تبدیل می‌شود و چهره‌ای گیرا و باشکوه می‌یابد. این آزادی تبارنامه و اجدادی برجسته دارد. رفتارها و سلاح‌های نشاندار خود را دارد. گالری‌های پرتره‌ها، خط‌نوشته‌های ماندگار، سوابق، شواهد و القاب خود را دارد. ما برای نهادهای مدنی خویش برپایه‌ی اصلی که طبیعت احترام به افراد بشر را به‌خاطر سن و اجدادشان به ما می‌آموزد، حرمت کسب می‌کنیم. همه‌ی سفسطه‌گرانِ شما نمی‌توانند چیزی بهتر از رویه‌ای که ما برای حفظ آزادی معقول و جوانمردانه درپیش گرفته‌ایم ابداع کنند، مایی که طبیعت خود را بر خیالات خویش، حیات خود را بر ابداعات خویش، به‌خاطر خزاین و ذخایر عظیم حقوق و امتیازات‌مان، ترجیح داده‌ایم.

دور باد از من که بخواهم در نظر یا قلباً در عمل، حقوق حقه‌ی انسان‌ها را سلب کنم (البته اگر قدرت بذل یا سلب آن‌ها را داشته باشم). منظورم از انکار ادعاهای حقوق واهی آن‌ها، خدشه‌دارکردنِ حقوقِ واقعی، که چنان‌اند که در اثر حقوق ادعایی آن‌ها یکسره نابوده می‌شوند، نیست. اگر جامعه‌ی مدنی برای سودرساندن به انسان ساخته شده است، همه‌ی فوایدی که بر آن مترتب است به حق انسان تبدیل می‌شوند. جامعه‌ی مدنی نهادی برای سودرسانی است؛ و خودِ قانون نیز همان سودرسانی عامل از طریق قاعده است. انسان‌ها در پرتو آن قاعده حق زندگی دارند؛ آن‌ها از حق اجرای عدالت میان همگنان خویش، خواه همگنان‌شان در سِمَت‌های عمومی باشند یا در مشاغل عادی، برخوردارند. آن‌ها حق دارند از ثمرات صنعت خویش و وسایل مثمرثمرساختن این صنعت برخوردار باشند. آن‌ها از حقی بر مایملک والدین خویش، حق تغذیه و اصلاح فرزندان خود، حق آموزش در زمان حیات و تسلی به هنگام مرگ برخوردارند. هرآنچه راکه یک فرد به‌تنهایی، بدون تعدی به دیگران، قادر است انجام دهد، حق دارد برای خویش انجام دهد؛ و از حقی بر سهم عادلانه‌ای از هرآنچه جامعه، با همه‌ی ترکیبات ممکن‌اش از مهارت‌ها و نیروها، می‌تواند به نفع او انجام دهد برخوردار است. در این مشارکت همه‌ی انسان‌ها از حقوق مساوی، اما نه بر چیزهای مساوی، برخوردارند. کسی که صاحب پنج شلینگ در مشارکت است همان حقی را بر آن دارد که صاحب پانصد پاوند بر سهم افزون‌تر خویش دارد. اما از حق مساوی بر سود محصولات سرمایه‌ی مشترک برخوردار نیست؛ و در مورد سهمی از قدرت، اقتدار و رهبری که هر فردی باید در اداره‌ی امور کشور داشته باشد باید انکار کنم که چنین سهمی در زمره‌ی حقوق اصیل و بی‌واسطه‌ی انسان در جامعه‌ی مدنی باشد؛ زیرا من انسان مدنی اجتماعی، و نه چیز دیگری را، درنظر دارم. این [سهم] چیزی است که باید از طریق قرارداد تعیین شود.

اگر جامعه‌ی مدنی مولودِ قرارداد باشد، آن قرارداد باید قانون آن باشد. آن قرارداد باید توصیفات قانون اساسی راکه تحت آن شکل می‌گیرند محدود و اصلاح کند. هرگونه قدرت قانون‌گذاری، قضایی، یا اجرایی مخلوق آن‌اند. آن‌ها نمی‌توانند هیچ موجودیتی در هیچ شرایط دیگری داشته باشند؛ و **چگونه می‌توان تحت قراردادهای جامعه‌ی مدنی حقوقی را مطالبه کرد که وجود این جامعه را فرض نمی‌گیرند ــ حقوقی که**

مطلقاً مغایر آن‌اند؟ یکی از نخستین درون‌مایه‌های جامعه‌ی مدنی، که به یکی از قواعد بنیادی آن تبدیل می‌شود، این است که **هیچ انسانی نباید قاضی دعوای خویش باشد.** بدین‌طریق هر شخصی یکباره خود را از نخستین حق بنیادی انسان نامقید به قرارداد، یعنی قضاوت برای خویش و تأیید مدعای خویش، رها می‌سازد. او از هر حقی برای این‌که حاکم خویش باشد دست می‌کشد. از جمله، تا حدود زیادی، از حق دفاع از خویش، یعنی اولین قانون طبیعت، صرف‌نظر می‌کند. انسان‌ها نمی‌توانند همزمان از حقوقِ کشوریِ غیرمدنی و مدنی با هم استفاده کنند. انسان برای آن‌که عدالت به‌دست آورد، از حق خود در تعیین مهمات امور خویش صرف‌نظر می‌کند. برای تضمین اندکی آزادی، کل آن را به ودیعه می‌نهد.

می‌بینند آقایان که در این عصر روشنگری من به‌قدر کافی جرأت دارم که اقرار کنم ما عموماً آدم‌هایی با احساس‌های تربیت‌نشده‌ایم، که به‌جای دورریختن همه‌ی پیشداوری‌های قدیمی‌مان آن‌ها را تا حد بسیار قابل ملاحظه‌ای عزیز می‌داریم و با شرمساری بیش‌تر باید گفت آن‌ها را به‌خاطر پیشداوری‌بودن‌شان گرامی می‌داریم؛ یعنی هرچه دوام طولانی‌تر و شیوع همگانی‌تری داشته باشند آن‌ها را بیش‌تر دوست داریم. ما می‌ترسیم انسان‌ها را به زندگی و دادوستد برپایه‌ی سرمایه‌ی خصوصی هر انسانی از عقل وادار کنیم، زیرا چه‌بسا این سرمایه در هر انسانی اندک باشد و مصلحت حکم کند که افراد از خزانه‌ی عمومی و سرمایه‌ی ملل و اعصار استفاده کنند. بسیاری از مردانِ اهل نظرِ ما به‌جای بی‌اعتبارکردن پیشداوری‌های عمومی، فراستِ خویش را برای کشف حکمت نهفته و غالب در آن‌ها به‌کار می‌گیرند. اگر مطلوب خود را بیابند، و به‌ندرت هم کوشش‌شان عقیم می‌ماند، ادامه‌ی پیشداوری همراه با خردِ آمیخته با آن را به صواب نزدیک‌تر می‌یابند تا به دورانداختن لفاف پیشداوری و باقی‌نگذاردن هیچ‌چیز جز عقلِ عریان؛ زیرا که پیشداوری، با عقلِ آمیخته با آن، دارای انگیزه‌ای است که عقل را به جنبش درمی‌آورد و خاصیتی که به آن دوام می‌بخشد. پیشداوری در شرایط اضطراری در دسترس و بی‌درنگ قابل استفاده است؛ پیشداوری از قبل ذهن را در مسیر استوار و یکنواختی از حکمت و فضیلت قرار می‌دهد و انسان را در لحظه‌ی تصمیم‌گیری، شکاک، متحیر، و نامصمم رها نمی‌کند. پیشداوری فضیلت انسان را به عادت او، و نه به سلسله‌ای از اعمال ناپیوسته، تبدیل می‌کند. فقط از طریق پیشداوری است که وظیفه‌ی انسان به جزئی از طبیعت‌اش تبدیل می‌شود.

آثار ناتوانی بارز رهبران مردمی در همه‌ی اعضای بزرگ مشترک‌المنافع را باید تحت "نام کثیرالمصداقِ" آزادی جمع کرد. من در بعضی از مردم واقعاً آزادی بسیاری می‌بینم؛ در بسیاری از مردم، گرچه نه در اغلب آن‌ها، بندگیِ منحط و سرکوب‌گرانه‌ای دیده می‌شود. اما آزادی بدون حکمت و بدون فضیلت چیست؟ بدترین شرّ ممکن است؛ زیرا ابلهی، گناه و جنونِ تأدیب‌نشده و بی‌لگام است. آنانی که منزلت آزادی را می‌شناسند نمی‌توانند رسواشدن‌اش را به‌دست مغزهای علیل به صِرفِ واژه‌های پرطمطراقی که در دهان دارند تحمل کنند. بی‌تردید احساس‌های سترگ و عالی آزادی را خوار نمی‌دارم. آن‌ها قلب را گرما

می‌بخشند؛ اندیشه‌های ما را گسترده و آزادمنشانه می‌کنند و شجاعت‌مان را به هنگام نبرد برمی‌انگیزند. من با همه‌ی سن و سالَم شورآفرینی‌های زیبای لوکان[۱] و کورنی[۲] را با لذت می‌خوانم. ترفندها و خدعه‌های کوچک به‌خاطر محبوبیت را نیز تماماً محکوم نمی‌کنم. آن‌ها انجام بسیاری امور مهم را تسهیل می‌کنند؛ مردم را متحد نگاه می‌دارند؛ اندیشه را در حین جدّوجهدش طراوت می‌بخشند؛ و گه‌گاه بر پیشانی عبوسِ آزادی اخلاقی رنگ شادمانی می‌پراکنند. هر سیاستمداری باید به لطف و زیبایی اعتناکند و خوشخویی را با عقل درآمیزد. اما در ماجرایی نظیر آنچه در فرانسه رخ می‌دهد، همه‌ی این احساس‌ها و ترفندهای ثانوی فایده‌ی چندانی ندارند. ایجاد حکومت حزم چندانی نمی‌خواهد. اریکه‌ی قدرت را مستقر کنید، اطاعت را تعلیم دهید، بقیه‌ی کار انجام می‌شود. آزادی‌دادن از این هم آسان‌تر است. نیازی به هدایت نیست؛ فقط کافی است عنان را رها کنید. اما ایجاد **حکومتی آزاد**، یعنی سازشِ عناصر متضادِ آزادی و اجبار در کاری واحد و منسجم، محتاج اندیشه‌ی بسیار، تأمل عمیق، و ذهنی بافراست، نیرومند و تلفیق‌کننده است. این را من در کسانی که رهبری مجلس ملی را به‌دست دارند نمی‌یابم. چه‌بسا آن‌ها آن‌طور هم که می‌نمایند بینوایانی پرعیب و نقص نباشند. به‌عقیده‌ی من هم نیستند. این امر آن‌ها را مادون سطح عادی درک بشری قرار خواهد داد. اما وقتی رهبران می‌پذیرند به شرکت‌کنندگان در مزایده‌ی محبوبیت تبدیل شوند، استعدادهایشان در ساختن کشور به هیچ کار نمی‌آید. آن‌ها به‌جای قانون‌گذار به چاپلوس، و به‌جای رهبرِ مردم به ابزار آن‌ها تبدیل می‌شوند. اگر هم یکی از آنان بخواهد طرحی از آزادی ارائه کند که به طرزی عاقلانه و با شروطی صحیح محدود و تعریف‌شده باشد رقیبان‌اش بی‌درنگ با چیزی با رنگ و لعاب مردم‌پسندتر او را از میدان به‌در می‌کنند. بدگمانی‌ها درباره‌ی وفاداریِ او به آرمان‌اش از هر سو برمی‌خیزد. میانه‌روی به‌عنوان صفتِ بزدلان، و سازش به‌عنوان حزمِ خائنان نکوهش می‌شود، تا این‌که سرانجام رهبرِ مردمی، به امید حفظ اعتباری که او را قادر می‌کند در بعضی شرایط به اعتدال و میانه‌روی وادار سازد، ناچار می‌شود به فعالیت برای تبلیغ آموزه‌ها و استقرار قدرت‌هایی بپردازد که بعداً هر مقصود معقولی را که مآلاً هدف او بوده است منهزم می‌کند.

اما آیا من چنان از خود به‌دورم که ابداً هیچ چیزِ درخور ستایشی در تلاش‌های خستگی‌ناپذیر این مجلس مشاهده نکنم؟ انکار نمی‌کنم که در میان شمار نامحدودی از اَعمال خشن و نابخردانه بعضی اَعمال خوب هم انجام شده است. کسانی که همه‌چیز را نابود می‌کنند یقیناً برخی نارضایی‌ها را نیز برطرف خواهند کرد. کسانی که همه‌چیز را نو می‌کنند بخت آن دارند که چیزی سودمند را مستقر کنند. برای تأیید آن‌ها در آنچه به برکت قدرتِ غصبی خویش انجام داده‌اند، و چه‌بسا جنایات آن‌ها را در کسب این قدرت توجیه کند، باید معلوم شود که همین چیزها بدون ایجاد چنین انقلابی به‌دست نمی‌آمده است. به‌یقین به‌دست‌آمدنی بوده است، زیرا، تقریباً یکایک آن مقررات وضع‌شده توسط آن‌ها که خیلی مبهم نباشد، یا

---

۱. Marcus Annaeus Lucanus (۳۹ـ۶۵ ق. م.)، سراینده‌ی رومیِ یک شعر حماسیِ تاریخیِ مشهور.

۲. Pierre Corneille (۱۶۰۴ـ۸۴)، پدر نمایش تراژیکِ کلاسیکِ فرانسوی.

به هنگام عزل شاه، به‌طور اختیاری در نشست طبقات تدوین شده است و یا در دستورات هماهنگ به مراتبِ اجتماعی. بعضی از رسوم به دلایلی منطقی لغو شدند، اما چنان بودند که اگر همان‌طور که همیشه بوده‌اند باقی می‌ماندند چیزی از سعادت و رفاه هیچ کشوری نمی‌کاستند. اصلاحات مجلس ملی سطحی، اما خطاهایش بنیادی است.

آن‌ها هرچه باشند، امیدوارم هموطنان‌ام به‌جای این‌که از همسایگان برای بهبود قانون ما سرمشق بگیرند الگوی قانون اساسی بریتانیا را به ایشان توصیه کنند. آن‌ها در این قانون گنجینه‌ای گرانبها به‌دست آورده‌اند. هرچند دلایلی برای نگرانی و شکایت دارند اما علت‌اش نه قانون بلکه رفتار خودشان است. گمان می‌کنم وضعیت سعادتمندانه‌ی ما مدیون قانون اساسی‌مان است، اما مدیون کل آن و نه هر جزء به‌تنهایی؛ و تا اندازه‌ی زیادی مدیون آن چیزی است که ما در بازنگری‌ها و اصلاحات متعدد خویش باقی گذاشته‌ایم و نیز مدیون آنچه اصلاح یا اضافه کرده‌ایم. مردم ما در جلوگیری‌کردن از نقض قانون خویش مشغله‌ی زیادی برای [حفظ] روحیه‌ای حقیقتاً میهن‌پرستانه، آزاد، و مستقل خواهند یافت. من تغییر و اصلاح را نیز نفی نمی‌کنم، اما حتی تغییر هم باید به‌خاطر حفظ [قانون] باشد. درد بزرگ باید مرا به‌سوی درمان هدایت کند. در آنچه انجام می‌دهم باید از سرمشق پیشینیان‌مان پیروی کنم. من مرمت را تا حد ممکن متناسب با همان سبک بنا انجام می‌دهم. نوعی احتیاط سیاسی، نوعی ملاحظه‌کاریِ توأم با حزم و دوراندیشی، نوعی حجب و حیای اخلاقی و نه ظاهری جزء اصول حاکم بر پدران ما در قاطعانه‌ترین اعمال آن‌ها بوده است. آن‌ها به‌جای منوّرشدن از نوری که جنتلمن‌های فرانسه سهم وافر برخورداری‌شان از آن را به رخ ما می‌کشند، تحت تأثیرِ نیرومند [اصل] نادانی و خطاپذیری انسان عمل می‌کردند. آن‌که آنان را بدین‌گونه خطاپذیر ساخته است آن‌ها را به‌خاطر ملاحظه‌ی طبیعت‌شان در رفتار خویش پاداش داده است. بگذارید اگر می‌خواهیم سزاوار سعادت آن‌ها یا وارث میراث‌شان باشیم از حزم آنان تقلید کنیم. بگذارید ماترک آن‌ها را حفظ و در صورت تمایل آن را افزایش دهیم؛ و اجازه دهید با تکیه بر زمین استوار قانون اساسیِ بریتانیا، به‌جای سعی در تقلید از پروازهای نومیدانه‌ی هوانوردان فرانسه، به تحسین آن‌ها اکتفا کنیم.

من احساسات خودم را صادقانه با شما درمیان گذاشتم، هرچند گمان نمی‌کنم بتوانند احساسات شما را تغییر دهند، و لزوم این تغییر را نیز نمی‌دانم. شما جوانید؛ شما نمی‌توانید هدایت کنید بلکه باید سعادت کشورتان را دنبال کنید. اما از این پس آن‌ها می‌توانند در شکل آینده‌ی حکومت‌تان فایده‌ای برایتان داشته باشند. در حال حاضر این شکل به زحمت می‌تواند باقی بماند، اما پیش از استقرار نهایی چه‌بسا ناچار باشد به‌قول یکی از شعرای ما "از خلال گوناگونی‌های عظیم هستیِ آزموده‌نشده"[1] و همه‌ی تناسخ‌هایش بگذرد تا با آتش و خون تطهیر شود.

من برای سفارش عقایدم پشتوانه‌ای جز مشاهده‌ی طولانی و بی‌طرفی بسیار ندارم. این عقاید ازآنِ

1. Addison, *Cato,* Act V, scene i.

کسی است که ابزار قدرت یا تملق‌گوی بزرگان نبوده است و مایل نیست در واپسین اعمال‌اش به جوهره‌ی زندگی‌اش خیانت کند. این عقاید از آنِ کسی است که تقریباً تمام کوشش‌های عمومی‌اش مبارزه برای آزادی دیگران بوده است؛ کسی که در سینه‌اش هیچ خشم پایدار یا شدیدی هرگز شعله نکشیده است مگر به واسطه‌ی آنچه او خودکامگی می‌داند؛ کسی که از سهم خویش در تلاش‌هایی که نیک‌مردان برای بی‌اعتبارساختن سرکوب وافر از آن‌ها استفاده می‌کنند ساعاتی را ربوده است که در امور شما صرف کرده است؛ و با این کار خود را متقاعد می‌سازد که از وظیفه‌ی معمول خویش تخطی نکرده است؛ این عقاید از آنِ کسی است که چندان دوستدار افتخارات، امتیازات و مواجب نیست و هیچ چشمداشتی به آن‌ها ندارد؛ کسی که شهرت را تحقیر نمی‌کند و ترسی از ناسزا ندارد؛ از مجادله پرهیز می‌کند گرچه از ابراز عقیده باکی ندارد؛ کسی که آرزومند است تا انسجام را حفظ کند، اما انسجام را با تغییر وسایل‌اش برای تضمین وحدت هدف‌اش حفظ می‌کند، و وقتی که توازن سفینه‌ای که در آن بر آب حرکت می‌کند با سنگین‌کردن‌اش در یک‌سو به‌خطر افتد آرزومند است با انتقال وزنه‌ی کوچک دلایل‌اش به آن توازن آن را حفظ کند.

فصل پنجم
طرحی برای یک تابلوی تاریخی از پیشرفت‌های ذهنِ بشر*

مارکی دو کُندُرسه — **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

ماری ژان آنتوان نیکولا کاریتا، مارکی دو کُندُرسه (۹۴ـ۱۷۴۳)، یکی از *les philosophes*، یعنی فیلسوفانی بود که جنبش روشنگری فرانسه را هدایت کردند. او با برنامه‌ی شاخص روشنگری، یعنی تصنیف دایرةالمعارف همه‌ی دانش‌ها در ارتباط بود. او به‌عنوان روزنامه‌نگار و حامی مرحله‌ی اولیه‌ی انقلاب فرانسه در دوره‌ی رادیکال این انقلاب عضو مجلس قانون‌گذاری شد، اما دیدگاه مشروطه‌خواه و مسالمت‌جویش او را وادار کرد تا به‌طور علنی به قانون اساسی سال ۱۷۹۳ ژاکوبن‌ها حمله کند. او به یک اختفای اجباری نُه‌ماهه مجبور شد که در طی آن کتاب طرح را به نگارش درآورد. سپس دستگیر شد و در سلول‌اش احتمالاً بر اثر خودکشی درگذشت. کُندُرسه در کتاب‌اش عصاره‌ی آنچه را که خود-تفسیریِ قانونی و رسمیِ دنیای جدیدِ اروپایی محسوب می‌شد و در آن پژوهش عقلانی نه‌فقط محرک پیشرفت در علم بلکه در جامعه و سیاست نیز بود عرضه می‌کند. او فرارسیدنِ عصری از 'خرد، شکیبایی و انسانیت' را پیش‌بینی کرد.

ما شاهد شکل‌گیری کُند عقل بشری بر اثر پیشرفت‌های طبیعی تمدن بوده‌ایم؛ خرافات برای فاسدکردن عقل بر آن چیره بود و خودکامگی اذهان را در زیر بار ترس و بینوایی منحط و بی‌رمق می‌کرد.

فقط یک خلق از چنگال این تأثیر دوگانه می‌گریزد.[۱] ذهن بشری، رها از پیوندهای کودکی‌اش، با

---

* Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquis de Condorcet, *Sketch for an Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. June Barraclough (New York: Hyperion, rpt of 1955 Noonday Press edn.)

برگرفته از "مرحله‌ی نهم: از دکارت تا تأسیس جمهوری فرانسه" صص ۱۲۴ـ۱۳۷. ترجمه‌ی فارسی از متن اصلی به زبان فرانسوی صورت گرفته:

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* suivi de Fragment sur l'Atlantide GF–Flammarion, 1988, (neurème époque) p. 213–227.

۱. منظور احتمالاً مردم فرانسه است.

گام‌هایی استوار، از این سرزمین سعادتمند که در آن آزادی چندصباحی است مشعل نبوغ را برافروخته است به‌سوی حقیقت پیش می‌رود. اما این پیروزی به‌زودی خودکامگی را به همراه می‌آورد، که به‌دنبال آن خرافات که یار وفادار آن است فرامی‌رسد، و تمام بشریت از نو در تاریکی‌هایی که به‌نظر ابدی می‌رسند فرو می‌رود. با این‌همه روز اندک‌اندک سربرمی‌آورد؛ دیدگانی که مدت‌ها به تاریکی محکوم بوده‌اند باز و بسته می‌شوند و کم‌کم به روشنایی می‌گیرند و سرانجام به نور خیره می‌شوند، و نبوغ جرأت می‌کند بار دیگر این کُره‌ای که تاریک‌اندیشی و توحش او را از آن طرد کرده بودند فراز آید.

چندصباحی است که شاهد بوده‌ایم که خرد زنجیرهایش را گشوده و از شماری از آن‌ها رها شده است، و با کسب بی‌وقفه‌ی نیروهای جدید لحظه‌ی آزادی‌اش را تدارک و تسریع کرده است.

کارِ باقی‌مانده این است که دوره‌ای را بپیماییم که خرد گسستن زنجیرهایش را به‌پایان رساند؛ آن‌گاه که بر اثر اجبار به کشیدن بقیه‌ی زنجیرها اندک‌اندک تسلیم می‌شود؛ آن‌گاه که سرانجام با رهایی در پیشروی‌اش دیگر نمی‌تواند متوقف شود مگر با این موانعی که تجدیدشان برای هر پیشرفت جدید اجتناب‌ناپذیر است، چراکه علت ضروری‌شان همان تقویم قوه‌ی هوش ماست، یا این رابطه‌ای که طبیعت میان امکانات ما برای کشف حقیقت و مقاومتی که در مقابل کوشش‌های ما انجام می‌دهد برقرار ساخته است. ناشکیبایی مذهبی هفت ایالت از ایالات بلژیک را واداشته تا یوغ اسپانیا را به لرزه درآورند و یک جمهوری فدراتیو تشکیل دهند. همین ناشکیبایی به‌تنهایی موجب بیداری [روح] آزادی [در] انگلستان شده است، که بر اثر خستگی از آشوب‌های طولانی و خونین سرانجام در یک قانون اساسی که مدت‌ها مورد ستایش فلسفه بود و از این پس دیگر تکیه‌گاهی جز خرافه‌ی ملی و ریاکاریِ سیاسی نداشت آرام گرفت.

سرانجام، ملت سوئد نیز جرأت استیفای بخشی از حقوق خود را مدیون آزارهای دینی است.

با این همه، در گرماگرم این جنبش‌های برخاسته از کشمکش‌های دینی، فرانسه، اسپانیا، مجارستان، بوهمیا شاهد نابودی آزادی‌های ضعیف خود بودند یا لااقل چنین به‌نظر می‌آمد.

بیهوده است اگر بخواهیم در کشورهایی که آزاد خوانده می‌شوند آن آزادی را که به هیچ‌یک از حقوق طبیعی انسان خدشه وارد نمی‌کند جست‌وجو کنیم؛ آزادی‌ای که نه‌فقط تملک این حقوق را برای انسان محفوظ می‌دارد بلکه اِعمال این حقوق را نیز برای ایشان ضمانت می‌کند. زیرا آزادی‌ای که در این کشورها می‌یابیم مبتنی بر حقی مثبت است که به‌گونه‌ای نابرابر توزیع شده و امتیازات متفاوتی به یک انسان می‌دهد، متناسب با این‌که در این یا آن شهر زندگی می‌کند، در این یا آن طبقه متولد شده است، فلان مقدار ثروت دارد، فلان شغل را دارد؛ و تابلوی تطبیقی این نابرابری‌های عجیب در میان ملل مختلف بهترین پاسخی خواهد بود که می‌توانیم در مقابل کسانی که هنوز از این امتیازات و ضرورت آن‌ها دفاع می‌کنند اقامه کنیم.

اما در همین کشورها، قانونْ آزادیِ فردی و مدنی را ضمانت می‌کند، به‌گونه‌ای که اگر انسان به درجه‌ی کمال هم نرسیده باشد کرامت و عزت طبیعی‌اش تحقیر نمی‌شود. لااقل تعدادی از این حقوق به‌رسمیت

شناخته شده‌اند، دیگر نمی‌توان گفت چنین انسانی برده است، گرچه می‌توان گفت هنوز نمی‌تواند حقیقتاً آزاد باشد.

در میان ملت‌هایی که، در همین زمان، آزادی خساراتی کم‌وبیش واقعی دیده است، حقوق سیاسی، که توده‌ی مردم از آن‌ها بهره‌مند بودند، در چنان محدوده‌های تنگی اسیر بودند که نابودیِ اشرافیتِ کمابیش خودکامه که مردمان تحت فشار آن به فغان آمده بودند به نظر تأثیری بیش از جبران مافات دارد. انسان عنوان شهروند را، که نابرابری تقریباً آن را به نامی توخالی تبدیل کرده بود، از دست داد، اما شخصیت بشری محترم‌تر شمرده می‌شد؛ و حکومت خودکامه‌ی پادشاهی او را از سرکوب فئودالی نجات داد، از این وضعیت شرم‌آور رهاکرد، و این دردناک‌تر بود زیرا تعداد و حضور این خودکامگان بی‌وقفه این احساس را از نو در او زنده می‌کرد.

قوانین می‌بایستی در کشورهایی با نهادهای نیمه‌ـآزاد توسعه و تکامل می‌یافتند، زیرا منافع کسانی که قدرت واقعی را اعمال می‌کنند عادتاً با منافع عمومی مردم در تضاد نیست؛ در حکومت‌های خودکامه، خواه به‌واسطه‌ی این‌که منافع مربوط به رفاه عمومی اغلب با منافع حاکم خودکامه آمیخته می‌شود، خواه در اثر کوشش حاکم برای نابودی بقایای قدرت اعیان و روحانیون، در قوانین روح مساوات دمیده شد، که انگیزه‌ی آن استقرار روحیه‌ی بردگی بود، اما پیامدهای آن اغلب می‌توانست نجات‌بخش باشد.

ما به‌تفصیل علل ایجاد این نوع حکومت خودکامه در اروپا را شرح خواهیم داد، حکومتی که نه در قرون قبلی نه در نقاط دیگر جهان نظیری نداشته است، حکومتی که در آن، قدرت کمابیش خودکامه، که به‌وسیله‌ی افکار عمومی محدود، به وسیله‌ی روشنگری مهار، و به‌وسیله‌ی منافعِ خودش ملایم شده بود اغلب به ترقیِ ثروت، صنعت، آموزش، و گاه حتی به ترقی آزادی مدنی یاری رسانده است.

خُلقیات به‌واسطه‌ی تضعیف تعصباتی که حافظ سبعیت آن‌ها بودند تلطیف و ملایم شده‌اند؛ به‌واسطه‌ی تأثیر روحیه‌ی تجارت و صنعت، یعنی دشمن خشونت و آشوب که ثروت را فراری می‌دهند، به‌واسطه‌ی وحشت حاصل از منظره‌ی نه‌چندان دور توحش‌های عصر قبلی، به‌واسطه‌ی ترویج عمومی‌تر اندیشه‌های فلسفی، مساوات‌خواهانه و انسان‌گرایانه، و سرانجام به‌واسطه‌ی تأثیر کُند اما مطمئن پیشرفت‌های عمومی روشنگری.

ناشکیباییِ مذهبی باقی مانده است، اما همچون ابداعی از حزم بشری، همچون بزرگداشتی از پیشداوری‌های مردم، یا همچون احتیاطی در مقابل ناآرامی آنان، خشم آن فرو نشسته است. تل‌های هیزمی که به‌ندرت روشن می‌شود جای خود را به سرکوبی اغلب خودکامانه‌تر اما با بربریت کم‌تر داده‌اند؛ و در این سال‌های اخیر آزارها بسیار نادرتر شده و اغلب نتیجه‌ی خوش‌خدمتی یا عادت‌اند. همه‌جا و از همه‌جهت عملکرد حکومت‌ها، گرچه به کُندی و گویی با تأسف، از حرکت افکار عمومی و حتی فلسفه پیروی کرده است.

درواقع اگر در علوم اخلاقی و سیاسی در هر لحظه فاصله‌ی زیادی میان نقطه‌ای که فیلسوفان روشنایی را تا آن‌جا پیش برده‌اند و درجه‌ی روشنگریِ تحصیل‌شده به‌وسیله‌ی فرهیختگانِ متوسط (که

اعتقادات مشترک آن‌ها سازنده‌ی همین سنخ باور عموماً پذیرفته شده است که افکار عمومی نامیده می‌شود) وجود دارد؛ کسانی که امور عمومی را اداره می‌کنند و بی‌واسطه بر مقدرات مردم مؤثرند، صرف‌نظر از نوع قانون اساسی‌شان، از ارتقا به سطح افکار عمومی بسیار فاصله دارند. آن‌ها افکار عمومی را دنبال می‌کنند اما هرگز به آن نمی‌رسند، تا چه رسد که بر آن پیشی گیرند، و همیشه سال‌ها از آن عقب‌ترند و به بسیاری از حقایق آن دست نمی‌یابند.

بدین‌ترتیب تابلوی ترقیِ فلسفه و ترویج روشنگری، که ما قبلاً کلی‌ترین و محسوس‌ترین نتایج آن را شرح داده‌ایم، ما را به عصری هدایت می‌کند که در آن تأثیر این پیشرفت‌ها بر افکار، و از افکار بر ملت‌ها یا رهبران آن‌ها، تأثیری که دیگر کُند و نامحسوس نیست، در کل توده‌ی چند خلق انقلابی ایجاد کرده که مقدمه‌ی قطعی انقلابی است که باید کل نوع بشر را دربرگیرد.

پس از اشتباهات طولانی، پس از سرگردانی در نظریه‌های ناقص یا مبهم، مروّجان سرانجام توانستند حقوق حقیقی انسان را بشناسند و آن‌ها را به این حقیقت واحد تحویل کنند که انسان موجودی است حساس، قادر به استدلال و اکتساب ایده‌های اخلاقی.

آنان دیده‌اند که حفظ این حقوق انگیزه‌ی منحصر به‌فرد گردآمدن انسان‌ها در جوامع سیاسی بوده و هنر اجتماعی باید هنری باشد که حفظ این حقوق را با کامل‌ترین مساوات و در وسیع‌ترین گستره برای آن‌ها ضمانت کند. آنان حس کرده‌اند که این وسایلِ تضمینِ حقوقِ هر فرد باید در هر جامعه تابع قواعد مشترک باشد و قدرت انتخاب این وسایل و تعیین این قواعد نباید جز به اکثریت اعضای جامعه تعلق داشته باشد؛ زیرا چون در این انتخاب هر فرد نمی‌تواند از عقل خود پیروی کند مگر با مطیع‌ساختن دیگران خواست اکثریت یگانه معیار حقیقتی است که می‌تواند بدون آسیب‌رساندن به مساوات به‌وسیله همگان پذیرفته شود.

هر انسانی واقعاً می‌تواند خود را از پیش به این خواست اکثریت متعهد کند، که به این ترتیب به خواست همگان تبدیل می‌شود. اما فقط خودش را می‌تواند متعهد کند؛ و حتی خودش را هم نمی‌تواند نسبت به اکثریت متعهد کند اگر پس از شناسایی حقوق افراد به آن‌ها احترام نگذارد.

این‌ها هستند در آن واحد حقوق اکثریت بر جامعه یا بر اعضای آن، و حدود این حقوق. این است منشأ این اجماع که تعهداتی را که فقط توسط اکثریت مقرر شده است برای همه الزامی می‌کند؛ الزامی که با تغییر افراد تشکیل‌دهنده‌ی اکثریت و از بین‌رفتن تصویب همگانی مشروعیت‌اش را ازدست می‌دهد. بدون شک مسائلی وجود دارد که شاید اکثریتْ اغلبْ درباره‌ی آن‌ها به سودِ خطا و علیه منافع همه تصمیم می‌گیرد؛ اما باز هم تعیین چیزهایی که اکثریت به‌هیچ‌وجه نباید درباره‌ی آن‌ها مستقیماً تصمیم بگیرد حق خود اکثریت است؛ تعیین کسانی که باید خودشان را جانشین خودِ اکثریت کنند؛ و تنظیم روشی که باید برای دستیابی مطمئن‌تر به حقیقت دنبال کنند در صلاحیت اکثریت است؛ و اکثریت نباید از حق تصمیم‌گیری در این باره که آیا تصمیماتی که آن‌ها از جانب اکثریت می‌گیرند حقوق عمومی را خدشه‌دار می‌کند دست بکشد.

بنابراین، دیدیم که در مقابل چنین اصول ساده‌ای، عقیده به وجود قراردادی میان مردم و حاکمان‌شان، که جز بر اثر توافق متقابل یا خیانت یکی از طرفین قابل فسخ نباشد، و نیز این عقیده‌ی کم‌تر برده‌وار اما به همان اندازه پوچ که خلقی را به قوانین اساسیِ یک‌بار وضع‌شده زنجیر می‌کرد ـ گویی که حق تغییر آن‌ها نخستین تضمین بقیه نبوده و گویی که نهادهای بشری که ضرورتاً ناقص و متناسب با درجه‌ی تنویر آدمیان قابل تکمیلِ بیش‌ترند می‌توانند به دوامی ابدی محکوم شوند، رنگ می‌بازد. بدین‌ترتیب خود را ناچار دیدند از این سیاست مکرآمیز و نادرست صرف‌نظر کنند؛ سیاستی که فراموش می‌کرد همه‌ی انسان‌ها طبیعتاً حقوقی برابر دارند و گاه می‌خواست این حقوق را به گونه‌ای نابرابر میان کشورها، متناسب با بزرگی قلمرو، اقلیم، خصوصیات ملی، ثروت مردم، درجه‌ی پیشرفتِ تجارت و صنعت آن‌ها تقسیم کند و گاه می‌خواست همین حقوق را به‌طور نامساوی میان طبقات مختلف انسان‌ها، متناسب با تبار، ثروت، و حرفه‌شان توزیع نماید، و بدین‌ترتیب، منافع متضاد و قدرت‌های متخاصمی بیافرینند تا سپس میان آن‌ها تعادلی ایجاد کند که فقط همین نهادها آن را ایجاب می‌کردند و حتی از عهده‌ی تصحیح تأثیرات خطرناک آن‌ها برنمی‌آمد.

بدین‌ترتیب دیگر جرأت نمی‌کردند انسان‌ها را به دو نژاد مختلف تقسیم کنند که یکی مقدر به حکومت و دیگری محکوم به اطاعت، یکی مأمور فریب‌دادن و دیگری محکوم به فریب‌خوردن است؛ مجبور بودند بپذیرند که همگی از حقی مساوی برای آگاهی از منافع خود، برای شناخت تمام حقایق، برخوردارند، و هیچ‌یک از قدرت‌هایی که خودشان بر خودشان نصب کرده‌اند حق پنهان‌ساختن هیچ حقیقتی را از آن‌ها ندارد.

این اصول که سیدنیِ شریف[1] با خون خود بهای آن را پرداخت و لاک اقتدار نام‌اش را به آن افزود، از آن‌پس به‌وسیله‌ی روسو با دقت، وسعت، و نیروی بیش‌تر بسط داده شده و سزاوار است که افتخار قراردادن‌شان در شمار حقایقی که فراموش‌کردن یا مبارزه با آن‌ها دیگر جایز نیست به او تعلق گیرد.

انسان نیازها و قوایی برای برآوردن این نیازها دارد؛ از فرآورده‌های این قوا، که به‌صور گوناگون درمی‌آیند و توزیع می‌شوند، انباشته‌ای از ثروت برای ارضای نیازهای مشترک انسان‌ها پدید می‌آید. اما این ثروت برطبق چه قوانینی تولید یا توزیع، حفظ یا مصرف، زیاد یا کم می‌شود؟ و نیز کدام‌اند قوانین مربوط به این تعادلی که بی‌وقفه می‌کوشد میان نیازها و منابع برقرار شود و از آن تسهیلات بیش‌تری برای ارضای نیازها ناشی می‌شود و نتیجتاً با افزایش ثروت رفاه بیش‌تری پدید می‌آورد تا جایی که به انتهای رشد خودش برسد؛ و برعکس به هنگام کاهش ثروت دشواری و درنتیجه رنج بیش‌تری تولید می‌کند تا جایی که کاهش جمعیت و محرومیتْ تعادل را برقرار کند؟ چگونه در این تنوعِ شگفت‌انگیز کارها و فرآورده‌ها، نیازها، و منابع، در این پیچیدگیِ هراس‌انگیز منافع که بقا و رفاهِ یک فرد خاص را با نظام

۱. The noble Sydney، احتمالاً منظور Algernon Sidney (۱۶۲۲ـ۱۶۸۹)، شهید حزب "ویگ" (Whig)، که در "دوران بازگشت(Restoration)"، ـ دوران اصلاح سلطنت انگلستان در ۱۶۶۰ ـ تبعید و نهایتاً به انگلستان بازگردانده و اعدام شد.

عمومی جامعه پیوند می‌زنند، که او را به تمام حوادث طبیعت و تمام رویدادهای سیاست، که قوه‌ی احساس او از شادی‌ها و محرومیت‌ها را به نوعی به سرتاسر کره‌ی ارض بسط می‌دهد، وابسته می‌نماید، چگونه در این هرج‌ومرج آشکار باز هم می‌توانیم ببینیم که بر اثر قانونی کلی از جهان اخلاقی، کوشش‌های هرکس برای خودش به رفاه عمومی یاری می‌رساند و علی‌رغم تصادم خارجی منافع متضاد با یکدیگر، منفعت مشترک اقتضا می‌کند که هرکس منافع خود را بشناسد و بتواند بدون مانع آن‌ها را دنبال کند؟

بنابراین، انسان باید بتواند قوای خود را به‌کار برد، ثروت‌اش را دراختیار داشته باشد، و نیازهایش را با آزادی کامل برآورده سازد. منفعتِ عمومی هر جامعه نه‌فقط نباید چنین فعالیتی را محدود کند بلکه باید از هرگونه صدمه‌ای به آن خودداری کند و در این جنبه از نظم عمومی تضمین حقوق طبیعی هر انسانی هم یگانه سیاست سودمند و یگانه وظیفه‌ی قدرت اجتماعی، و هم یگانه‌حقی است که اراده‌ی عمومی می‌تواند به‌طور مشروع بر افراد اعمال کند.

اما پس از شناخت این اصل باز هم باید قدرت عمومی وظایفی را انجام دهد؛ باید میزان‌هایی به رسمیت شناخته شده توسط قانون وضع کند که در هر گونه مبادله وزن، حجم، اندازه، و طول اقلام مورد مبادله را تعیین کند.

باید معیار مشترکی برای ارزش‌ها ایجاد کند که معرف همه‌ی آن‌ها باشد و محاسبه‌ی تغییرات و روابط آن‌ها را تسهیل کند؛ این معیار که خودش نیز دارای ارزش است باید قابل مبادله در مقابل هر چیز دارای ارزش باشد؛ این معیاری است که بدون آن تجارت محدود به مبادله‌ی مستقیم می‌شود و نمی‌تواند فعال گردد.

ثروت ایجادشده در هر سال سهمی دراختیار می‌گذارد که برای پرداخت در ازای کار ایجادکننده‌ی این ثروت یا کاری که تولید ثروت جدیدی معادل یا بیش‌تر از آن را تضمین می‌کند ضروری نیست. صاحب این سهمِ در دسترس آن را بی‌واسطه مدیون کار خودش نیست. او آن را مستقل از استفاده‌ای که می‌تواند از قوای خودش برای ارضای نیازهایش به‌عمل آورد تصاحب می‌کند. بنابراین، برپایه‌ی همین ثروت قابل تصاحب سالانه است که قدرت اجتماعی، بدون خدشه به هیچ حقی، می‌تواند ذخایر لازم برای هزینه‌های مربوط به امنیت کشور، آرامش داخلی، تضمین حقوق افراد، اعمال قدرت‌های ایجادشده برای وضع یا اجرای قوانین، و بالاخره حفظ رفاه عمومی را تأمین کند.

کارها، مؤسسات، و نهادهای سودمندی برای کل جامعه وجود دارد که جامعه باید آن‌ها را برقرار و اداره کند و بر آن‌ها نظارت نماید؛ این‌ها مکمل چیزهایی هستند که اراده‌های فردی و رقابت منافع فردی نمی‌توانند بی‌واسطه انجام دهند، و هدف از آن‌ها یا پیشرفت کشاورزی، صنعت، و تجارت است و یا جلوگیری و تخفیف شرور اجتناب‌ناپذیر طبیعت یا شروری که حوادث پیش‌بینی‌نشده به آن‌ها اضافه می‌کند.

تا زمانی که از آن سخن می‌گوییم و حتی تا مدت‌ها بعد، این امور مختلف به تصادف، به آزمندی حکومت‌ها، به تردستی شیادان، به پیش‌داوری‌ها یا منافع تمام طبقات صاحب‌قدرت واگذار شده بود؛ اما

یکی از شاگردان دکارت، ژان دو ویتِ[1] فرهیخته و بینوا احساس کرد که اقتصاد سیاسی باید نظیر همه‌ی علوم تابع اصول فلسفه و دقت محاسبه باشد.

اقتصاد سیاسی تا زمانی که صلحِ اوترخت[2] آرامشی پایدار را به اروپا وعده داد چندان پیشرفتی نکرده بود. در این دوران شاهد آنیم که اذهان جهتی تقریباً عمومی به‌سوی این مطالعات که تاکنون مورد غفلت قرار گرفته بود پیدا می‌کنند؛ این علم جدید توسط استیوارت، اسمیت[3]، و به‌ویژه به‌وسیله‌ی اقتصاددانان فرانسوی، لااقل از حیث دقت و خلوص اصول به درجه‌ای رسید که بعد از یک‌چنین بی‌اعتنایی طولانی به این سرعت انتظار آن نمی‌رفت.

اما علت اصلی این پیشرفت‌ها در سیاست و در اقتصاد سیّاسی پیشرفت‌های فلسفه‌ی عمومی یا مابعدالطبیعه، به وسیع‌ترین معنای این کلمه، بوده است.

دکارت فلسفه را به قلمرو عقل بازآورد؛ او به‌خوبی احساس کرده بود که فلسفه باید تماماً از حقایق بدیهی و اولیه‌ای که مشاهده‌ی عملکردهای ذهن ما باید برای‌مان فاش سازد صادر شود. اما تخیل نابردبارش به‌سرعت او را از همین راهی که ترسیم کرده بود دور کرد و مدتی چنین به‌نظر می‌رسید که فلسفه استقلال‌اش را جز برای سرگردان‌شدن در خطاهای تازه به‌دست نیاورده است.

سرانجام لاک سررشته‌ای را که باید فلسفه را هدایت می‌کرد به‌دست گرفت؛ او نشان داد که یک تحلیل دقیق و صریح از تصورات با تحویل پی‌درپی آن‌ها به تصورات بی‌واسطه‌تر از حیث منشأ، یا ساده‌تر از حیث ترکیب، یگانه وسیله‌ی جلوگیری از سرگردانی در این هرج‌ومرج مفاهیم ناکامل، نامنسجم و نامعینی است که بی‌شک تصادف به ما عرضه کرده و ما بی‌تأمل پذیرفته‌ایم.

او با همین تحلیل ثابت کرد که همه‌ی تصورات نتیجه‌ی عملکردهای ذهن ما بر روی ادراکات حسی دریافت شده یا بهتر بگوییم ترکیبات این ادراکات حسی است که حافظه همزمان به ما عرضه می‌کند، به گونه‌ای که توجه ما متوقف و ادراک بدین‌وسیله فقط به جزئی از هریک از این ادراکاتِ حسیِ مرکّب محدود می‌شود.

باید دید که با انضمام یک واژه به هر تصور، بعد از تحلیل و حصر آن، موفق می‌شویم هربار آن را به‌نحو یکسان، یعنی همیشه متشکل از همان تصورات ساده‌تر و همواره محصور در همان حدود، به‌خاطر بیاوریم و درنتیجه می‌توانیم آن را در سلسله‌ای از استدلالات، بی‌خطرِ گمراهی، به‌کار بندیم.

برعکس، اگر کلمات ابداً با تصوری کاملاً معین مطابق نباشند ممکن است پی‌درپی در ذهن واحدی تصورات مختلفی برانگیزند و این اصلی‌ترین منشأ خطاهای ماست.

سرانجام لاک نخستین کسی بود که جرأت کرد حدود عقل بشری را معین کند، یا به‌عبارت دیگر

---

۱. Jean de Witt، احتمالاً Johan de Witt (۱۶۲۵ـ۱۶۷۲)، سیاستمدار هلندی.

۲. Uttrecht، نام شهری در هلند، پیمانی که در ۱۷۱۳ برای پایان‌دادن به جنگ "جانشینیِ اسپانیا" (War of the Spanish Succession)، منعقد شد.

۳. منظور فیلسوف اسکاتلندی Dugald Stwewart (۱۷۵۳ـ۱۸۲۸) و Adam Smith (۱۷۲۳ـ۱۷۹۰) است.

طبیعت حقایقی را که عقل می‌تواند بشناسد یا چیزهایی را که می‌تواند دربرگیرد تعیین نماید.

این روش به‌زودی به روش همه‌ی فلاسفه تبدیل شد و آنان با اطلاق آن بر اخلاق، سیاست و اقتصاد عمومی توانستند در این علوم رویه‌ای را که تقریباً به‌قدر رویه‌ی علوم طبیعی مطمئن بود دنبال کنند؛ دیگر چیزی جز حقایق ثابت‌شده را نپذیرند؛ حقایق را از هرآنچه هنوز مشکوک یا غیریقینی بود جدا کنند؛ یعنی سرانجام چیزی را که شناخت‌اش هنوز یا همیشه ناممکن بود نادیده بگیرند.

بدین‌ترتیب تحلیل احساس‌های ما سبب می‌شود تا در توسعه‌ی قوه‌ی احساس لذت و درد، منشأ ایده‌های اخلاقی ما، مبنای حقایق کلی منبعث از این ایده‌ها که قوانین تغییرناپذیر و ضروری عدالت و بی‌عدالتی را تعیین می‌کنند، و سرانجام انگیزه‌های تطبیق سلوک ما با آن‌ها، که در همان ماهیّت حساسیّت ما، در آنچه به‌نوعی می‌توان آن را سرشت اخلاقی ما نامید، به ودیعه نهاده شده‌اند، کشف شود.

همین روش به‌نوعی به ابزاری عمومی تبدیل شد؛ آموختند که آن را برای تکمیل روش علوم فیزیکی، برای روشن‌ساختنِ اصول آن‌ها و ارزیابی ادله‌شان به‌کار برند؛ این روش به بررسی داده‌ها و قواعد ذوقی نیز بسط داده شده است.

بدین‌ترتیب این متافیزیک، با اطلاق بر همه‌ی متعلقات عقل بشری روش‌های ذهن را در هر نوع شناخت تحلیل می‌کرد، ماهیّت حقایق تشکیل‌دهنده‌ی نظام مزبور، ماهیّت نوع یقین قابل حصول در آن نظام را می‌شناساند، و همین آخرین گام فلسفه است که دیواری ابدی میان نوع بشر و خطاهای قدیمی کودکی او کشیده است؛ دیواری که باید مانع شود تا بار دیگر در اثر پیشداوری‌های جدید به جهالت قدیمی‌اش برگردد، همان‌طور که باید سقوط آن‌هایی را که هنوز به‌گونه‌ای ناشناخته باقی مانده‌اند تضمین کند و نیز ضمانت کند که پیشداوری‌هایی که ممکن است جانشین پیشداوری‌های قدیمی شوند تأثیری ناچیز و عمری کوتاه داشته باشند.

بااین‌حال، در آلمان، مردی[1] با نبوغی گسترده و عمیق پایه‌های آموزه‌ای جدید را استوار کرد. تخیل پرالتهاب و جسورانه‌اش نمی‌توانست در فلسفه‌ای متواضع آرام گیرد، فلسفه‌ای که اجازه دهد شک‌های مربوط به سؤالات بزرگ درباره‌ی روح، یا بقای نفس بشری، یا اختیار بشر یا اختیار خدا، وجود رنج و جنایت در عالمی تحت اداره‌ی اندیشه‌ای همه‌ـ‌توان که حکمت، عدالت، و نیکی‌اش به نظر نافی آن‌ها می‌آید، باقی بماند. او گرهی را قطع کرد که ماهرانه‌ترین تحلیل نیز قادر به گشودن‌اش نبود. او عالم را متشکل از موجوداتی بسیط، غیرقابل تخریب و طبیعتاً برابر دانست. روابط هریک از این موجودات با همه‌ی موجودات دیگر، که همراه با آن‌ها جزئی از نظام عالم را تشکیل می‌دهد، تعیین‌کننده‌ی صفاتی از این موجودات است که بدان‌وسیله از هر موجود دیگر متمایز می‌شود. نفس انسانی و آخرین اتمی که یک صخره‌ی سنگی را تمام می‌کند هرکدام یکی از این مونادها هستند. تفاوت آن‌ها فقط در مکان متفاوتی است که در نظمِ عالَم اِشغال می‌کنند.

---

۱. گ. و. لایبنیتس (۱۶۴۶ـ۱۷۱۶)، فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی.

در میان تمام ترکیبات ممکن از این موجودات، یک عقل نامتناهی یکی را ترجیح داده است، و نمی‌توانست جز یکی، یعنی آن راکه از همه کامل‌تر است، ترجیح دهد. گرچه ترکیبی که وجود دارد به واسطه‌ی بینوایی و جنایتی که در آن مشاهده می‌شود ما را متأثر می‌کند اما درحقیقت هر ترکیب دیگری نتایج دردناک‌تری به‌بار می‌آورد.

ما این نظام را، که با اقتباس یا لااقل حمایت از جانب هم‌وطنان لایبنیتس باعث کُندیِ پیشرفت فلسفه نزد آنان گردید، شرح خواهیم داد. ما شاهدیم که کل یک مکتب از فلاسفه‌ی انگلیسی آموزه‌ی خوش‌بینی را با آغوش باز پذیرفتند و با فصاحت از آن دفاع کردند؛ اما با مهارت و عمق کم‌تری از لایبنیتس که این آموزه را عمدتاً بر این برهان استوار کرد که عقلی همه‌ـتوان، به اقتضای طبیعت‌اش، نمی‌توانسته جز بهترین عالم در میان عوالم ممکن را انتخاب کند؛ درحالی‌که فیلسوفان انگلیسی کوشیدند با مشاهده‌ی عالم ما دلیل برتریِ آن را پیدا کنند، و با از دست‌دادن همه‌ی امتیازاتی که این نظام، مادام که در کلیتی مجرد باقی بماند، داراست اغلب در تفصیل‌هایی انزجارآور یا مضحک سرگردان شدند.

درعین‌حال، در اسکاتلند فلاسفه‌ی دیگری که دریافته بودند تحلیل تکامل قوای واقعی ما به اصلی منجر نمی‌شود که پایه‌ای به‌قدر کافی خالص و مستحکم برای اخلاقیتِ اَعمال ما فراهم کند قوه‌ی جدید[1]ی برای نفسِ بشر تخیل کردند که از قوای حس و عقل متمایز اما در پیوند با آن‌ها بود؛ قوه‌ای که آن‌ها وجودش را فقط به این‌طریق که نشان دادند نمی‌توانند از آن صرف‌نظر کنند اثبات کردند. ما تاریخ این عقاید را بازخواهیم گفت و نشان خواهیم داد که چگونه علی‌رغم این‌که برای پیشروی فلسفه زیان‌بار بوده‌اند اما برای اشاعه‌ی سریع‌تر اندیشه‌های فلسفی سودمند بوده‌اند.

تا این‌جا ما پیشرفت‌های فلسفه را فقط در انسان‌هایی که آن را پرورش داده و تعمیق و تکامل بخشیده‌اند نشان داده‌ایم؛ اکنون باید نشان دهیم که تأثیرات آن بر افکار عمومی چیستند، و چگونه عقل که سرانجام به شناخت روش مطمئن کشف و تصدیق حقیقت نایل می‌آید آموخت که خود را در خطاهایی که احترام به مرجعیت و تخیل اغلب او را به درون آن‌ها سوق می‌داد حفظ کند؛ و چگونه درعین‌حال در توده‌ی مردم پیش‌داوری‌هایی راکه مدت‌های مدید نوع بشر را متأثر و منحط ساخته بود نابود کند.

سرانجام اجازه داده شد تا حقی که مدت‌های مدید انکار می‌شد با صدای بلند اعلام شود، یعنی این حق که شخص تمام عقاید را تابع عقل خود نماید و در جست‌وجوی حقیقت از یگانه ابزاری که برای شناسایی آن به او داده شده است استفاده کند. هر انسانی با نوعی غرور دریافت که طبیعت باور به گفته‌ی دیگران را مطلقاً برای او مقدر نکرده است؛ و خرافات عهد باستان و تحقیر عقل در مقابل هذیان ایمانی فوق‌طبیعی از جامعه، همچنان‌که از فلسفه، رخت بربست.

به‌زودی در اروپا طبقه‌ای از کسانی به‌وجود آمد که مشغله‌ی آن‌ها بیش‌تر اشاعه‌ی حقیقت بود تا کشف و تعمیق آن؛ اینان خود را وقف یافتن پیش‌داوری‌ها در نهانگاه‌هایی نمودند که روحانیت، مکتب‌ها،

---

۱. common sense، احتمالاً قوه‌ی فهم متعارف یا عقل سلیم.

حکومت‌ها، و صنوف قدیمی آن‌ها را جمع‌آوری و حراست کرده بود؛ افتخار خود را در این می‌دیدند که به‌جای عقب‌راندن حدود معرفت انسان‌ها خطاهای عامه‌ی مردم را نابود سازند و بدین شیوه‌ی غیرمستقیم، که نه کم‌تر خطرناک بود و نه کم‌تر سودمند، به پیشرفت آنان کمک کنند.

در انگلستان کالینز و بالینگ‌بروک، در فرانسه بِیل، فونتنل، ولتر، مونتسکیو[1] و مکتب‌هایی که این انسان‌های نامدار تشکیل دادند به نفع حقیقت مبارزه کردند؛ آنان هرگاه لازم بود تمام سلاح‌هایی را که فضل، فلسفه، ذوق، و قریحه‌ی نویسندگی می‌توانست در اختیار عقل بگذارد به‌کار می‌بردند؛ همه‌ی لحن‌ها و همه‌ی اَشکال را از مطایبه تا برانگیختن احساسات، از تألیفاتِ به‌غایت عالِمانه و وسیع تا رمان و هجونامه‌های مربوط به مسائل روز به‌کار می‌گرفتند؛ حقیقت را با نقاب نازکی که آن را از چشمان ضعیف دریغ می‌کرد می‌پوشاندند و لذت حدس‌زدن را باقی می‌گذاشتند؛ پیش‌داوری‌ها را با مهارت نوازش می‌کردند تا به آن‌ها ضربات کاری‌تری وارد آورند؛ به‌ندرت آن‌ها را تهدید می‌کردند، چه تعدادی از آن‌ها را با هم چه یکی را به‌تمامی؛ گه‌گاه دشمنان عقل را تسکین می‌دادند و به‌نظر می‌رسید که چیزی جز یک نیمه‌ـشکیبایی در مذهب و یک نیمه‌ـآزادی در سیاست را طلب نمی‌کنند؛ به هنگام مبارزه با اباطیل مذهبی با حکومت خودکامه و به هنگام قیام علیه حکومت خودکامه با دین کنار می‌آمدند؛ اما همیشه حتی وقتی به‌نظر می‌رسید فقط علیه سوءاستفاده‌های انزجارآور و مسخره از این‌ها مبارزه می‌کنند درواقع به اصل آن‌ها حمله‌ور می‌شدند و وقتی به‌نظر می‌رسید که فقط شاخ‌وبرگ این شجره‌های خبیثه را کوتاه می‌کنند درحقیقت تیشه به ریشه‌ی آن‌ها می‌زدند؛ گاه به دوستداران آزادی می‌فهماندند که خرافات که حکومت خودکامه را با سپری نفوذناپذیر می‌پوشاند نخستین قربانی است که باید ذبح شود و نخستین زنجیری است که باید گسسته شود، و گاه آن را به‌عنوان دشمن حقیقی قدرت خودکامگان نزد آن‌ها افشا می‌کردند و آن‌ها را با تصویر توطئه‌های ریاکارانه و خشم خونین آن می‌ترساندند؛ هیچ‌گاه از مطالبه‌ی استقلال عقل و آزادی نوشتن به‌عنوان حق و به‌عنوان وسیله‌ی نجات نوع بشر بازنمی‌ایستادند؛ با نیرویی خستگی‌ناپذیر علیه تمام جنایات ناشی از تعصب و خودکامگی قیام می‌کردند و در مذهب، در نظام اداری، در خُلقیات، در قوانین هرآنچه را که خصلت سرکوب‌گرانه، سخت‌گیرانه و خشونت‌آمیز داشت تعقیب می‌کردند؛ به‌نام طبیعت به شاهان، به جنگاوران، به قاضیان و به والیان دستور می‌دادند به جان انسان‌ها احترام بگذارند؛ آن‌ها را با شدت تمام به‌خاطر خون‌هایی که بر اثر سیاست یا بی‌تفاوتی آن‌ها در میدان‌های جنگ یا بر قاپوق‌های عذاب ریخته می‌شد سرزنش می‌کردند؛ و سرانجام شعار 'خرد، شکیبایی، انسانیت' را به شعار جنگی خویش مبدل کردند.

---

۱. Arthur Collins (۱۶۸۰ـ۱۷۳۲)، دولتمرد، Henry Bolingbroke (۱۶۷۸ـ۱۷۵۱)، فیلسوف؛ Pierre Bayle (۱۶۴۷ـ۱۷۰۶)، فیلسوف؛ Bernard de Fontenelle (۱۶۵۷ـ۱۷۵۷)، نویسنده؛ François de Voltaire (۱۶۹۴ـ۱۷۷۸)، متفکر پرنفوذ روشنگری؛ Charles de Secondat, Baron de Montesquieu (۱۶۸۹ـ۱۷۵۵)، فیلسوف سیاسی.

فصل ششم
آزادی مطلق و ترور*

گ. و. ف. هگل **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

بانفوذترین فیلسوف اروپاییِ نیمه‌ی اول قرن نوزدهم متفکر آلمانی گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰ـ۱۸۳۱) بود. نظام ایده‌آلیستی او همه‌ی واقعیت را روح [*Geist*] تلقی می‌کرد، روحی که در روندی دیالکتیکی از تقابل با خود و تجسد عالی‌تر تکامل می‌یابد، روندی که در مراحل بالفعل و رویدادهای تاریخ بشری متجسم می‌شود. او آرمان‌های روشنگری ــ ایده‌ی آگاهی به‌عنوان آزادی فردی، و ایده‌ی اُبژه‌های آگاهی به‌عنوان اُبژه‌های خنثی‌ـارزش سودمندیِ بالقوه ــ را به‌عنوان مرحله‌ای ضروری اما ناکامل که از طریق آن روح بشر باید در سفر خویش به درک خود گذار کند تأیید کرد. هگل در این گزیده از زیباترین اثرش، یعنی پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷)، ویژگی‌های نقص آگاهی روشنگری را مشخص می‌کند: این آگاهی یک‌جانبه و نامتوازن است و آزادی یک فرد "خود‌ـتنهاانگار" [سولیپسیستی] و تهی است که دیگران را همچون اُبژه‌هایی برای مصرف نگاه می‌کند. از این رو به بدترین خشونت انقلاب فرانسه، یعنی دوره‌ی ترور سال‌های ۴ـ۱۷۹۳، منجر شد که طی آن "کمیته‌ی امنیتِ عمومی" حاکم چهل‌هزارنفر را با اَنگِ دشمنِ جمهوری نوپا اعدام کرد. برای آزادی حقیقی، روح باید منتظر تکاملِ بیش‌ترِ خود باقی بماند، یعنی زمانی که کشف کند که آزادی واقعی و انضمامی فقط در متن عضویت در جامعه‌ای اخلاقی تحت نهادهای دولت قابل حصول است.

آزادی مفهوم‌اش را در سودمندی یافته است.[1] اما تا حدودی هنوز یک اُبژه است و تا حدودی، به همین دلیل، هنوز غایتی است که باید تحقق یابد، غایتی که آگاهی خودش را در مقام تصاحب فوری آن نمی‌یابد. سودمندی هنوز محمولی از اُبژه است، و هنوز خودش یک سوژه یا فعلیت بی‌واسطه و یگانه‌ی ابژه نیست. همان چیزی است که قبلاً ظاهر شده است، یعنی وقتی که "وجود برای خود" هنوز خودش را به‌مثابه

---

* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit,* trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), "Absolute Freedom and Terreor," paras 582–95, pp. 355–63.

۱. "مفهوم" [notion]، به درک محض و جامعِ یک چیز دلالت دارد. هگل مدعی است که تلقی روشنگری از ماهیّت واقعیت سودمندیِ صرف است.

جوهرِ[1] دقایق دیگر نشان نداده بود، نشان‌دادنی که به‌معنای آن بود که سودمند مستقیماً چیز دیگری نبود جز خودِ [متعلق به] آگاهی و این‌که بنابراین آگاهی صاحب آن است. اما این رهایی از صورت عینیتِ امر سودمند اصولاً پیشاپیش صورت گرفته است و از این انقلاب درونی، انقلابِ بالفعلِ جهانِ بالفعل، شکل جدید آگاهی، **آزادی مطلق** پدیدار می‌شود.

درواقع چیزی که در این‌جا داریم بیش از یک نمایش تهی از عینیّت، که خود-آگاهی را از تصاحب جدا می‌کند، نیست. زیرا، تا حدودی، هر وجود و اعتبار اعضای ویژه‌ی سازمانِ جهانِ بالفعل و جهانِ اعتقاد[2] به‌طور کلی به درون این تعیّن ساده، به مثابه مبنا و اصل روحی‌شان، بازگشته‌اند؛ بااین‌حال تا حدودی این تعیّن ساده دیگر چیزی از آن خود ندارد، بلکه متافیزیکِ صرف، "مفهومِ" صرف، یا یک دانستن صرف به‌وسیله‌ی خود-آگاهی است. یعنی از **وجودِ در خود و برای خودِ** امر سودمند به‌عنوان اُبژه، آگاهی تصدیق می‌کند که **وجود در خود** آن ماهیتاً **وجودی برای دیگری** است؛ وجودِ در خود، به‌مثابه عاری **از خود**، درحقیقت یک خود منفعل، یا خودی برای خودِ دیگر است.[3] با این‌حال اُبژه برای آگاهی در این صورتِ مجردِ "وجود در خودِ" محض وجود دارد، زیرا آگاهی **بصیرت محض** است که تمایزات آن مفاهیم‌اند به‌صورت محض. اما **وجود برای خود** که **وجود برای دیگری** به درون آن برمی‌گردد، یعنی خود، خودی منحصراً متعلق به آنچه اُبژه و متمایز از "من" [I] نامیده می‌شود نیست؛ زیرا آگاهی به‌مثابه بصیرتِ محض، یک خودِ **منفرد** که اُبژه بتواند به‌عنوان چیزی متساویاً برخوردار از خودی از آنِ خود با آن رویارویی کند نیست، بلکه مفهوم محض، خیره‌شدنِ خود به درونِ خود، دیدنِ مطلقِ **خویشِ** [itself] دوتا شده است؛ یقین از خویش، سوژه‌ی کلی است، و مفهوم آگاهانه‌ی آن ماهیّت هر فعلیت است. پس اگر امر سودمند صرفاً تناوب دقایق[4] بود، تناوبی که به درون **وحدت** خودش بازنمی‌گشت، و از این‌رو هنوز اُبژه‌ای برای دانستن بود، اکنون دیگر چنین نیست. زیرا دانستن همان حرکتِ آن دقایق مجرد است، خودِ کلی است، خودِ خویش است و نیز خود اُبژه و، به‌مثابه کلی، وحدتِ به خود بازگشت‌کننده‌ی این حرکت است.

بدین‌سان روح در مقابل ما همچون **آزادی مطلق** ظاهر می‌شود. او خود-آگاهی‌ای است که این واقعیت را درک می‌کند که یقین‌اش از خودش ماهیّت همه‌ی 'توده‌ها' یا عرصه‌های روحی هردو جهان واقعی و فوق‌محسوس است، و یا برعکس، ماهیّت و فعلیت، علمِ آگاهی از **خویش** هستند. روح، آگاهی از شخصیت محض خویش، و در آن، از هر واقعیت روحی است، و هر واقعیتی منحصراً روحی است؛ جهان برای او صرفاً اراده‌ی خود او است و این اراده‌ای عمومی[5] است. به‌علاوه، این اراده، اندیشه‌ی تهی از اراده که همان

---

۱. "جوهر" [substance]، به واقعیت بنیادی و وجود حقیقی یک چیز دلالت دارد.

۲. جهان ماورای جهان بالفعل، آن‌گونه که اعتقاد مذهبی تصویر می‌کند.

۳. وجودِ "در خود" صرفاً هست؛ وجود "برای دیگری" اُبژه‌ای است برای آگاهی؛ وجودِ "در خود و برای خود" هم هست و هم اُبژه‌ای است برای خود، آن‌گونه که در یک وجود انسانیِ خودآگاه چنین است.

4. moments

۵. اشاره‌ای است به مفهوم روسو از اراده‌ی عمومی یک جامعه‌ی آزاد که در دوران انقلاب فرانسه نافذ بود.

موافقت خاموش، یا موافقت به شیوه‌ی نمایندگی باشد، نیست، بلکه یک اراده‌ی عمومی واقعی، اراده‌ی همه‌ی **افراد** به‌عنوان افراد است. زیرا اراده در خودش آگاهی از شخصیت، یا از هریک [از افراد] است، و به‌عنوان این اراده‌ی اصیلِ بالفعل همانی است که باید باشد، یعنی ماهیّت خود- **آگاهِ** یکایک شخصیت‌ها، به‌گونه‌ای که هرکدام، نامجزا از کل، همیشه همه چیز را انجام می‌دهد، و آنچه به‌نظر می‌رسد به وسیله‌ی کل انجام شده است عمل مستقیم و آگاهانه‌ی یکایک آن‌ها است.

این جوهر تقسیم‌نشده‌ی آزادی مطلق بر اریکه‌ی جهان صعود می‌کند بی‌آن‌که هیچ قدرتی قادر به مقاومت در برابر آن باشد. زیرا، درحقیقت، چون تنها آگاهی عنصری است که جوهر موجودات یا قدرت‌های روحی در آن قرار دارد، کل نظام آن‌ها که به‌وسیله‌ی تقسیم به 'توده‌ها' یا حوزه‌ها سازمان‌یافته و حفظ می‌شود، اکنون که آگاهیِ فردی ابژه را فاقد هرگونه ماهیتی جز خودِ خود-آگاهی، یا به‌مثابه مفهوم مطلق، تلقی می‌کند، فرو می‌ریزد. آنچه مفهوم را به اُبژه‌ای موجود تبدیل می‌کرد تفکیک آن به حوزه‌های **ماندگار** جداگانه بود، اما وقتی اُبژه به یک مفهوم تبدیل می‌شود دیگر هیچ‌چیز در آن نیست که وجودی مستدام داشته باشد؛ منفی‌بودن در همه‌ی دقایق آن نفوذ کرده است. مفهوم به‌گونه‌ای به‌وجود می‌آید که هر آگاهیِ فردی خویش را از حوزه‌ی مخصوص‌اش بالا می‌کشد و دیگر ماهیّت و کار خودش را در این حوزه‌ی خاص پیدا نمی‌کند، بلکه خودش را به‌عنوان **مفهومِ** اراده درک می‌کند، همه‌ی حوزه‌ها را به‌عنوان ماهیّت این اراده درک می‌کند، و بنابراین فقط می‌تواند خودش را در کاری که کار کل است تحقق بخشد. پس در این آزادیِ مطلق همه‌ی گروه‌ها یا طبقات اجتماعی به‌عنوان حوزه‌هایی روحی که کل در آن‌ها تشکل می‌یابد ملغا می‌شوند؛ آگاهی فردی که به هریک از چنین حوزه‌هایی تعلق داشت، و خود را در آن اراده و ارضا می‌کرد، محدودیت خودش را به کنار نهاده است؛ غایت آن غایت عمومی، زبان آن زبان کلی و کار آن کار همگانی است.

اُبژه و [دقیقه‌ی] **اختلاف** در این‌جا معنای **سودمندی** را، که محمول هر موجود واقعی بود، از دست داده‌اند؛ آگاهی حرکت‌اش را در اُبژه چنان آغاز نمی‌کند که گویی اُبژه چیزی است **بیگانه** که آگاهی نخست باید از آن به درون خودش بازگردد؛ برعکس، اُبژه برای آن خودِ آگاهی است. بنابراین، تعارض [آنتی‌تز] منحصراً عبارت است از اختلاف میان آگاهی **فردی و کلی**؛ اما خودِ آگاهیِ فردی مستقیماً در چشم خودش چیزی است که فقط **نمود** یک تعارض را دارد؛ این آگاهی، آگاهی و اراده‌ی کلی است. **فراسوی** آن، وجود بالفعل‌اش بر پیکر استقلال ناپدیدشده‌ی موجود واقعی، یا موجود اعتقادی، صرفاً به‌مثابه تصعید گازی متعفن از **وجود اعلای**[1] میان‌تهی پرسه می‌زند.

پس از این‌که کارِ حوزه‌های روحی گوناگون و زندگیِ محدودِ فرد و نیز دو جهان او به‌پایان رسید آن‌گاه تنها چیزی که باقی می‌ماند حرکت درونی خود-آگاهیِ کلی است به‌عنوان تقابلِ خود-آگاهی به‌صورت **کلیت** و آگاهی **شخصی**: اراده‌ی کلی به **درون خودش** می‌رود و اراده‌ای منفرد و فردی است که قانون و کار

۱. در متن اصلی آلمانی به زبان فرانسه [*Être suprême*] آمده است.

کلی در تقابل با آن قرار دارند. اما این آگاهی فردی نیز مستقیماً از خویش به‌عنوان اراده‌ی کلی آگاه است؛ آگاه است که اُبژه‌اش قانونی است داده‌شده توسط آن اراده و کاری است انجام‌شده به‌وسیله‌ی آن؛ بنابراین، با گذار به عمل و با خلق عینیّت هیچ عمل فردی انجام نمی‌دهد بلکه قوانین و وظایف دولت را تحقق می‌بخشد.

از این رو، این حرکت کنش متقابل آگاهی با خویش است، کنشی که در آن آگاهی به هیچ‌چیز اجازه نمی‌دهد عنان بگسلد تا به اُبژه‌ای آزاد برعلیه آن تبدیل شود. از این نتیجه می‌شود که این حرکت نمی‌تواند به چیزی مثبت، خواه کارهای کلی زبان یا کارهای کلی واقعیت، خواه کارهای کلی قوانین و نهادهای عمومی آزادی آگاه، یا اَعمال و کارهای آزادی‌ای که آن‌ها را اراده می‌کند، نائل آید. کاری که آزادیِ آگاه می‌تواند انجام دهد عبارت خواهد بود از آن آزادی، به‌عنوان جوهر کلی، که خود را به یک اُبژه و به یک موجود بادوام تبدیل می‌کند. این غیریّت، دقیقه‌ی اختلاف در آن است که بدان وسیله آزادیِ آگاه خودش را به 'توده‌ها' یا حوزه‌های روحیِ پایدار و به اعضای قدرت‌های مختلف تقسیم کرده است. این حوزه‌ها تا حدودی 'چیزهای فکری'[1] قدرتی است که به قوای مقننه، قضائیه و مجریه تقسیم شده است؛ اما تا حدودی آن‌ها ماهیّت‌های واقعی هستند که ما در جهان واقعیِ فرهنگ می‌یابیم، و، با نگاه از نزدیک‌تر به محتوای عمل کلی، آن‌ها حوزه‌های ویژه‌ی کاراند که به‌عنوان 'مراتب' یا 'طبقات' ویژه‌تر تشخص بیش‌تری می‌یابند. آزادی کلی، که بدین‌گونه خود را به اجزای سازنده‌ی خود تجزیه می‌کند و با همین عمل خودش را به جوهری موجود تبدیل می‌کند، بدین‌وسیله از فردیت خاص رها خواهد شد، و کثرت افراد را متناسب با اجزای مقوم گوناگون خود بخش می‌کند. اما این کار فعالیت و وجود شخصیت را به یک شاخه از کل، به یک گونه از فعالیت و وجود، محدود می‌کند؛ شخصیت وقتی که در عنصر وجود جای گیرد معنای یک شخصیت ویژه را خواهد داشت و از آن پس دیگر درحقیقت خود-آگاهیِ کلی نخواهد بود. خود-آگاهی اجازه نمی‌دهد نه به‌وسیله‌ی ایده‌ی صرف اطاعت از قوانین خودساخته که فقط جزئی از کل را به او اختصاص خواهد داد و نه با نمایندگی‌شدن‌اش در قانون‌گذاری و عمل کلی از این واقعیت غافل شود که خود او قانون‌گذار و انجام‌دهنده‌ی عمل، نه یک عمل خاص بلکه کار کلی است. زیرا آن‌جا که 'خود' صرفاً نمایندگی شود و فقط به‌عنوان یک ایده حاضرِ باشد بالفعل نیست؛ آن‌جا که از طریق وکالت نمایندگی شود وجود ندارد.

همان‌طور که خود-آگاهیِ فردی خودش را در این کار کلیِ آزادی مطلق به‌عنوان جوهر موجود نمی‌یابد، همان‌طور هم خودش را در اَعمال خاص و اَفعال فردی اراده‌ی این آزادی پیدا نمی‌کند. پیش از آن‌که کلی بتواند عملی انجام دهد باید خودش را درون واحد فردیت متمرکز کند و یک خود-آگاهیِ فردی را بر سر خویش قرار دهد؛ زیرا اراده‌ی کلی فقط یک اراده‌ی بالفعل در یک خود است، که یک واحد است. اما با این کار همه‌ی افراد دیگر از تمامیّت این عمل طرد می‌شوند و فقط سهمی محدود در آن دارند، به

1. thought-things

گونه‌ای که این عمل عملِ خود-آگاهیِ کلی بالفعل نخواهد بود. بنابراین، آزادی کلی نه می‌تواند یک کار مثبت ایجاد کند نه یک عمل؛ فقط عمل منفی برای آن باقی می‌ماند، که همان خشمِ تخریب است.

اما برترین واقعیت و واقعیتی که در بزرگ‌ترین تنازع [آنتی‌تز] با آزادی کلی قرار دارد، یا بهتر بگوییم یگانه اُبژه‌ای که هنوز برای آزادی وجود خواهد داشت، آزادی و فردیتِ خودِ خود-آگاهیِ بالفعل است. زیرا آن کلیتی که به خود اجازه‌ی پیشرفت به‌سوی واقعیت یک شکل‌بندی آلی (ارگانیک) را نمی‌دهد و هدف‌اش حفظ خود در تداومی ناگسسته است، درعین‌حال تمایزی در درون خودش خلق می‌کند، زیرا حرکت یا آگاهی به‌طور کلی است. و به‌علاوه به لطف تجرید خودش، خودش را به منتهی‌الیه‌هایی به همان اندازه مجرد، به کلیتی بسیط، نرمش‌ناپذیر و سرد و به صلابتی مجزا، مطلق و سخت و اَتَمیسم خودخواسته‌ی خود-آگاهی بالفعل تقسیم می‌کند. اکنون که تخریب سازمان بالفعل جهان را به پایان رسانده است و اکنون که فقط برای خودش وجود دارد، این همان یگانه اُبژه‌ی آن است، اُبژه‌ای که دیگر هیچ محتوا، دارایی، وجود یا امتداد بیرونی ندارد، بلکه صرفاً همین معرفت به خویش به‌مثابه خودی مطلقاً محض و آزاد است. همه‌ی آن چیزی که از ابژه باقی می‌ماند و به‌وسیله‌ی آن می‌تواند به‌دست آید فقط همان هستی **مجرد** آن است. پس رابطه‌ی این دو، چون هرکدام نامنقسم و مطلقاً برای خودش وجود دارد، و بنابراین نمی‌تواند از حد وسطی که آن‌ها را با هم پیوند دهد برخوردار باشد، رابطه‌ی نفی محض کاملاً **بی‌واسطه** است، که علاوه بر آن، نفی فرد به‌عنوان موجودی **موجود** در کلی نیز هَست. بنابراین، یگانه کار و عمل آزادی کلی **مرگ** است، مرگی که هیچ معنا یا پُریِ درونی ندارد، زیرا آنچه نفی شده است نقطه‌ی تهی خودِ مطلقاً آزاد است. بدین‌گونه این سردترین و میانه‌حال‌ترین مرگ‌هاست، که هیچ اهمیتی بیش از قطع سر یک کلم یا بلعیدن جرعه‌ای آب ندارد.[1]

در این تک‌صدایی بی‌روح و مبتذل، خردِ حکومت، هوشِ مجردِ اراده‌ی کلی در ارضای خودش نهفته است. خودِ حکومت چیزی نیست مگر تمرکز خود-مستقرساز، یا فردیتِ اراده‌ی کلی. حکومت که از دیدگاهی مفرد اراده می‌کند و اراده‌اش را اجرا می‌کند درعین‌حال نظم و عمل ویژه‌ای را اراده و اجرا می‌کند. از یک‌سو همه‌ی افراد دیگر را از عمل‌اش طرد می‌کند، و از سوی دیگر، بدین‌وسیله خودش را به‌عنوان حکومتی تأسیس می‌کند که یک اراده‌ی ویژه است، و از این رو با اراده‌ی کلی در تضاد قرار می‌گیرد؛ نتیجتاً برای آن مطلقاً ناممکن است که خودش را به‌صورت چیزی جز یک **دسته** [یا جناح] نمایش دهد. آنچه حکومت نامیده می‌شود صرفاً دسته‌ی **فاتح** است، و در همان واقعیتِ دسته‌بودن آن ضرورت مستقیم سرنگونی‌اش نهفته است؛ و برعکس، حکومت‌بودنِ آن، آن را به یک دسته، و بنابراین به گناهکار، تبدیل می‌کند. وقتی اراده‌ی کلی قائل می‌شود که آنچه حکومت بالفعل انجام داده جنایتی علیه آن بوده است، حکومت به سهم خود هیچ چیز ویژه و از نظر بیرونی آشکار ندارد که بدان‌وسیله گناه اراده‌ی مخالف با آن بتواند نشان داده شود؛ زیرا آنچه در تخالف با آن به‌مثابه اراده‌ی کلیِ بالفعل قرار دارد فقط یک

---

۱. در دوره‌ی ترور [حکومت وحشت در انقلاب فرانسه] هزاران نفر با گیوتین کشته شدند و هزاران نفر دیگر بر قایق‌هایی که بر رود لوار رانده و سپس غرق می‌شدند. از جیمزِ اشمیت به‌خاطر آگاه‌ساختنم از این موضوع متشکرم.

اراده‌ی غیرواقعی محض یا نیت است. بنابراین، **مظنون‌بودن** جای **گناهکاربودن** را می‌گیرد، یا لااقل معنا و تأثیر آن را دارد؛ و واکنش خارجی در مقابل این واقعیت که در بطن ساده‌ی نیت قرار دارد عبارت است از انعدام سرد و بالفعل این خودِ موجود، که از آن هیچ چیز دیگری جز وجود صرف‌اش نمی‌تواند گرفته شود.

آزادیِ مطلق، در این کار مشخص‌اش آشکارا برای خودش عینیّت می‌یابد، و خود-آگاهی می‌آموزد که آزادیِ مطلق درواقع چیست. در خودش فقط همین **خود-آگاهی مجرد** است، که هر تمایز و هر تداوم تمایز درون‌اش را محو می‌کند. بدین‌گونه است که برای خودش عینیّت دارد؛ **وحشت مرگ** رؤیت این طبیعتِ منفیِ خویش است. اما خود-آگاهیِ مطلقاً آزاد این واقعیت‌اش را کاملاً متفاوت از مفهوم خودش از خودش، یعنی این‌که اراده‌ی کلی صرفاً ماهیّت **مثبت** شخصیت است و این شخصیت خودش را در آن فقط به‌طور مثبت می‌شناسد یا در آن محفوظ می‌داند، می‌یابد. بااین‌حال در این‌جا این خود-آگاهی که، به‌مثابه بصیرت محض، طبیعت مثبت و منفی خودش را کاملاً تفکیک می‌کند ـ مطلق بی‌محمول را به‌عنوان اندیشه‌ی محض و ماده‌ی محض کاملاً تفکیک می‌کند ـ با گذار مطلقِ یکی به درون دیگری به‌عنوان واقعیتی موجود رویارو می‌شود. اراده‌ی کلی، به‌مثابه خود-آگاهیِ بالفعلِ مطلقاً **مثبت**، چون همین واقعیتِ آگاه است که تا مرتبه‌ی اندیشه‌ی **محض** یا ماده‌ی **مجرد** ارتفاع یافته است، به درون طبیعت منفی‌اش می‌چرخد و نشان می‌دهد که به همان اندازه قادر است به **خوداندیشی**، یا به خود-آگاهی، **پایان دهد**.

بدین‌ترتیب آزادیِ مطلق به‌مثابه اینهمانیِ محضِ اراده‌ی کلی با خودش، **نفی** را در دل خود دارد؛ اما این به‌معنای آن است که آزادی مطلق حاوی **اختلاف** به‌طور کلی است، و نیز آن را به‌مثابه **اختلافی بالفعل** بسط می‌دهد. زیرا **منفی‌بودنِ** محض، در اراده‌ی کلیِ اینهمانِ با خود، عنصر بقا یا **جوهر** را دارد که دقایق‌اش در آن تحقق یافته‌اند؛ ماده‌ای را دارد که می‌تواند موافق با تعیّن خودش از آن استفاده کند؛ و تا جایی که این جوهر خودش را عنصر منفی برای آگاهی فردی نشان داده است، سازمان 'توده‌ها' یا حوزه‌های روحی که کثرت آگاهی‌های فردی به آن‌ها حواله شده است به این ترتیب یک‌بار دیگر شکل می‌گیرد. این افراد که ترس از مرگ، از ارباب مطلق‌شان، را احساس کرده‌اند از نو در معرض نفی و تمایزات قرار می‌گیرند، خودشان را در حوزه‌های متنوعی سامان می‌دهند، و به تکلیفی معین و محدود، و بدین‌وسیله به واقعیت جوهری‌شان، بازمی‌گردند.

از این آشوب، روح به عقب، به نقطه‌ی آغازش پرتاب می‌شود، به جهان اخلاقی و واقعی فرهنگ، که از ترس خدایگان و ارباب که بار دیگر در قلب انسان‌ها رخنه کرده است از نو تازه و جوان شده است. روح بایستی این چرخه‌ی ضرورت را از نو بپیماید و پیوسته تکرار کند اگر نتیجه‌اش فقط تداخل کامل خود-آگاهی و جوهر باشد ـ تداخلی که در آن خود-آگاهی، که قدرت منفیِ ماهیّت کلی‌اش را که بر روی آن کُنش می‌کند تجربه کرده است، میل دارد که خودش را بشناسد و بیابد، نه به‌مثابه این فردِ خاص، بلکه فقط به‌مثابه کلی، و بنابراین قادر خواهد بود این واقعیت عینی روح کلی را تاب آورد، واقعیتی که طاردِ خود-آگاهی به‌عنوان امری خاص است. اما در آزادی مطلق، کنش متقابلی میان آگاهی‌ای که در پیچیدگی‌های وجود غوطه‌ور باشد یا برای خودش اهداف و اندیشه‌های خاصی مقرر کند، و یک جهان

خارجی معتبر از واقعیت یا از اندیشه وجود نداشت؛ بلکه جهان مطلقاً به‌صورت آگاهی به‌مثابه یک اراده‌ی کلی بود، و متساویاً خود-آگاهی از کلِ گستره‌ی وجود یا اهداف و داوری‌هایِ آشکار بیرون کشیده شده و در خودِ بسیط متمرکز شده بود. بنابراین، فرهنگی [پرورشی] که در کنش متقابل با آن ماهیّت حاصل می‌کند بزرگ‌ترین و آخرین است، دیدن این است که واقعیتِ محض و بسیطاش بی‌درنگ محو می‌شود و در هیچی تهی درمی‌گذرد. در خودِ جهانِ فرهنگ، [خود-آگاهی] تا جایی پیش نمی‌رود که نفی یا بیگانگی خودش را در این صورت تجرید محض نظاره کند؛ برعکس، نفی آن با محتوایی خواه از شَرَف یا ثروت که به‌جای خودی که از خودش جداکرده است به‌دست می‌آورد پُر شده است؛ یا زبان روح و بصیرتی که آگاهیِ از هم‌گسیخته اکتساب می‌کند؛ یا بهشتِ ایمان است، یا 'سودمندیِ' روشنگری. همه‌ی این تعیّنات در فقدانی که 'خود' در آزادی مطلق تحمل می‌کند ناپدید شده‌اند؛ نفیِ آن مرگی است که معنایی ندارد؛ ترورِ صرفِ امر منفی که حاوی هیچ چیز مثبت، هیچ چیزی که آن را با محتوایی پر کند، نیست. مع‌هذا درعین‌حال این نفی در وجود واقعی‌اش چیزی بیگانه نیست؛ نه **ضرورت** کلی دسترس‌ناپذیری است که جهان اخلاقی در آن پژمرده می‌شود، نه عَرَض خاص مالکیت خصوصی است، نه هوس مالک که به‌واسطه‌ی آن، آگاهیِ ازهم‌گسیخته خودش را مستقل می‌بیند؛ برعکس، همان **اراده‌ی کلی** است که در این تجرید نهایی‌اش هیچ چیز مثبتی ندارد،.و بنابراین، نمی‌تواند هیچ چیزی در عوض برای قربانی‌کردن عرضه کند. اما به همان دلیل، بی‌واسطه با خود-آگاهی یکی است، یا مثبت محض است، زیرا منفی محض است؛ و مرگِ بی‌معنا، منفی‌بودنِ پُرنشده‌ی 'خود'، در مفهوم درونی‌اش به مثبت‌بودنِ مطلق تبدیل می‌شود. برای آگاهی، وحدت بی‌واسطه‌ی خودش با اراده‌ی کلی، تقاضایش برای شناخت خودش به عنوان این نقطه‌ی ویژه در اراده‌ی کلی، به تجربه‌ی مطلقاً مخالف تبدیل می‌شود. آنچه برایش در این تجربه ناپدید می‌شود **وجود** مجرد یا بی‌واسطگیِ آن نقطه‌ی غیرجوهری است، و این بی‌واسطگی ناپدیدشده خودِ اراده‌ی کلی است که اکنون خودش را به‌عنوان یک دانستن محض یا اراده‌ی محض می‌شناسد. نتیجتاً می‌داند که آن اراده خود اوست و خودش را موجود ماهوی می‌داند؛ اما نه موجود ماهوی به‌مثابه یک **وجود بی‌واسطه**، نه اراده به‌مثابه حکومت انقلابی یا آنارشی [هرج و مرج] که برای استقرار هرج‌ومرج تلاش می‌کند، نه خودش به‌مثابه مرکز این دسته یا دسته‌ی مخالف؛ برعکس، اراده‌ی کلی همان **دانستن و اراده‌کردن** محض است و فقط به‌مثابه همین دانستن و اراده‌کردن محض، اراده‌ی کلی است. اراده‌ی کلی **خودش** را در آن اراده گم نمی‌کند، زیرا دانستن و اراده کردنِ محض به‌مراتب بیش از آن نقطه‌ی اتمیِ آگاهی **او** است. بنابراین، اراده‌ی کلی کنش متقابل‌دانستن محض با خودش است؛ **دانستن محض به‌مثابه موجود ماهوی** همان اراده‌ی کلی است؛ اما این موجود ماهوی مطلقاً چیز دیگری نیست جز دانستنِ محض. بنابراین، خودآگاهی، دانستنِ محضِ موجودِ ماهوی به‌مثابه دانستنِ محض است. به‌علاوه، به‌عنوان یک **خودِ فردی** فقط صورت سوژه یا عمل واقعی است، صورتی که به‌وسیله‌ی آن به‌عنوان صورت شناخته می‌شود. برهمین قیاس، واقعیت عینی، **موجود** همدلی برای آن صرفاً صورتی فاقدِ 'خود' است؛ زیرا آن واقعیت چیزی است که دانسته نیست. مع‌هذا این دانستن، دانستن را موجود ماهوی [ذاتی] می‌داند.

آزادیِ مطلق بدین‌گونه تعارض میان اراده‌ی کلی و فردی را زائل کرده است. روحِ از خودبیگانه، رانده‌شده به حداکثر تعارض‌اش، که در آن اراده‌کردنِ محض و عاملِ این اراده‌کردنِ محض هنوز متمایزاند تعارض را به یک صورت شفاف تقلیل می‌دهد و در آن خودش را پیدا می‌کند. همان‌طور که قلمرو جهان واقعی به قلمرو اعتقاد و بصیرت گذار می‌کند، آزادی مطلق نیز واقعیت خود-ویرانگرش را ترک و به سرزمین دیگر روحِ خود-آگاه، آن‌جاکه در این جهان غیرواقعی، آزادی ارزشِ حقیقت را دارد، گذار می‌کند. روح، در اندیشه‌ی این حقیقت، از نو خود را تازه می‌کند، تا آن‌جاکه **اندیشه** است و اندیشه باقی می‌ماند؛ و می‌داند که این موجودِ محصورِ درون خود-آگاهی همان موجود ماهوی [ذاتی] در کمال و تمامیت خویش است. این‌جا است که شکل جدید روح، شکلِ روحِ **اخلاقی**، سربرآورده است.

فصل هفتم

"بورژوازی و پرولتاریا"*

کارل مارکس و فریدریش اِنگلس

برگرفته از ترجمه‌ی فارسی مانیفست

مارکسیسم مهم‌ترین نقد از صورت مسلط غربیِ مدرنیته‌ی اقتصادی، یعنی سرمایه‌داری، است. در میان صور گوناگون سوسیالیسم و جنبش‌های ضدصنعتی در قرن نوزدهم، متفکران آلمانی، کارل مارکس (۸۳ـ۱۸۱۸)، و همکارش فریدریش اِنگلس (۹۵ـ۱۸۲۰)، به گونه‌ای منحصر به‌فرد، طرح آنچه را که سوسیالیسمی "علمی" نامیدند ریختند. آن‌ها با وام‌گرفتنِ مفهوم تکامل دیالکتیکی هگل نظریه‌ای جامع درباره‌ی تاریخ بشر تدوین کردند که در آن سرمایه‌داری مرحله‌ای ضروری اما گذراست که تکامل صنعتی آن راه را برای الغای مالکیتِ خصوصی به شیوه‌ی کمونیستی هموار می‌سازد. آن‌ها به صنعت مدرن و علم، تکنولوژی و دنیاگرایی آن معترض نبودند بلکه به محدودشدن مالکیت ومنافع آن به طبقه‌ی سرمایه‌دار یا "بورژوا" اعتراض می‌کردند. گزیده‌ی زیر از اثر مشهور آن‌ها مانیفست حزب کمونیست (۱۸۴۸) یکی از تکان‌دهنده‌ترین و پیشگویانه‌ترین توصیفات از جامعه‌ی مدرن است. خود سرمایه‌داری انقلاب اقتصادی مستمری است که جامعه را بی‌وقفه می‌سازد و ویران می‌کند و در روند راززدایی از کلیهٔ صور غیرپولی قدرت، مبارزه‌ی طبقاتی را عریان و بی‌پرده می‌کند. صرف‌نظر از زشتیِ سرمایه‌داری در چشم این نویسندگان، نشنیدن اعترافی خشم‌آلود در کلمات آن‌ها به دگرگونی‌های عظیم در شرایط انسان‌ها دشوار است.

---

* Karl Marx and Friedrich Engels, "Bourgeois and Proletarians," Section One of *Manifesto of the Communist Party,* trans, Samuel Moore, in Robert Tucker, *The Marx-Engles Reader* (New York: Norton, 1978), pp. 473–83.

۱. بورژواها و پرولتارها[1]

تاریخ کلیه جامعه‌هایی که تاکنون وجود داشته[2] تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی است.

مرد آزاد و بنده، پاتریسین و پلبین [اعیان و عوام]، مالِک و سِرف، استادکار[3] و شاگرد، ـ خلاصه ستمگر و ستمکش با یکدیگر در تضاد دائمی بوده و به مبارزه‌ای بلاانقطاع، گاه نهان و گاه آشکار، مبارزه‌ای که هربار یا به تحول انقلابی سازمان سراسر جامعه و یا به فنای مشترک طبقات متخاصم ختم می‌گردید، دست زده‌اند.

در نخستین ادوار تاریخ، تقریباً در همه‌جا ما شاهد تقسیم کل جامعه به صنوف مختلف یا درجه‌بندی گوناگونی از مقامات گوناگون اجتماعی هستیم. در رم قدیم ما به پاتریسینها، شوالیه‌ها، پلبینها، بردگان و در قرون وسطیٰ به اربابان فئودال، واسالها، استادکاران، شاگردان و سِرف‌ها برخورد می‌کنیم و درضمن تقریباً در همهٔ این طبقات نیز درجه‌بندی خاصی وجود دارد.

جامعهٔ نوین بورژوازی، که از درونِ جامعهٔ زوال‌یافتهٔ فئودال برون آمده، تضاد طبقاتی را از میان نبرده است، بلکه تنها طبقات نوین، شرایط نوین جور و ستم و اشکال نوین مبارزه را جانشین آنچه که کهنه بوده ساخته است.

ولی دوران ما، یعنی دوران بورژوازی، دارای یک صفت مشخصه است که تضاد طبقاتی را ساده کرده است. سراسر جامعه بیش از پیش به دو اردوگاه بزرگ متخاصم، به دو طبقهٔ بزرگ که مستقیماً در برابر یکدیگر ایستاده‌اند تقسیم می‌شود: بورژوازی و پرولتاریا.

از سرفهای قرون وسطیٰ اهالی آزاد نخستین شهرها پدید آمدند؛ از این صنف شهرنشینانِ آزاد نخستین عناصر بورژوازی نشو و نما یافتند.

کشف آمریکا و راه دریایی دور آفریقا، برای بورژوازی که در حال ارتقا بود، زمینهٔ تازه‌ای بوجود آورد.

---

۱. مقصود از بورژوازی ـ طبقهٔ سرمایه‌دار معاصر و مالکین وسایل تولید اجتماعی هستند که اجراکنندگان کار مزدوری‌اند. مقصود از پرولتاریا ـ طبقهٔ کارگر مزدور معاصر است، که از خود صاحب هیچگونه ابزار تولید نیست و برای آنکه زندگی کند ناچار است نیروی کار خود را به معرض فروش گذارد. (حاشیهٔ انگلس بر چاپ انگلیسی سال ۱۸۸۸).

۲. یعنی تمام تاریخی که بصورت اسناد کتبی در دسترس ما قرار دارد. در سال ۱۸۴۷ هنوز ماقبل تاریخ جامعه و سازمان اجتماعی مربوط به پیش از تاریخ مکتوب، تقریباً بهیچوجه معلوم نبود. طی مدتی که از آن زمان می‌گذرد هاکس هائزن مالکیت اشتراکی زمین را در روسیه کشف کرد. مائورر ثابت کرد که این شکل مالکیت یک مبدأ و منشأ اجتماعی است که کلیهٔ اقوام ژرمنی تکامل تاریخی خود را از آن شروع کرده‌اند و بتدریج معلوم شد که مالکیت اشتراکی روستایی در همه‌جا از هند گرفته تا ایرلند شکل اولیهٔ جامعه می‌باشد و یا بوده است. سازمانِ درونی این جامعهٔ کمونیستی اولیه را با آن شکل نمونه‌واری که داشته است، مرگان توضیح داد و با کشف ماهیت حقوقی قبیله و موقعیت آن در میان طائفه، به قضیه سرانجام بخشید. پس از تجزیهٔ این کمون اولیه، جامعه به طبقات خاص و سرانجام متضاد تقسیم می‌شود. من سعی کردم که در کتاب **منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت** (چاپ دوم، Stuttgart، ۱۸۸۶) جریان این تجزیه را توصیف کنم. (حاشیهٔ انگلس به طبع انگلیسی سال ۱۸۸۸، آخرین جمله در طبع آلمانی ۱۸۹۰ حذف شد.)

۳. استادکار ـ عضو کامل‌الحقوق صنف خود است، استادی است در داخل صنف نه بر رأس آن. (حاشیهٔ انگلس به طبع انگلیسی سال ۱۸۸۸).

بازار هند شرقی و چین و استعمار آمریکا، مبادله با مستعمرات، افزایش وسایل مبادله و کالاها بطور عموم، به بازرگانی و دریانوردی و صنایع چنان تکانی داد که تا آن زمان بی‌سابقه بود و بدینسان تکامل سریع عناصر انقلابی جامعهٔ فئودال را که در حال انحطاط و سقوط بود، موجب گردید.

شیوهٔ پیشین فئودالی یا صنفی صنعت اکنون دیگر تقاضا را که بموازات بازارهای جدید در کار افزایش بود، نمی‌توانست تکافو کند. جای آن را صناعت یدی گرفت. استادان کارگاه بوسیلهٔ صنف متوسط صنعتی رانده شدند؛ تقسیم کار بین سازمان‌های حرفه‌ای گوناگون از میان رفت و جای خود را به تقسیم کار در هر یک از کارگاه‌های جداگانه داد.

اما بازارها دائماً در حال رشد و تقاضا پیوسته در حال افزایش بود. صناعت یدی هم دیگر از عهدهٔ تکافوی آن برنمی‌آمد. آن‌گاه بخار و ماشین در تولید صنعتی انقلابی ایجاد کردند. صنایع بزرگ جدید جای صناعت یدی را گرفت و جای صنف متوسط صنعتی را میلیونرهای صنعتی، سرکردگان لشکرهای کامل صنعتی، یعنی بورژواهای نوین، گرفتند.

صنایع بزرگ، بازار جهانی را، که کشف آمریکا آن را زمینه‌چینی کرده بود، بوجود آورد. بازار جهانی به تجارت و دریانوردی و ارتباط از راه خشکی بسط فوق‌العاده‌ای داد. این امر بنوبهٔ خود در توسعهٔ صنایع تأثیر کرد و به همان نسبتی که صنایع، تجارت و کشتی‌رانی و راه‌آهن بسط می‌یافت بورژوازی نیز رشد و تکامل می‌پذیرفت و بر سرمایه‌های خویش می‌افزود و همهٔ طبقاتی را که بازماندگان قرون وسطیٰ بودند به عقب می‌راند.

بدین‌ترتیب مشاهده می‌کنیم که بورژوازیِ نوین خود محصول یک جریان تکامل طولانی و یک‌رشته تحولات در شیوهٔ تولید و مبادله است.

هریک از این مراحل تکامل بورژوازی، کامیابی سیاسی مربوطه‌ای را[۱] ازپی داشت. بورژوازی که هنگام تسلط اربابان فئودال صنفی ستمکش بود در کمون[۲] بصورت جمعیتی مسلح و حاکم بر خویش درآمد، در اینجا ـ جمهوری مستقل شهری بود[۳] و در آنجا ـ "صنف سومی" که به سلطنت مالیات می‌پرداخت[۴] و سپس در دورهٔ صناعتِ یدی در سلطنت‌های صنفی یا مطلقه حریف اشرافیت گردید و بطور کلی پایهٔ اساسی سلطنت‌های بزرگ قرار گرفت، و سرانجام پس از استقرار صنایع بزرگ و بازار جهانی، در دولت انتخابی نوین برای خویش سلطهٔ سیاسی منحصر بفرد بدست آورد. قدرت دولتی نوین فقط کمیته‌ایست

---

۱. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ در دنبال کلمه‌ی «کامیابی سیاسی مربوطه» عبارت «این طبقه» نیز اضافه شده است.ـ م. ف.

۲. شهرهایی که در فرانسه بوجود می‌آمد، حتی قبل از آنکه از فرمانروایان و اربابان فئودال خودمختاری محلی و حق سیاسی خود را بعنوان «صنف سوم» بدست آورند، "کمون" نامیده می‌شدند. و بطور کلی می‌توان گفت در اینجا از لحاظ تکامل اقتصادی بورژوازی، کشور انگلستان و از لحاظ تکامل سیاسی کشور فرانسه بمنزلهٔ کشور نمونه‌واری انتخاب شده‌اند. (حاشیهٔ انگلس به طبع آلمانی سال ۱۸۹۰).

۳. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ پس از کلمات «جمهوری مستقل شهری» این کلمات گذارده شد: «مانند ایتالیا و آلمان».ـ م. ف.

۴. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ پس از عبارت «'صنف سومی' بود که به سلطنت مالیات می‌پرداخت» ذکر شده است: «مانند فرانسه».ـ م. ف.

که امور مشترک همهٔ طبقه بورژوازی را اداره می‌نماید.

بورژوازی در تاریخ نقش فوق‌العادهٔ انقلابی ایفا نموده است.

بورژوازی، هرجا که به قدرت رسید، کلیهٔ مناسبات فئودالی، پدرشاهی و احساساتی را برهم زد. پیوندهای رنگارنگ فئودالی را که انسان را به "مخدومین طبیعی" خویش وابسته می‌ساخت، بی‌رحمانه ازهم گسست و بین آدمیان پیوند دیگری، جز پیوند نفعِ صرف و "نقدینهٔ" بی‌عاطفه باقی نگذاشت. هیجانِ مقدسِ جذبه‌ی مذهبی و جوش‌وخروش شوالیه‌مآبانه و شیوهٔ احساساتی تنگ‌نظرانه را در آبهای یخ‌زدهٔ حسابگریهای خودپرستانهٔ خویش غرق ساخت. وی قابلیت شخصی انسان را به ارزش مبادله‌ای بدل ساخت و به‌جای آزادی‌های بیشمار عطا شده یا از روی استحقاق بکف آمده، تنها آزادی عاری از وجدان تجارت را برقرار ساخت. و در یک کلمه، بجای استثماری که در پردهٔ پندارهای مذهبی و سیاسی پیچیده و مستور بود، استثمار آشکار، خالی از شرم، مستقیم و سنگدلانه‌ای را رایج گردانید.

بورژوازی انواع فعالیتهایی را که تا این هنگام حرمتی داشتند و بدانها با خوفی زاهدانه می‌نگریستند، از هالهٔ مقدس خویش محروم کرد. پزشک و دادرس و کشیش و شاعر و دانشمند را بمزدورانِ جیره‌خوار مبدل ساخت.

بورژوازی پوشش عاطفه‌آمیز و احساساتی مناسبات خانوادگی را از هم درید و آنرا به مناسبات صرفاً پولی تبدیل نمود.

بورژوازی آشکار ساخت که چگونه لَختی و تن‌آسایی، مکمل برازنده قدرت‌نماییهای خشونت‌آمیز قرون وسطایی بود، همان قدرت‌نمایی که مرتجعین تا بدین حد ستاینده‌اش هستند. وی برای نخستین‌بار نشان داد که فعالیت آدمی مستعد ایجاد چه چیزهاست و عجایبی از هنر پدید آورد، که بکلی غیر از اهرام مصر و لوله‌های آب رم و کاتدرال‌های گُتی است؛ لشکرکشیهایی انجام داد که بالمره از مهاجرتهای اقوام و قبایل و محاربات صلیبی متمایز است.

بورژوازی، بدون ایجاد تحولات دائمی در افزارهای تولید و بنابراین بدون انقلابی‌کردن مناسبات تولید و همچنین مجموع مناسبات اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد، و حال آنکه برعکس اولین شرط وجود کلیهٔ طبقات صنعتی سابق عبارت از نگاهداری بلاتغییر طرز کهنهٔ تولید بود. تحولات لاینقطع در تولید، تزلزل بلاانقطاع کلیهٔ اوضاع و احوال اجتماعی و عدم اطمینان دائمی و جنبش همیشگی دوران بورژوازی را از کلیهٔ ادوار سابق[1] مشخص می‌سازد. کلیهٔ مناسبات خشکیده و زنگ‌زده، با همهٔ آن تصورات و نظریات مقدس و کهن‌سالی که در التزام خویش داشتند، محو می‌گردند، و آنچه که تازه ساخته شده، پیش از آنکه جانی بگیرد کهنه شده است. آنچه که صنفی و راکد است معدوم می‌گردد، آنچه که مقدس است از قدس خود عاری می‌شود و سرانجام انسانها ناگزیر می‌شوند به وضع زندگی و روابط متقابلهٔ خویش با دیدگانی هشیار بنگرند.

---

۱. در متن اصلی آلمانی ۱۸۹۰ به‌جای کلمهٔ «سابق» کلمهٔ «دیگر» نوشته شده است.ـ م.ف.

نیاز به یک بازار دائم‌التوسعه برای فروش کالاهای خود، بورژوازی را بهمه جای کره زمین می‌کشاند. همه‌جا باید رسوخ کند، همه‌جا ساکن شود، با همه‌جا رابطه برقرار سازد.

بورژوازی از طریق بهره‌کشی از بازار جهانی به تولید و مصرف همهٔ کشورها جنبهٔ جهان‌وطنی داد. و علی‌رغم آه و اسف فراوان مرتجعین، صنایع را از قالب ملی بیرون کشید. رشته‌های صنایعِ سالخوردِ ملی از میان رفته و هر روز نیز در حال از میان‌رفتن است. جای آنها را رشته‌های نوین صنایع که رواجشان برای کلیه‌ی مللِ متمدن امری حیاتی است می‌گیرد ـ رشته‌هایی که مواد خامش دیگر در درون کشور نیست، بلکه از دورترین مناطق کرهٔ زمین فراهم می‌شود، رشته‌هایی که محصول کارخانه‌هایش نه‌تنها در کشور معین، بلکه در همهٔ دنیا به مصرف می‌رسد. بجای نیازمندیهایٔ سابق، که با محصولات صنعتیِ محلی ارضا می‌گردید، اینک حوایج نوین بروز می‌کند که برای ارضای آنها محصول ممالک دوردست و اقالیم گوناگون لازم است. جای عزلت‌جویی ملی و محلی کهن و اکتفا به محصولات تولیدی خود را رفت‌وآمد و ارتباط همه‌جانبه و وابستگی همه‌جانبهٔ ملل با یکدیگر می‌گیرد. وضع در مورد تولید معنویات نیز همانند وضع در مورد تولید مادیات است. ثمرات فعالیت معنوی ملل جداگانه به ملک مشترکی مبدل می‌گردد. شیوهٔ یک‌جانبه و محدودیت ملی بیش از پیش محال و از ادبیات گوناگون ملی و محلی یک ادبیات[1] جهانی ساخته می‌شود.

بورژوازی، از طریق تکمیل سریع کلیهٔ ابزارهای تولید و از طریق تسهیل بی‌حد و اندازه وسایل ارتباط همه و حتی وحشی‌ترین ملل را به‌سوی تمدن می‌کشاند. بهای ارزان کالاهای بورژوازی ـ همان توپخانهٔ سنگینی است که با آن هرگونه دیوارهای چین را درهم می‌کوبد و لجوجانه‌ترین کینه‌های وحشیان نسبت به بیگانگان را وادار به تسلیم میسازد. وی ملتها را ناگزیر می‌کند که اگر نخواهند نابود شوند شیوهٔ تولید بورژوازی را بپذیرند و آنچه را که باصطلاح تمدن نام دارد نزد خود رواج دهند بدین معنی که آنها نیز بورژوا شوند. خلاصه آنکه جهانی همشکل و همانند خویش می‌آفرینند.

بورژوازی دِه را تابع سیادت شهر ساخت. شهرهای کلان بوجود آورد، بر تعداد نفوس شهر نسبت به نفوس ده به‌میزان شگرفی افزود و بدینسان بخش مهمی از اهالی را از بلاهت زندگی ده بیرون کشید. به همان شیوه که ده را تابع سیادت شهر ساخت، کشورهای وحشی و نیمه‌وحشی را نیز وابستهٔ کشورهای متمدن و ملتهای فلاحت‌پیشه را وابستهٔ ملل بورژوا و خاور را وابستهٔ باختر نمود.

بورژوازی بیش از پیش پراکندگی وسایل تولید و مالکیت و نفوس را مرتفع می‌سازد. وی نفوس را مجتمع ساخته است، وسایل تولید را متراکم نموده و مالکیت را در دست عدهٔ کمی تمرکز بخشیده است. نتیجهٔ قهری این وضع تمرکز سیاسی است. شهرستانهای مستقل که تنها بین خود روابط اتحادی داشتند و دارای منافع و قوانین و حکومت‌ها و مقررات گمرکی مختلف بودند، بصورت یک ملت واحد با حکومت واحد، قانون‌گذاری واحد و منافع ملی طبقاتی واحد و مرزهای گمرکی واحد درآمدند.

---

۱. در اینجا منظور ادبیات نوشته‌ها علمی، هنری و فلسفی می‌باشد.ـ م. ف.

بورژوازی در عرض مدت کمتر از صدسال سیادت طبقاتی خود، آنچنان نیروهای تولیدی پدید آورد که از لحاظ کمیّت و عظمت بالاتر از آن چیزی است که همهٔ نسلهای گذشته جمعاً بوجود آورده‌اند. رام‌ساختن قوای طبیعت، تولید ماشینی، بکاربردن شیمی در صنایع و کشاورزی، کشتی‌رانی، راه‌آهن، تلگراف برقی، مزروع‌ساختن یک سلسله از بخشهای جهان، قابل کشتی‌رانی‌کردن رودها، پیدایش توده‌هایی از جمعیت که گویی از اعماق زمین می‌جوشند ـ کدام‌یک از اعصار گذشته می‌توانستند حدس بزنند که در بطن کار اجتماعی یک چنین نیروی تولیدی مکنون است!

بدین‌سان مشاهده کردیم که وسایل تولید و مبادله‌ای که بورژوازی بر بنیاد آن استقرار یافت، در جامعهٔ فئودال ایجاد شده بود. در مرحلهٔ معینی از رشد این وسایل تولید و مبادله، مناسباتی که در داخل آن تولید و مبادلهٔ جامعهٔ فئودالی انجام پذیرفت یعنی سازمان فئودالی کشاورزی و صنایع، و یا بعبارت دیگر، مناسبات فئودالی مالکیت ـ دیگر مطابقت خود را با نیروهای مولده‌ای که رشد یافته بودند ازدست دادند. و بجای آنکه تولید را پیشرفت دهند سد راه آن شدند[1] و به پابند آن مبدل گردیدند. می‌بایستی آنها را خرد کرد و خرد هم شدند.

رقابت آزاد و سازمان اجتماعی و سیاسی متناسب با آن، همراه تسلط اقتصادی و سیاسی طبقهٔ بورژوازی جانشین آنها شد.

نظیر همین جریان نیز در برابر دیدگان ما انجام می‌پذیرد. جامعهٔ نوین بورژوازی، با روابط بورژوازی تولید و مبادله و با مناسبات بورژوازی مالکیت آن، جامعه‌ای که گویی سِحرآسا چنین وسایل نیرومند تولید و مبادله را بوجود آورده است، اکنون شبیه به جادوگری است که خود از عهدهٔ اداره و رام‌کردن آن قوای تحت‌الارضی که با افسون خود احضار نموده است برنمی‌آید. حال دیگر یک چند ده‌سال است که تاریخ صنایع و بازرگانی تنها عبارت است از تاریخ طغیان نیروهای مولدهٔ معاصر بر ضد مناسبات تولید معاصر، بر ضد آن مناسبات مالکیتی که شرط هستی بورژوازی و سلطهٔ اوست. کافی است به بحران‌های تجارتی اشاره کنیم که با تکرار ادواری خویش و به‌نحوی همواره تهدیدآمیزتر هستی تمام جامعهٔ بورژوازی را در معرض فنا قرار می‌دهند. در مواقع بحران تجارتی هربار نه‌تنها بخش هنگفتی از کالاهای ساخته‌شده، بلکه حتی نیروهای مولده‌ای که بوجود آمده‌اند نیز نابود می‌گردد. هنگام بحرانها یک بیماری همگانی اجتماعی پدید میشود که تصور آن برای مردم اعصار گذشته نامعقول بنظر میرسید، و آن بیماری همگانی اضافه‌تولید است. جامعه ناگهان به قهقرا بازمی‌گردد و بغتتاً بحال بربریت دچار می‌شود، گویی قحط و غلا و جنگ عمومی خانمان‌سوزی او را از همهٔ وسایل زندگی محروم ساخته است؛ پنداری که صنایع و بازرگانی نابود شده است. چرا؟ برای آنکه جامعه بیش از حد تمدن، بیش از حد وسایل زندگی، بیش از حد صنایع و بازرگانی در اختیار خویش دارد. نیروهای مولده‌ای که در اختیار اوست، دیگر به‌کار تکامل تمدن بورژوازی و[2] مناسبات بورژوازی مالکیت نمی‌خورد؛ برعکس، آن نیروها برای این مناسبات

---

۱. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ این جمله نیست.ـم.ف.

۲. در چاپ‌های آلمانی ۱۸۷۲، ۱۸۸۳ و ۱۸۹۰ کلمات «تمدن بورژوازی و» افتاده است.ـم.ف.

بسی عظیم شده‌اند و مناسبات بورژوازی، نشوونمای آنها را مانع می‌گردد؛ و هنگامی که نیروهای مولده درهم‌شکستن تمام این موانع و سدها را آغاز می‌کنند، آنگاه سراسر جامعهٔ بورژوازی را دچار پریشانی و اختلال می‌نمایند و هستی مالکیت بورژوازی را دستخوشِ خطر می‌سازند. دایرهٔ مناسباتِ بورژوازی بیش از آن تنگ شده است که بتواند ثروتی راکه آفریدهٔ خود اوست در خویش بگنجاند. از چه طریقی بورژوازی بحران را دفع می‌کند؟ از طرفی بوسیلهٔ محو اجباری توده‌های تمام و کمالی از نیروهای مولده و از طرف دیگر بوسیلهٔ تسخیر بازارهای تازه و بهره‌کشی بیشتری از بازارهای کهنه. و بالاخره از چه راه؟ از این راه که بحرانهای وسیعتر و مخربتری را آماده می‌کند و از وسایل جلوگیری از آنها نیز می‌کاهد.

سلاحی که بورژوازی با آن فئودالیسم را واژگون ساخت، اکنون بر ضد خود بورژوازی متوجه است.

ولی بورژوازی نه‌تنها سلاحی را حدادی کرد که هلاکش خواهد ساخت، بلکه مردمی راکه این سلاح را بسوی او متوجه خواهند نمود، یعنی کارگران نوین یا **پرولتارها** را نیز به‌وجود آورد.

بهمان نسبتی که بورژوازی، یعنی سرمایه، رشد می‌پذیرد، پرولتاریا، یعنی طبقهٔ کارگر معاصر نیز رشد می‌یابد. اینان تنها زمانی می‌توانند زندگی کنند که کاری بدست آورند و فقط هنگامی می‌توانند کاری بدست آورند که کارشان بر سرمایه بیافزاید. این کارگران که مجبورند فردفرد خود را بفروش رسانند، کالایی هستند مانند هر کالای دیگر، و به همین جهت نیز دستخوش کلیهٔ حوادث رقابت و نوسانات بازارند.

بر اثر توسعهٔ استعمال ماشین و تقسیم کار، کار پرولتاریا هرگونه جنبهٔ مستقلانهٔ خود را از دست داده و درنتیجه لطف کار نیز برای کارگر ازبین رفته است. کارگر به زائدهٔ سادهٔ ماشین مبدل می‌گردد و از وی فقط ساده‌ترین و یکنواختترین شیوه‌هایی را می‌خواهند که آسانتر از همه فراگرفته می‌شود. بدین‌جهت مصارفی که برای کارگر می‌شود تنها منحصر می‌گردد به تهیهٔ وسایل معیشتی که برای حفظ خودش و بقای نسلش ضروری است. و بهای کالا، و از آن‌جمله بهای کار، مساوی با مصارف تولید آن است. بهمان نسبت که بر نامطبوعی کار افزوده می‌شود، بهمان نسبت نیز مزد کاهش می‌پذیرد. حتی از این هم بالاتر: بهمان نسبت که استعمال ماشین و تقسیم کار توسعه می‌یابد، بهمان نسبت نیز بر کمیّت کار[۱] افزوده می‌گردد، خواه بحسابِ ازدیاد ساعات کار و خواه درنتیجهٔ افزایش کمیّت کارِ لازم در یک مدت‌زمان معین و یا درنتیجهٔ تسریع حرکت ماشین و غیره.

صنایع معاصر، کارگاه کوچک استادکارِ پاتریارکال را به کارخانهٔ بزرگ سرمایه‌دار صنعتی مبدل ساخت. توده‌های کارگر که در کارخانه گرد آمده‌اند مانند سربازان متشکل می‌شوند. کارگران، بمثابه سربازان سادهٔ صنعت، تحت نظارت سلسله‌مراتب کاملی از درجه‌داران و افسران قرار می‌گیرند. آنان نه‌تنها غلامان طبقهٔ بورژوازی و حکومت بورژوازی می‌باشند بلکه هر روز و هر ساعت ماشین وناظرین کارخانه و بیش از همه

---

۱. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ بجای عبارت «کمیّت کار» نوشته شده است: «سنگینی کار». ـ م. ف.

خود بورژواهای صاحب کارخانه آنان را به قید اسارت خویش درمی‌آورند. هرانداره که این استبداد، سودورزی را بنحو آشکارتری هدف و مقصد نهایی[1] خویش اعلام دارد، بهمان اندازه سفله‌تر و منفورتر است و همانقدر خشم بیشتری را متوجه خویش می‌سازد.

هراندازه مهارت و زور بازو در کارِ دستی کمتر لازم آید، بدین معنی که صنایع معاصر بیشتر رشد یابد ـ بهمان اندازه کار زن بیشتر جانشین کار مرد می‌شود.[2] اختلاف سن و جنس دیگر برای طبقهٔ کارگر اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهد ـ همه افزارِ کارند که برحسب سن و جنس مصارف مختلفی را لازم دارند.

همینکه استثمار صاحب کارخانه از کارگران انجام پذیرفت و کارگر سرانجام مزد خویش را بصورت پول نقد دریافت داشت، تازه قسمت‌های دیگر بورژوازی مانند صاحب خانه و دکاندار و گروگیر و غیره بجانش می‌افتند.

قشرهای پایینیِ صنف متوسط، یعنی کارخانه‌داران کوچک، کسبه و رباخواران کوچک، پیشه‌وران و دهقانان ـ همهٔ این طبقات به صنوف پرولتاریا داخل می‌شوند، عده‌ای بدان سبب که سرمایهٔ کوچک آنها برای دایرساختن بنگاه‌های عظیم صنعتی رسا نیست و از عهدهٔ رقابت با سرمایه‌داران بزرگتر برنمی‌آیند و عده‌ای برای آنکه مهارت شغلی آنان در قبال وسایل جدید تولید بی‌ارزش می‌شود. بدین‌سان از تمام طبقات اهالی افرادی در زمرهٔ پرولتاریا وارد می‌شوند.

پرولتاریا مراحل گوناگون رشد و تکامل را می‌پیماید. مبارزه‌اش برضد بورژوازی موازی با زندگیش آغاز می‌گردد.

در ابتدا کارگران فردفرد مبارزه می‌کنند، بعدها کارگران یک کارخانه و آنگاه کارگران یک رشته از صنایع در یک ناحیه بر ضد فلان بورژوایی که آنان را مستقیماً استثمار می‌نماید آغاز مبارزه را می‌گذرانند. حملهٔ کارگران تنها بر ضد مناسبات تولیدی بورژوازی نیست بلکه بر ضد خود افزارهای تولید نیز هست؛[3] بدین‌معنی که کالاهای بیگانه‌ای را که با آنان رقابت می‌کند نابود می‌سازند، ماشینها را درهم می‌شکنند، کارخانه را طعمهٔ حریق می‌کنند و می‌کوشند تا با اِعمال زور مقام از دست‌رفتهٔ کارگرِ قرون وسطایی را بازیابند.

در این مرحله کارگران توده‌ای را تشکیل می‌دهند که در سراسر کشور پراکنده و بر اثر رقابت دچار افتراق است. هنوز یگانگی توده‌های کارگر ثمرهٔ اتحاد خود آنان نیست بلکه نتیجهٔ یگانگی بورژوازی است که برای احراز مقاصد سیاسی خویش باید همهٔ پرولتاریا را به جنبش درآورد و در این هنگام هنوز قادر

---

۱. در طبع آلمانی ۱۸۹۰ کلمهٔ «نهایی» حذف شده است. ـ م. ف.

۲. در نخستین چاپ آلمانی فوریه ۱۸۴۸ (در ۲۳ صفحه) بجای «بهمان اندازه کار زن بیشتر جانشین کار مرد می‌شود» نوشته شده است: «بهمان اندازه کار زن و کودک بیشتر جانشین کار مرد می‌شود». ـ م. ف.

۳. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ بجای این جمله چنین نوشته شده است: «حملهٔ کارگران بر ضد خود افزارهای تولید است نه بر ضد مناسبات **تولیدی** بورژوازی». ـ م. ف.

است این کار را انجام دهد. در این مرحله پرولترها بر ضد دشمن خود مبارزه نمی‌کنند. مبارزهٔ آنان برضد دشمنِ دشمن یا بازماندگان سلطنت مطلقه و مالکین زمین و بورژواهای غیرصنعتی و خرده‌بورژوازی است. بدین‌سان همهٔ جنبش تاریخی در دست بورژوازی تمرکز می‌یابد و هر پیروزی که در این حالت بدست آید پیروزی بورژوازی است.

ولی در نتیجهٔ ترقی صنایع نه‌تنها تعداد پرولتاریا افزایش می‌یابد، بلکه پرولتاریا بصورت توده‌های بزرگی گرد آمده نیرویش فزونی می‌گیرد و این نیرو را بهتر حس می‌کند. به نسبتی که استعمال ماشین بطور روزافزونی اختلاف کار را از میان می‌برد و تقریباً مزدکار همه را بطور مساوی تا میزان نازلی سقوط می‌دهد بهمانٰ نسبت مصالح و شرایط زندگی پرولتاریا نیز بیش از پیش همانند و یکسان می‌شود. رقابت روزافزون بین بورژواها و بحرانهای تجارتی که ناشی از این رقابت است، مزد کارگران را پیوسته بصورتی ناپایدارتر درمی‌آورد. کار ماشین، که بسرعتی هرچه تمامتر تکامل و هموار بهبود می‌یابد، وضع زندگی کارگران را نامطمئن‌تر می‌گرداند. تصادمات بین افراد جداگانهٔ کارگر و افراد جداگانهٔ بورژوا بیش از پیش شکل تصادم میان دو طبقه را به‌خود می‌گیرد. کارگران در آ غازِ کار بر ضد بورژوازی دست بـه ائـتلاف[1] می‌زنند و برای دفاع از مزدکار خود مشترکاً عمل می‌نمایند و حتی جمعیت‌های دائمی تشکیل می‌دهند تا در صورت تصادمات احتمالی بتوانند وسایل معیشت خویش را تأمین کنند. در برخی نـقاط، مـبارزه جنبهٔ شورش بخود می‌گیرد.

گاه‌گاه کارگران پیروز می‌شوند ولی این پیروزیها تنها پیروزیهای گذرنده است. نتیجهٔ واقعی مبارزهٔ آنان کامیابی بلاواسطهٔ آنان نیست بلکه اتحاد کارگران است که محصول صـنایع بـزرگ است و کـارگران نواحی گوناگون را به یکدیگر مربوط می‌سازد، در این امر بوی [به کارگر] مساعدت می‌نماید. تنها این رابطه لازم است تا تمام کانونهای مبارزهٔ محلی راکه در همه‌جا دارای یک خصلت واحد است بصورت یک مبارزهٔ ملی و طبقاتی متمرکز سازد. هر مبارزهٔ طبقاتی هم خود یک مـبارزهٔ سیاسی استِ. و آن یگـانگی کـه شهرنشینان قرون وسطیٰ بـرای ایـجادش، در اثـر وجـود کـوره‌راه‌هـای روسـتایی نـیازمند قـرنها بـودند، پرولتاریای معاصر به‌وسیلهٔ راه‌های آهن در عرض چندسال بوجود می‌آورد.

این تشکل پرولتاریا بشکل طبقه و سرانجام بصورت حزب سیاسی هر لحظه در اثر رقابتی که بین خود کارگران وجود دارد مختل می‌گردد. ولی این تشکل بار دیگر قویتر و محکمتر و نیرومندتر بوجود می‌آید و از منازعات بین قشرهای بورژوازی استفاده نموده، آنها را ناگزیر می‌کند که برخی از منافع کـارگران بـه رسمیت شناخته شده و به آن صورتِ قانونی داده شود، از این قبیل است قانون مربوط به روزکارِ ده‌ساعته در انگلستان.

بطور کلی تصادماتی که در درون جامعهٔ کهن وجود دارد از بسیاری لحاظ به جریان رشد پرولتاریا مساعدت می‌نماید. بورژوازی در حالِ مبارزهٔ بلاانقطاع است: در آغـاز بـر ضـد اشـراف، سـپس عـلیه آن

---

۱. در چاپ انگلیسی ۱۸۸۸ پس از کلمهٔ ”ائتلاف“ نوشته شده است: ”اتحادیهٔ کارگری.“ ـم. ف.

قسمتهایی از بورژوازی که منافع آنها با پیشرفت صنایع متضاد است و بطور دائم علیه بورژوازی همهٔ کشورهای بیگانه. طی همهٔ این مبارزات بورژوازی ناگزیر است از پرولتاریا استمداد کند و وی را به یاری طلبد و بدین‌سان او را به عرصهٔ جنبش سیاسی بکشاند. بنابراین این خود بورژوازی است که به پرولتاریا عناصر آموزش خود[۱] را می‌دهد، بعبارت دیگر سلاح ضد خویش را در اختیار وی می‌گذارد.

و اما بعد، چنانکه دیدیم ترقی صنایع قشرهای تام و تمامی از طبقهٔ حاکمه را بداخل پرولتاریا می‌راند و یا لااقل شرایط زندگی آنها را دستخوش تهدید قرار می‌دهد، اینان نیز به میزان زیاد عناصر آموزش[۲] را برای پرولتاریا همراه می‌آورند.

سرانجام، هنگامی‌که مبارزهٔ طبقاتی به لحظهٔ قطعی نزدیک می‌شود، جریان تجزیه‌ای که در درون طبقهٔ حاکمه و تمام جامعهٔ کهن انجام می‌پذیرد، چنان جنبهٔ پرجوش و شدیدی بخود می‌گیرد که بخش کوچکی از طبقهٔ حاکمه از آن روگردان شده به طبقهٔ انقلابی، یعنی طبقه‌ای که آینده از آن اوست می‌پیوندند. به همین جهت است که مانند گذشته، که بخشی از نجبا بسوی بورژوازی می‌آمدند، اکنون نیز بخشی از بورژوازی، و همانا آن بخش از صاحب‌نظران بورژوا که به درک تئوریک مجموع جنبش تاریخی نائل آمده‌اند به پرولتاریا می‌گروند.

بین همهٔ طبقاتی که اکنون در مقابل بورژوازی قرار دارند تنها پرولتاریا یک طبقهٔ واقعاً انقلابی است. تمام طبقات دیگر، بر اثر تکامل صنایع بزرگ راه انحطاط و زوال می‌پیمایند و حال آنکه پرولتاریا خود ثمره و محصول صنایع بزرگ است.

صنوف متوسط، یعنی صاحبان صنایع کوچک، سوداگرانِ خرده‌پا، پیشه‌وران و دهقانان ـ همگی برای آنکه هستی خود را، بعنوان صنف متوسط، از زوال برهانند، با بورژوازی نبرد می‌کنند. پس آنها انقلابی نیستند بلکه محافظه‌کارند. حتی از این هم بالاتر، آنها مرتجع‌اند، زیرا می‌کوشند تا چرخ تاریخ را به عقب بازگردانند. اگر آنها انقلابی هم باشند تنها از این جهت است که در معرض این خطرند که به صفوف پرولتاریا رانده شوند، لذا از منافع آنی خود دفاع نمی‌کنند بلکه از مصالح آتی خویش مدافعه می‌نمایند، پس نظریات خویش را ترک می‌گویند تا نظر پرولتاریا را بپذیرند.

لومپن پرولتاریا، این محصول انفعالی پوسیدگی تحتانی‌ترین قشرهای جامعهٔ کهن، در جریان انقلاب پرولتری، در برخی نقاط، بطرف جنبش کشیده می‌شود ولی بر اثر وضع عمومی زندگی خویش بسی بیشتر متمایل است که خود را به دسایس و تحریکات ارتجاعی بفروشد.

در اوضاع و احوال زندگی پرولتاریا، دیگر شرایط جامعهٔ کهن نابود شده است. پرولتاریا مایملکی ندارد؛ مناسبات وی با زن و فرزند با مناسبات خانواده‌های بورژوازی هیچگونه وجه مشترکی ندارد؛ کار نوین

۱. در طبع انگلیسی چاپ ۱۸۸۸ بجای عبارت «عناصر آموزش خود» چاپ شده است: «عناصر آموزش سیاسی و عمومی خود». ـ م. ف.

۲. در طبع انگلیسی چاپ ۱۸۸۸ بجای عبارت «به میزان زیاد عناصر آموزش» چاپ شده است: «عناصر نوین فرهنگ و ترقی». ـ م. ف.

صنعتی و شیوهٔ نوین اسارت در زیر یوغ سرمایه، که خواه در انگلستان و فرانسه و خواه در آمریکا و آلمان یکنواخت است، هرگونه جنبهٔ ملی را از پرولتاریا زدوده است. قانون، اخلاق، مذهب، برای وی چیز دیگری نیست جز تعصب بورژوازی که در پس آنها منافع بورژوازی پنهان شده است.

تمام طبقات پیشین، پس از رسیدن به سیادت، می‌کوشیدند آن وضع و موقع حیاتی را که بچنگ آورده‌اند تحکیم کنند و تمام جامعه را به شرایطی که طرز تملک آنها را تأمین کند، تابع سازند. اما پرولترها تنها زمانی می‌توانند نیروهای مولدهٔ جامعه را بدست آورند که بتوانند شیوهٔ کنونی تملک خود و درعین‌حال همهٔ شیوه‌های مالکیتی را که تاکنون وجود داشته است ازمیان ببرند. پرولترها از خود چیزی ندارند که حفظش کنند، آنها باید آنچه را که تاکنون مالکیت خصوصی را حفاظت می‌نمود و آن را مأمون و مصون می‌ساخت نابود گردانند.

کلیهٔ جنبش‌هایی که تاکنون وجود داشته یا جنبش اقلیتها بوده و یا خود بسود اقلیتها انجام می‌گرفته است. جنبش پرولتاریا جنبش[1] مستقل اکثریتی عظیم است که بسود اکثریت عظیم انجام می‌پذیرد. پرولتاریا، یعنی تحتانی‌ترین قشر جامعهٔ کنونی، نمی‌تواند برخیزد و نمی‌تواند قد برافرازد بی‌آنکه تمام روبنای شامل آن قشرهایی که جامعهٔ رسمی را تشکیل می‌دهند، منفجر گردد.

مبارزهٔ پرولتاریا بر ضد بورژوازی در آغاز اگر از لحاظ معنی و مضمون ملی نباشد از لحاظ شکل و صورت ملی است. پرولتاریای هر کشوری طبیعتاً در ابتدای امر باید کار را با بورژوازی کشور خود یکسره نماید.

ما ضمن توصیف مراحل کلی رشد و تکامل پرولتاریا آن جنگ داخلی کم‌وبیش پنهانی درون جامعهٔ موجوده را، تا آن نقطه‌ای که انقلابی آشکار درمی‌گیرد و پرولتاریا، با برانداختن بورژوازی از طریق زور، حاکمیت خویش را پی می‌افکند، دنبال کرده‌ایم.

چنانکه دیدم، کلیهٔ جوامعی که تاکنون وجود داشته‌اند، بر بنیاد تضاد طبقاتِ ستمگر و ستمکش استوار بوده‌اند. اما برای آنکه بتوان طبقه‌ای را در معرض جور و ستم قرار داد لازم است شرایطی را تأمین نمود که طبق آن طبقهٔ ستمکش لااقل بتواند برده‌وار زندگی کند. سرف در شرایط سرواژ به عضو کمون مبدل گردید ـ چنانچه خرده‌بورژوا در زیر یوغ استبداد فئودالی به بورژوا تبدیل شد. برعکس کارگر معاصر، بجای آنکه با ترقی صنایع راه ترقی را طی کند، پیوسته به وضعی نازل‌تر از شرایط زندگی طبقهٔ خویش سقوط می‌نماید. کارگر دم‌به‌دم مسکینتر می‌شود و رشد مسکنت از رشد نفوس و ثروت هم سریعتر است. بدینسان آشکار می‌گردد که بورژوازی قادر نیست که بیش از این طبقه حکمروای جامعه باقی بماند و شرایط موجودیت طبقهٔ خویش را بعنوان قوانین تنظیم‌کننده‌ای به تمام جامعه تحمیل کند. وی قادر به حکمروایی نیست چون نمی‌تواند برای برده‌اش حتی زندگی برده‌واری را تأمین نماید و مجبور است بگذارد برده‌اش به چنان وضعی تنزل نماید که بجای آنکه خود از قِبل آنان تغذیه نماید آنها را غذا

---

۱. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ پس از کلمهٔ «جنبش»، کلمهٔ «خودآگاه» اضافه شده است.ـ م. ف.

بدهد. جامعه نمی‌تواند بیش از این تحت سیطرهٔ بورژوازی بسر برد. بدین معنی که حیات بورژوازی دیگر با حیات جامعه سازگار نیست.

شرط اساسی برای وجود و سیادت طبقهٔ بورژوازی عبارت است از انباشته‌شدن ثروت در دست اشخاص و تشکیل و افزایش سرمایه[۱]؛ شرط وجود سرمایه کارِ مزدوری است. کار مزدوری منحصراً به رقابت فی‌مابین کارگران بسته است. ترقی صنایع که بورژوازی مجری بلااراده و بلامقاومت آن است، بجای پراکندگی کارگران، که از رقابت آنها ناشی است، یگانگی انقلابی آنها را با ایجاد جمعیتهای کارگری بوجود می‌آورد. بنابراین، با رشد و تکامل صنایع بزرگ، خود آن شالوده‌ای که بورژوازی بر اساس آن به تولید مشغول است و محصولات را به خود اختصاص می‌دهد فرو می‌ریزد. بورژوازی مقدم بر هر چیز گورکنان خویش را بوجود می‌آورد. فنای او و پیروزی پرولتاریا، بطور همانندی ناگزیر است.

---

۱. در طبع انگلیسی ۱۸۸۸ جملهٔ مذکور چنین است: «شرط اساسی برای وجود و سیادت طبقهٔ بورژوازی عبارت است از تشکیل و افزایش سرمایه».ـم. ف.

فصل هشتم
"مردِ دیوانه"
"درباره‌ی تاریخِ طبیعیِ اخلاق"
تبارشناسیِ اخلاق
خواستِ قدرت*

فریدریش نیچه **ترجمه‌ی داریوش آشوری ● لیلا کوچک‌منش**

فریدریش نیچه (۱۸۴۴ـ۱۹۰۰)، دانشجوی زبان‌های باستانی اما با گرایشی ذاتی به فلسفه، نابغه‌ای بی‌بدیل بود که به‌درستی درک نشد. او که در ۳۴ سالگی به دلیل بیماری از تنها منصب دانشگاهی خویش بازنشسته شد به‌گونه‌ای تب‌آلود و در عزلتی نسبی به نوشتن پرداخت تا این‌که در ۴۴ سالگی گرفتار جنون شد. علاقه‌ی نیچه تماماً به وضعیت سلامتی، عظمت و بیماری فرهنگ‌های بشری معطوف بود. او نسبت به یهودیت و مسیحیت موضعی عمیقاً انتقادی داشت زیرا بر این باور بود که آن‌ها با نفی غریزه‌ی بشری از طریق توسل به اعتقاد برده‌وار و پوچ‌گرایانه به غیرواقعی‌بودن این جهان و وعده‌ی سعادت اخروی، سلامت بشریت غربی را نابود می‌سازند. نیچه یکی از نخستین کسانی بود که افول

* "مردِ دیوانه" برگرفته از، **دانش شاد**، ترجمه و ویراسته‌ی والتر کافمن (نیویورک: انتشاراتِ Vintage، ۱۹۷۴)، بخش سوّم، قطعه‌ی ۱۲۵، صفحه‌ی ۲ـ۱۸۱؛ "درباره‌ی تاریخ طبیعی اخلاق"، برگرفته از **فراسوی نیک و بد**، ترجمه و ویراسته‌ی والتر کافمن (نیویورک: Vintage، ۱۹۸۹)، بخش پنجم: "درباره‌ی تاریخ طبیعی اخلاق"، قطعه‌ی ۱۸۶ـ۲۰۳، صفحات ۹۷ـ۱۱۸؛ [ترجمه‌ی فارسی این قسمت عیناً ـ بی‌هیچ دخل و تصرف ـ از ترجمه‌ی داریوش آشوری با مشخصات زیر نقل شده است: فریدریش نیچه، **فراسوی نیک و بد**، ترجمه‌ی داریوش آشوری، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲)، صفحات ۱۳۳ تا ۱۵۸.]

تبارشناسی اخلاق، ترجمه‌ی والتر کافمن و آر. جی. هالینگدیل (نیویورک: Vintage، ۱۹۸۹)، از مقاله‌ی سوّم، قطعه‌ی ۲۴ـ۲۸، صفحات ۱۴۸ـ۱۶۳؛ **خواستِ قدرت**، ویراسته و ترجمه‌ی والتر کافمن و آر. جی. هالینگدیل (نیویورک: Random House، ۱۹۶۷)، پاراگرافِ ۱۰۶۷، صفحات ۴۴۹ـ۴۵۰. [مترجم فارسی دو قطعه‌ی اخیر و قطعه‌ی "مرد دیوانه" خانم کوچک‌منش است.]

مسیحیت را در اروپایی که بیش از پیش ناسوتی می‌شد پیش‌بینی کرد و جمله مشهور "خدا مرده است" را برزبان راند. او می‌پرسید کدام ارزش‌ها به‌عنوان راهنمای فرهنگ غربی جایگزین ارزش‌های مسیحی خواهد شد. اندیشه‌ی او درباره‌ی "اَبَرمرد"، یعنی فرد اصیل دوران مابعد مسیحیت، همانند نقد او از یهودیت و اخلاق بعدها توسط بعضی از ناسیونال سوسیالیست‌ها در جهت توجیه سیاست‌های‌شان به‌کار رفت (گرچه هیچ چیز بیش از یک جنبش توده‌ای و جمع‌گرا با نیچه بیگانه نبود). نقد ریشه‌ای نیچه از مابعدالطبیعه، از وحدت "خود"، حتی از حقیقت، و تلقی او از هر واقعیت و هر ارزش به‌عنوان بیان "اراده‌ی معطوف به قدرت" او را به نیای پست‌مدرنیسم مبدل ساخت.

"مردِ دیوانه"*

آیا نشنیده‌اید حکایت آن مردِ دیوانه‌ای را که در روزِ روشن فانوسی برافروخت، به میان بازار شتافت و پی‌درپی بانگ برمی‌آورد: "در جست‌وجوی خدایم! در جست‌وجویِ خدایم!" ــ چون در آن حال بسیاری از آنان که به خدا باور نداشتند به دورش حلقه زده بودند او بسیار مضحک‌تر می‌نمود. کسی پرسید آیا او گم شده است؟ دیگری پرسید آیا همچون کودکان راه‌اش را گم کرده است؟ یا پنهان شده و از ما می‌ترسد؟ به سفری دراز رفته یا ترکِ دیار گفته است؟ سپس هیاهو کردند و خنده سردادند.

مردِ دیوانه به میان‌شان پرید و چشمهایش را به آن‌ها دوخت. بانگ زد: "خدا کجاست؟" من به شما خواهم گفت. ما او را کشته‌ایم ــ شما و من. همگی قاتلانِ اوییم. امّا چگونه چنین کردیم؟ چگونه توانستیم دریا را تا آخرین جرعه بنوشیم؟ چه کسی به ما دستمالی داد تا تمامِ افق را پاک کنیم؟ چه می‌کردیم آن‌هنگام که این زمین را از بند خورشیدش رها کردیم؟ اکنون کجا سرگردان است؟ اکنون ما دور از همه‌ی خورشیدها در کجا راه می‌پوییم؟ آیا بی‌وقفه در همه‌ی جهات، در پس و پیش و پهلو غوطه‌ور نیستیم؟ آیا هنوز فراز و فرودی باقی مانده است؟ آیا ما در یک هیچیِ بی‌انتها آواره نیستیم؟ آیا نَفَسِ فضایِ تهی را احساس نمی‌کنیم؟ آیا سردتر نشده است؟ آیا شب دم‌به‌دم به ما نزدیک‌تر نمی‌شود؟ و آیا محتاج آن نیستیم که در صبحدم فانوس برافروزیم؟ آیا هنوز هیچ چیز از سروصدایِ گورکنانی که خدا را دفن می‌کنند، نمی‌شنویم؟ آیا هنوز بوی تجزیه‌ی خدا را استشمام نمی‌کنید؟ آری، خدایان نیز متلاشی می‌شوند. خدا مرده است. و مرده خواهد ماند. و ما او را کشته‌ایم.

"ما سرآمدِ قاتلان چگونه خود را آرامش خواهیم بخشید؟ مقدّس‌ترین و باشکوه‌ترین دارایی جهان زیر چاقوهایِ ما جان سپرد: چه‌کس این خون را از دست‌هایِ ما خواهد شست؟ کدام آب می‌تواند پاکیزه‌مان کند؟ چه آیین‌های کفّاره و کدام بازی‌هایِ مقدّس را باید اختراع کنیم؟ امّا آیا بزرگی این کار برایِ ما بیش از اندازه بزرگ نیست؟ آیا نباید خودمان بدل به خدایان شویم تا شایسته‌ی آن جلوه کنیم؟ هرگز عملی بزرگ‌تر از این نبوده است و هرآن‌کس که پس از ما زاده می‌شود ــ به برکتِ این عمل ــ به

---

* ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش

تاریخی برتر از همه‌ی تاریخ‌هایِ تاکنون تعلّق خواهد داشت.“

در این‌جا مردِ دیوانه ساکت شد و نگاهی دوباره به شنوندگان‌اش انداخت، آن‌ها نیز ساکت بودند و با حیرت به او می‌نگریستند. سرانجام او فانوس را بر زمین انداخت و فانوس تکه‌تکه و خاموش شد. سپس گفت: ”بسیار زودهنگام آمده‌ام.“ هنوز زمان من فرا نرسیده است. این حادثه‌ی شگفت‌انگیز هنوز در راه و سرگردان است و به گوش مردمان نرسیده است. رعدوبرق نیازمند زمان است، نورِ ستارگان نیز: اَعمال، اگرچه انجام یافته، امّا برای دیده‌شدن و شنیده‌شدن محتاج زمان‌اند. این عمل از دورترین ستارگان نیز از آن‌ها دورتر است ـ و **با این‌همه آن‌ها خود این عمل را انجام داده‌اند.** بعدها نقل شد که در همان روز مردِ دیوانه به زور واردِ چند کلیسا شده و برایِ خداوند دعایِ آرامشِ ابدی[۱] خوانده است. وقتی که به بیرون‌اش رانده و از او بازخواست کردند همیشه فقط در پاسخ گفته است: ”این کلیساها آیا اکنون جز مدفن‌ها و گورهایی برایِ خداوندند؟“

«درباره‌ی تاریخ طبیعی اخلاق»*

۱۸۶

هرچه حس اخلاقی اکنون در اروپا ظریف و دیرینه و تودرتو و حساس و پرورش‌یافته است، ”علم اخلاقِ“ مربوط به آن هنوز جوان و تازه‌کار و بی‌دست و پا و خامدست است ـ تضاد جالبی که گاه در شخصِ عالم اخلاق پدیدار و مجسم می‌شود. حتی اصطلاح ”علم اخلاق“ از دیدگاه اخلاقی، اصطلاحی است بسیار خودستایانه و برای ذوق سلیم زننده: زیرا ”ذوق سلیم“ همواره به عبارات فروتنانه‌تر می‌گراید.

با جدِّ تمام اقرار می‌باید کرد که [در زمینهٔ مطالعهٔ اخلاق] آن کاری که تا دیرزمانی پس از این از همه ضرورتر است و تنها کاری است که تا چندی حق انجام‌دادنش را داریم، عبارت است از گردآوری مواد و دسته‌بندی معنادار و سروسامان‌دادن به آن قلمرو وسیع و ظریف احساسهای ارزشی و فرق ارزشهاست، که زندگی و رشد و زه‌وزاد و نابودی دارند ـ و نیز شاید کوششهائی برای نمایان‌کردن برخی صورتهای فراوان‌یابتر و بازگردندهٔ این تبلورهای زنده؛ و اینها همه را برای فراهم‌کردن اسبابِ سنخ‌شناسیِ اخلاق باید کرد. براستی، تاکنون [برای چنین کاری] هیچ‌کس این همه فروتن نبوده است. فیلسوفان همگی، همین‌که با اخلاق در مقام علم برخورد می‌کنند، با جدیتی خشک و خنده‌آور با آن روبرو می‌شوند، و از خود کاری بسیار عالیتر و پرمدعاتر و پرطمطراقتر ازین چشم دارند: آنان در پی یافتن حجّت برای اخلاق هستند ـ و هر فیلسوفی تاکنون باور داشته است که برای اخلاق حجّت آورده است؛ اما [وجود] خود اخلاق را

---

۱. requiem، نیایشی است به لاتینی برایِ مرده که در آن برای متوفّیٰ آرامشِ ابدی طلبیده می‌شود. این‌جا این آرامش برایِ خداوند (*deo*) طلب شده است.

* ترجمه‌ی فارسی این قسمت عیناً ـ بی هیچ دخل و تصرف ـ از ترجمه‌ی داریوش آشوری با مشخصات زیر نقل شده است: فریدریش نیچه، **فراسوی نیک و بد**، ترجمه‌ی داریوش آشوری، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲)، صفحات ۱۳۳ تا ۱۵۸.

"مفروض" گرفته‌اند. و این وظیفهٔ بظاهر بی‌اهمیت و در خاک‌وخل افتاده، یعنی شکافتن [اخلاق]، چقدر با غرور ناجور آنان فاصله دارد، هرچند باید گفت که برای انجام چنین وظیفه‌ای چالاکترین دست‌ها و حواس نیز چندان که باید چالاک نیستند! این امر درست به این دلیل است که فیلسوفان اخلاق کمتر چیزی از واقعیات اخلاقی می‌دانسته‌اند، یعنی تنها از آن پاره‌ای که خود از آن اختیار کرده و یا از فشرده‌ای از آن که به تصادف برخورد کرده‌اند، خبر داشته‌اند ـ از چیزی مانند اخلاقیات محیط خود، طبقهٔ خود، کلیسای خود، روح زمانهٔ خود، اقلیم و سرزمین خود ـ و درست به این دلیل که دربارهٔ ملتها و دورانها و گذشته‌ها درست آموزش ندیده و یا چندان کنجکاو نبوده‌اند، هرگز به اصل مسألهٔ اخلاق برنخورده‌اند و آن مسأله‌ای است که تنها با سنجیدن بسی اخلاقیات با هم، پدیدار می‌شود. شگفتا که در تمامی "علم اخلاق" تاکنون آنچه در کار نبوده همانا مسألهٔ خودِ اخلاق است: هرگز این گمان درمیان نبوده است که اینجا چیزی مسأله‌وار وجود دارد. آنچه را که فیلسوفان "حجت اخلاق" نامیده‌اند و برای فراهم‌آوردنش کوشیده‌اند، اگر نیک بنگریم، در آن جز صورتی عالمانه از ایمان درست به اخلاق حاکم نمی‌بینیم، یعنی وسیلهٔ تازه‌ای برای بازگوئی آن، و همچنین این حجت خود واقعیتی است وابسته به یک دستگاه اخلاقی معین، و سرانجام، انکار آن است که این دستگاه اخلاقی را می‌توان همچون مسأله‌ای مطرح کرد ـ و به هرحال، مخالف هرگونه بررسی و تحلیل و به شک‌نگریستن و کالبدشکافیِ این ایمان است. برای مثال، ببینید که شوپنهاوئر هنوز با چه معصومیتِ کمابیش احترام‌انگیزی وظیفهٔ اخلاقی خود را شرح می‌دهد و از این نتیجه بگیرید علمیّتِ "علم"ی را که آخرین استادش هنوز مانند کودکان و پیرزنان سخن می‌گوید. شوپنهاوئر (در صفحه‌ی ۱۳۷ کتاب مسائل اساسی اخلاق[1]) می‌گوید: «این است آن اصل و پیشگذارده‌ای که همهٔ علمای اخلاق در محتوای آن براستی[2] همرأیند: هیچ‌کس را میازار، بل تا آنجا که می‌توانی همه را یاری کن[3]. براستی این است آن پیشگذارده‌ای که همهٔ آموزگاران اخلاق در پی یافتن حجت برای آن می‌کوشند، آن بنیانِ راستین اخلاق که انسان از هزاران سال پیش، همچون اکسیر، در طلبش بوده است.»

آوردن حجت برای پیشگذاردهٔ یادشده، براستی می‌باید دشوار باشد و چنانکه می‌دانیم شوپنهاوئر هم این سعادت نصیبش نشد. و اما آن‌کس که از دل و جان حس کرده باشد که در جهانی که ذاتش "خواستِ قدرت" است، این عبارت چه مایه دروغی بیمزه و احساساتی است، شاید به خود اجازه دهد که بیاد آورد که شوپنهاوئر با همه بدبینی، براستی ـ هر روز، بعد از نهار... فلوت می‌زد (درین مورد به زندگینامه‌اش بنگرید) و همان کس، همچنین از خود بپرسد که: یک بدبین، یک منکر خدا و جهان، در پیشگاه اخلاق که درنگ می‌کند ـ به اخلاق لبّیک می‌گوید، به اخلاقِ «هیچ‌کس را میازار[4]» و فلوت می‌زند: یعنی چه؟ براستی این هم شد ـ آدم بدبین؟

---

1. *Grundprobleme der Ethik*

۲. تأکید بر کلمه از نیچه است نه شوپنهاوئر.

3. neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva

4. laede-neminem Moral

۱۸۷

مدعاهائی مانند اینکه "در درون ما یک حکم مطلق[1] وجود دارد"، خواه ارزشی داشته یا نداشته باشد، باز می‌توان پرسید که: این مدعا دربارۀ مدعی چه می‌گوید؟ [زیرا هر اخلاقی به‌دنبال چیزی است:] اخلاقیاتی هست که کارشان موجه‌کردن بنیانگذارشان نزد دیگران است. اخلاقیات دیگری هست که کارشان آرام‌بخشیدن و از خود خشنودکردن بنیانگذارشان است؛ با اخلاقیات دیگر او می‌خواهد خود را به صلیب کشد و خوار کند؛ با اخلاقیات دیگر می‌خواهد انتقام بستاند؛ با اخلاقیات دیگر خود را پنهان کند؛ و با اخلاقیات دیگر خود را جلوه‌ای دیگر دهد و فرا دست و دوردست نشاند. این اخلاق برای آن است که بنیانگذارش چیزی را فراموش کند، و آن اخلاق برای اینکه خود را یا چیزی از خود را به فراموشی سپرده باشد. برخی از اهل اخلاق می‌خواهند قدرت و سودای آفرینندگی خود را بر بشر به‌کار گیرند، و برخی دیگر، و شاید از جمله کانت، می‌خواهند با اخلاق خود بفهمانند که: «ارج من در این است که فرمان توانم برد ــ در مورد تو نیز نباید جز آن باشد که در مورد من است!» خلاصه، اخلاقها نیز چیزی جز زبان اشاراتِ عواطف نیستند.

۱۸۸

هر دستگاه اخلاقی مخالفِ "این نیز بگذرد[2]" است و نسبت به "طبیعت" و همچنین نسبت به "عقل" اندکی مستبد: ولی تا زمانی که دستگاه اخلاقیِ دیگری درکار نیست که هیچ‌گونه استبداد و امر غیرعقلی را روا نداند، این استبداد دلیلی بر ضد اخلاق نیست. وجه جوهری و پرارزش هر دستگاه اخلاقی این است که اخلاق چیزی جز اجبارِ طولانی نیست: برای فهمیدن معنای آئین رواقی یا پور-روایال[3] یا پاکدینی[4] باید آن را با آن جبری قیاس کرد که هر زبانی تاکنون در زیر فشار آن به توانایی و آزادی دست یافته است ــ یعنی، جبر بحرها و استبداد وزن و قافیه. شاعران و سخنوران هر ملت ــ و ازجمله تنی چند از نثرنویسان کنونی که درگوششان وجدانی سختگیر خانه دارد ــ چه زحمتها که به خود نداده‌اند، آن هم "به‌خاطر یک جنون" (به گفته‌ی ابلهانِ فایده‌باور[5]، که خود را به‌خاطر داشتن چنین عقیده‌ای زیرک می‌انگارند ــ و یا خود را "در قید وبند چه قوانین خودسرانه" که نینداخته‌اند (به گفتۀ آنارشیستهائی که به مناسبتِ داشتنِ چنین رأیی خود را "آزاد" و حتی آزاده‌جان می‌پندارند). اما، واقعیت شگفت این است که هرآنچه بر روی زمین از مقولۀ آزادی و ظرافت و بی‌باکی و رقص و اعتماد به نفسِ استادانه هست، چه در زمینۀ تفکر یا فرمانروائی یا سخنوری و وسوسه‌گری، از برکت استبداد همین "قوانین خودسرانه" رشد کرده است؛ و با جد تمام باید گفت که تمام نشانه‌ها حکایت از آن دارند که همانا "طبیعت" و "طبیعی" نیز چیزی جز

---

1. kategorischer Imperativ
2. laisser aller
3. Port-Royal
4. Puritanertum، جنبشی که در خارج از کلیسا برای زنده‌کردن مسیحیت در قرن شانزدهم در اروپا پدید آمد و اخلاقی خشن و سختگیر داشت.
5. Utilitarit

این نیست ـ و نه آن "این نیز بگذرد" است! هر هنرمند می‌داند که وضع "طبیعی" او، یعنی سامان‌دادن و برجای‌نشاندن و آراستن و صورت‌بخشیدن در لحظهٔ "الهام" چه مایه از احساسِ "بگذار بگذرد" دور است ـ و او آنگاه چه سخت و زیرکانه از قوانین تودرتوئی فرمان می‌برد که درست به دلیل همین سختی و دقتی که دارند بر هر فرمولبندیِ مفهومی خنده می‌زنند (زیرا، در قیاس با آنها، استوارترین مفهومها نیز سست و درهم و مبهمند).

دیگربار بگوئیم که گویا اصل اساسی، "چه در آسمان چه بر روی زمین" آن است که باید دیری در یک جهت فرمان برد تا آنکه با گذشت زمان همواره چیزی پدید آید که زندگی بر روی زمین به‌خاطر آن بیرزد، بمَثل، چیزی از مقولهٔ فضیلت، هنر، موسیقی، رقص، خرد، معنویت خلاصه چیزی تعالی‌بخش و ظرافت‌یافته و جنون‌آمیز و خدائی. دربند ماندنِ طولانی روح، اجبار تردیدآمیز در رساندن اندیشه‌ها، انضباطی که متفکران بر خود تحمیل کرده‌اند تا در جهت کلیسا و درباری بیندیشند یا در جهت پیشفرضهای ارسطوئی؛ و آن ارادهٔ روحانی دیرینه که هر رویدادی را برحسب قالبی مسیحی تفسیر می‌کند و خدای مسیحی را در هر واقعه از نو بازمی‌یابد و توجیه می‌کند ـ همهٔ این چیزهای خشن و خودسرانه و جدی و هولناک و ضدعقلی گوئی وسایلی هستند که روح اروپائی با آنها نیرو و کنجکاوی بی‌امان و جنب‌وجوش زیرکانهٔ خود را پرورانده است: اگرچه، بیگمان، در این جریان مقدار جبران‌ناپذیری نیرو و روح نیز می‌بایست سرکوب و خفه و نابود شود (زیرا اینجا نیز "طبیعت"، مثل هر جای دیگر، چنانکه خصلت او است، خود را با تمام بزرگ‌منشیِ اسرافکار و بی‌اعتنای خود نشان می‌دهد که خشم‌انگیز است اما بزرگوارانه). اینکه متفکران اروپائی هزاران سال، در اندیشهٔ آن بودند که چیزی را اثبات کنند (برعکس امروز که ما به هر متفکری که "در پی اثبات چیزی باشد" بدگمانیم)، چیزی را که گویا نتیجهٔ آن می‌بایست از باریک‌اندیشیهای آنان حاصل آید، حال آنکه آن نتیجه پیشاپیش بر آنان مسلم بود، کاری مانند آنچه روزگاری اخترشناسی آسیا می‌کرد و یا امروزه هنوز تفسیر بی‌آزارِ مسیحی-اخلاقی از شخصیترین تجربه‌های ما "به‌خاطر جلال خداوند" و "رستگاری روح" می‌کند ـ همین استبداد، همین خودسری، همین حماقت باریک‌اندیش و پرآب و تاب، روح را تربیت کرده است. چنان بنظر می‌رسد که بردگی نیز، چه به معنای خام چه به معنای پخته‌تر کلمه، برای انضباط‌دادن و پرورش روح وسیله‌ای است ناگزیر. براین اساس، هر اخلاقی راکه درنظر بگیریم، همان "طبیعت" است که از این راه نفرت از "این نیز بگذرد" و آزادی بی‌حد و مرز را می‌آموزاند و تخم نیاز به افقهای محدود و وظیفه‌های فوری را می‌کارد ـ و تنگ‌کردن چشم‌انداز، و بدینسان، به یک معنا، حماقت را همچون شرط لازم زندگی و رشد می‌آموزاند.

«تو باید از کسی دیرزمانی فرمان بری: وگرنه نابود خواهی شد و واپسین ارج خویش را در چشم خویش از کف خواهی داد» ـ به گمان من، این است دستور اخلاقی طبیعت، دستوری که، براستی، برخلاف انتظار کانت پیر، نه مطلق است (به‌سبب آن «وگرنه»)، نه خطاب آن به فرد است (فرد برای او کیست!)، بلکه خطاب آن به ملتها و نژادها و دورانها و طبقه‌ها، و بالاتر از همه، به تمامی حیوانی است که نامش "بشر" است. خطابش به بشریت است.

۱۸۹

برای نژادهای کوشا تاب‌آوردن آسایش بسیار سخت است: شاهکار غریزهٔ **انگلیسی** این بود که یکشنبه را چنان مقدس و ملال‌آور کرد که انگلیسیها ناخودآگاه آرزوی روزهای هفته و کار را کردند ــ و این نوعی **روزه‌داری** است که هوشمندانه اختراع کرده و جا انداخته‌اند، و مانند آن را در دنیای قدیم بسیار می‌توان یافت (البته در مورد ملتهای جنوبی باید انصاف داد که روزه‌داری آنان تنها از کار نیست). انواع روزه‌ها می‌باید در کار باشد؛ و هرجا که رانه‌ها[1] و عادتهای قوی حاکمند، قانونگذاران می‌باید روزهائی را در تقویم بگنجانند که در آن روزها این رانه‌ها دربند کشیده شوند تا دوباره گرسنگی بیاموزند. از یک دیدگاه والاتر، همهٔ نسلها و دورانهائی که گرفتار اخلاقیات خشک و اجبار و رَوزه‌داری بنظر می‌آیند، نسلها و دورانهائی هستند که در گذار آنها یکی از رانه‌ها سر فرودآوردن و تسلیم‌شدن و نیز خود را **پاک و تیزکردن** می‌آموزد؛ در مورد برخی فرقه‌های فلسفی نیز چنین برداشتی می‌توان داشت (مثلاً، در مورد مکتب رواقی در میان فرهنگ هلنی، که هوای آن را بخورهای شهوانی سنگین و شهوت‌انگیز کرده است). این نکته همچنین اشارتی است برای روشن‌کردن این قضیهٔ ناهمسازنما[2] که چرا درست در دوران مسیحی اروپا و در اساس در زیر فشار ارزشهای مسیحی است که رانه‌های جنسی خود را تا مرتبهٔ عشق (شور عشق[3]) بالا می‌برند.

۱۹۰

در نظریهٔ اخلاقی افلاطون چیزی هست که براستی از افلاطون نیست، بلکه فقط در فلسفهٔ او به آن برمی‌خوریم، و می‌توان گفت که به‌رغم افلاطون در فلسفهٔ او وجود دارد؛ و آن آموزه‌ای است سقراطی؛ زیرا افلاطون براستی بزرگ‌منشتر از آن بود که چنین آموزه‌ای ازآنِ او بوده باشد: «هیچ‌کس نمی‌خواهد به خود زیان رساند. پس هر کار بد ناخواسته روی می‌دهد. زیرا بدان به خود زیان می‌رسانند. [بدکاران] اگر می‌دانستند که بدی بد است هرگز بدی نمی‌کردند. بنابراین، بدان به علت گمراهی بد شده‌اند. اگر ایشان را از گمراهی بدر آوریم، ناگزیر از ایشان انسانی خوب ساخته‌ایم.»

از این نتیجه‌گیری بوی **غوغا** به مشام می‌رسد، زیرا ایشان از کار بد تنها به پیامدهای رنج‌آورش توجه دارند. و درواقع، چنین حکم می‌کنند که «کار بد حماقت است». و درعین‌حال "خوب" را با "سودمند و خوشایند" بی‌چند وچون یکی می‌دانند. پیشاپیش سرچشمهٔ هرگونه اخلاق استوار بر فایده‌باوری[4] را نیز می‌توان همین دانست و دنبال همین بو را گرفت و رفت ــ و کمتر به خطا رفت.

افلاطون هرچه از دستش برمی‌آمد کرد تا، به یاری تفسیر، در این پیشگذاردهٔ استادش چیزی پاکیزه و والا بیابد، و بالاتر از همه در خودِ استاد. این بی‌باکترین تفسیرگر، همهٔ چیزهای سقراطی را همچون ترانه‌ها و آوازهای عامیانه از کوچه‌ها برگرفت و به آنها زیر و بمها و رنگهای بی‌پایان و ناممکن داد: یعنی آنها را به درون نقابها و دهلیزهای تودرتوی خود برد. درین باب به طنز و به زبان هومری می‌توان گفت:

---

1. Trieb
2. Paradox
3. amour-passion
4. Utilitarianismus

سقراطِ افلاطونی چیست، اگر که این نیست: [هیولائی] افلاطون ـ سر و افلاطون ـ دُم و شیر ـ اژدر ـ میان[1].

۱۹۱

[وارسی] مسألهٔ قدیمی "ایمان" و "دانش" ـ یا، روشنتر بگوئیم، غریزه و عقل ـ در حوزهٔ الاهیات: یعنی این مسأله که در ارزیابی هر چیز غریزه شایستهٔ مقام والاتری است تا عقل که هر چیزی را برحسب دلایل، برحسب "چرا" به‌عبارت دیگر برحسب صلاح کار و فایده ارزیابی می‌کند و بکار می‌گیرد؟ این همان مسألهٔ قدیمی اخلاقی است که نخست در شخص سقراط پدیدار شد و دیری پیش از مسیحیت ذهن‌ها را به دو دسته کرد. سقراط خود با ذوقی درخور استعدادش ـ یعنی، ذوق یک جدلیِ زبردست ـ نخست جانب عقل را گرفت؛ و براستی، سقراط در همهٔ زندگی جز خندیدن به ناتوانی دردناک همشهریان والاتبار آتنیِ خویش چه کرد؟ (زیرا آنان، مانند همهٔ والاتباران، مردمی غریزی بودند و نمی‌توانستند دلایل کردار خود را بازگو کنند). اما سقراط، سرانجام، در خلوت و خفا بر خود نیز خندید: او هنگام بازجوئی از خویش در برابر وجدان زیرک خویش، همین ناتوانی وگرفتاری را در خود نیز یافت. مگر به همین جهت نبود که او خود را قانع کرد که پس به این دلیل نمی‌توان جانب غرایز را رها کرد! باید پائید که هم غرایز به حق خود برسند هم عقل ـ باید از غرایز پیروی کرد، اما عقل را باید اغوا کرد که با دلایل استوار به یاری آنها بشتابد. این بود تزویر واقعی آن سخره‌گر بزرگ اسرارآمیز، که وجدان خود را با نوعی خودفریبی راضی می‌کرد: او از اخلال احکام اخلاقی، عنصر غیرعقلی را در بن آنها دیده بود.

افلاطون که در این گونه امور معصومتر و از حقه‌بازیهای عوام بری بود، می‌خواست با به‌کارگرفتن تمام نیرویش ـ با بزرگترین نیروئی که تاکنون یک فیلسوف صرف کرده است! ـ به خود ثابت کند که عقل و غریزه به‌سوی یک هدف، به‌سوی خیر، به‌سوی "خدا" درحرکتند. و از روزگار افلاطون تاکنون یزدانشناسان[2] و فیلسوفان همه همین قضیه را دنبال کرده‌اند ـ یعنی، در امور اخلاقی تاکنون همیشه غریزه (یا به‌قول مسیحیان "ایمان" یا به قول من "رمه") پیروز بوده است. شاید دکارت، پدر عقل‌باوری[3] (و درنتیجه، پدربزرگِ "انقلاب کبیر") را باید از این جرگه جدا کرد، زیرا او عقل را یگانه‌مرجع می‌شناخت: اما عقل فقط ابزار است و دکارت سطحی بود.

۱۹۲

هر که تاریخ یکی از علوم را دنبال کند، با شناختن چگونگی رشد آن کلید فهم تمامی کهنترین و

---

۱. prosthe Platon opithen te Platon messe te Chimaira، این جمله کنایه‌ای است از وصفی که هومر در **ایلیاد**، بخش ششم، از شیر ـ اژدر (Chimaera) می‌کند: "شیرسر و ماردم و بزمیان". این جانور اساطیری اژدهائی است سرش شیر، میانش بز، و دمش مارنما. شیمر یا کیمرا در زبانهای اروپائی کنایه از سخن گزاف و مهمل نیز هست و همچنین به معنای چیزی که ترکیبی عجیب و ناساز داشته باشد، مثل اصطلاح "شتر ـ گاو ـ پلنگ" در فارسی.

2. Theologen

3. Rationalismus

عـمومیترین جـریانهای ”دانش و شـناخت“ را مـی‌یابد: در هـر دو مـورد آنـچه نـخست سـربرمی‌کشد پیش‌ـانگاره‌های شتابکارانه و افسانه‌پردازیها و نیت خیر ساده‌دلانه برای ”ایمان‌آوردن“ و دفع بدگمانی و تردید است. حواس خیلی دیر می‌آموزند ـ و هرگز چنانکه باید و شاید نمی‌آموزند که، سرانجام، ابزارهائی ظریف و وفادار و هشیار برای شناخت باشند. برای چشم ما آسانتر است که در برابر یک تحریک معین، به‌جای آنکه آنچه را که در این اثرپذیری تازه و دگرسان است ثبت کند، تصویری را که بارها تولید کرده دوباره تولید کند؛ زیرا آن کار نیرو و ”اخلاقِ“ بیشتری می‌طلبد. شنیدن چیزی تازه برای گـوش کـاری رنج‌آور و دشوار است. ما موسیقی ناآشنا را بد می‌شنویم؛ با شنیدن زبانی دیگـر نـاخواسـته مـی‌کوشیم آواهایی راکه شنیده‌ایم در قالب کلماتی بریزیم که در گوشمان طنینی آشناتر و خودمانیتر دارند. چنانکه آلمانیها وقتی کلمهٔ ”آرکوبالیستا“ به گوششان خورد آن را به‌صورت ”آرم بروست[۱]“ درآوردند. حواس ما نیز با چیزهای تـازه دشـمن و از آنـها بـیزار است، زیـرا حـتی در ”سـاده‌ترین“ جـریانهای حسـی نـیز احساس‌هائی مانند ترس و عشق و نفرت، و ازجمله احساسهای منفیِ تناسانی، حاکمند.

همچنانکه امروز هیچ خواننده‌ای یکایک کلمات یک صفحه را نمی‌خواند (تا چه رسد به سیلابها) ـ بلکه از هر بیست کلمه بتقریب پنج کلمه را اتفاقی می‌گیرد و معنای احتمالی آن پنج کلمه را ”حدس“ می‌زند ـ یک درخت را نیز کمتر تمام‌وکمال، با درنظرگرفتن برگها و شاخه‌ها و رنگ‌وریختش، می‌بینیم. برای ما خیلی آسانتر است که چیزی تقریبی از درخت را در خیال آوریم. حـتی در گـیرودار غـریبترین تجربه‌ها نیز باز همین کار را می‌کنیم: یعنی، قسمت عمدهٔ هر تجربه را ساخت و پرداخت می‌کنیم و کمتر پیش می‌آید که شاهد ماجرائی در مقام ”مخترع“ آن نباشیم.

این‌ها همه دلالت بر آن دارد که ما از بیخ و بن و از روزگاران دیرینه ـ به‌دروغ عادت کرده‌ایم و یا اگر بخواهیم این سخن را اخلاقیتر و ریاکارانه‌تر، و خلاصه، خوشایندتر بگوئیم: آدمیزاد بیش از آنچه خود خبر دارد، اهل هنر است!

در هر گفت‌وگوی زنده، اغلب چهرهٔ طرف خود را، چنان روشن و دقیق درگـیر انـدیشه‌ای کـه بـیان می‌کند ـ یا من گمان می‌کنم که بدان مشغول است ـ می‌یابم که تماشای این همه روشنی از طاقت بینائی من خارج است: چنانکه [گمان می‌کنم] ظرافت حرکات ماهیچه‌ها و گویائی چشم [او] می‌باید ساختهٔ من باشد. چه‌بسا آن شخص چهرهٔ دیگری به‌خودگرفته یا هیچ چهره‌ای به خود نگرفته است.

۱۹۳

«آنچه در روشنا می‌گذرد در تاریکا دنباله دارد[۲]»: و همچنین بعکس، آنچه در خواب بر ما می‌گذرد، اگر همواره بگذرد، سرانجام، همانقدر جزئی از سرمایهٔ کلی روان ما می‌شود که هر سرگذشت ”واقعی“؛ زیرا

---

۱. Arcubalista، در زبان لاتین به‌معنای نوعی کمان است و این کلمه در آلمـانی از لحـاظ آوائی، بـه‌صورت Armbrust تحریف شده است که ترکیبی است از دوکلمهٔ آشنای آلمانی، یعنی Arm (بازو) و Brust (سینه).

2. Quidquid luce fuit, tenebris agit

به‌سبب آن‌ها [در روان] توانگرتر یا فقیرتر می‌شویم، نیازی را کمتر یا بیشتر حس می‌کنیم، و سرانجام، عادتهائی که در خواب یافته‌ایم در روشنای روز و بویژه در شادمانه‌ترین دمهای جانِ بیدارمان نیز اندکی دستمان را می‌گیرند.

تصور کنید که کسی در خوابهایش اغلب در پرواز باشد و همینکه به خواب رود از قدرت و هنر پروازگریِ خویش همچون امتیازی خاص خویش، همچون نیکبختی رشک‌انگیز ویژهٔ خویش، آگاه باشد. چنین کسی که باور دارد هرگونه قوس و زاویه را با کمترین حرکت می‌تواند شناخت، با احساسِ نوعی سبک‌نهادیِ خدایانه آشناست و ”فراز رفتنِ“ بی‌کشاکش و زور و ”فرودآمدنِ“ بی زیردستی و پستی ــ بی‌سنگینی را می‌شناسد! برای انسانی با چنین تجربه‌ها در خواب و چنین عادات خفتن، سرانجام، چگونه تواند بود که واژهٔ ”نیکبختی“ نیز در بیداریهایش رنگی و تعریفی دیگر بخود نگیرد؟ چگونه تواند بود که سودای نیکبختیِ **دیگر** درسر نداشته باشد؟ ”جهش“ی که شاعران از آن دم می‌زنند می‌باید در برابر چنین ”پرواز“ چیزی بسیار خاکی و عضلانی و زورکی، و نیز بسیار ”سنگین“ باشد.

۱۹۴

گوناگونیِ مردمان خود را تنها در گوناگونی چیزهائی که نیک می‌شمارند نمایان نمی‌کند، و نیز نه در اینکه کوشش در راه چه خوبیهائی را سزاوار می‌دانند؛ و نیز نه در اختلافشان در بابِ بیش و کمِ ارزش و ترتیب چیزهائی که همگی نیک می‌انگارند، ــ بلکه بیشتر خود را در این نمایان می‌کند که معنای واقعیِ داشتن و مالک‌بودنِ یک چیز خوب در نظرشان چیست. بمَثل، در نظر مردانِ افتاده‌تر، صرفِ تسلیم تن و کامگیری از زن به‌معنای داشتن و مالک‌بودن اوست، اما آنکه عطش داشتنش بی‌اطمینانتر و خواهانتر است، در برابر چنین داشت ظاهری به شک می‌ایستد و خواهان آزمونهای دقیق‌تری است تا معلوم شود که زن نه‌تنها خود را به او تسلیم می‌کند، بلکه همچنین هرچه دارد یا می‌خواهد داشته باشد را نیز به پای او می‌ریزد: تنها در این صورت است که او خود را ”صاحب“ می‌بیند. و اما سومین مرد، اینجا نیز بی‌اطمینانی و میلِ داشتنش فرو نمی‌نشیند و از خود می‌پرسد: این زنی که در راه او دست از همه چیز شسته است، مبادا این کار را به‌خاطر شبحی خیالی از او کرده باشد نه خود او؟ او می‌خواهد زن پیش از آنکه او را دوست بدارد، نخست از بن، آری، از بیخ و بن، او را بشناسد؛ از اینرو خطر می‌کند و می‌گذارد که پرده از وجودش بردارند. او محبوب خویش را آنگاه بکمال در تصاحب خویش می‌داند که آن زن، دیگر خود را دربارهٔ او نفریبد و او را همانقدر به‌خاطر خویهای اهریمنی و حرص نهانش دوست بدارد که به‌خاطر بلندهمتی و بزرگواری و معنویتش.

برای کسی که می‌خواهد ملتی را در تصاحب داشته باشد بکاربردن همهٔ هنرهای عالیِ کالیوستروئی[1] و

---

۱. Cagliostro، کنت الساندرو کالیوسترو، معروف به جوزپه بالسامو (Giuseppe Balsamo) (۱۷۴۳ـ۹۵)، حادثه‌جوی ایتالیائی که در سراسر اروپا به‌نام ساحر و کیمیاگر بدنام بود. در ۱۷۹۱ او را در دادگاه دینی به اتهام عضویت در فراماسونری ←

کاتیلینائی[1] برای چنین هدفی رواست. دیگری که عطش تصاحبش ظریفتر است، با خود می‌گوید: ”آنجا که خواهان تصاحبی، نباید بفریبی“ ـ تصور اینکه [نه خود او بلکه] نقابی از او بر مردم فرمانروائی کند او را خشمگین و آشفته می‌کند، [پس با خود می‌گوید]: «باید بگذارم مرا بشناسند نخست باید خود خویشتن را بشناسم!»

در مردمِ اهل یاری و نیکوکاری همیشه این نیرنگِ ناشیانه را می‌توان دید که نخست آن‌کس را که باید یاری کرده شود، حاضر و آماده می‌کنند و می‌سنجند که، مثلاً، آیا ”سزاوار“ یاری هست یا نه، خواستار یاری ایشان هست یا نه، و برای آن همه یاری از دل و جان سپاسگزار و سرسپرده و خاکسار هست یا نه. با چنین خیالاتی است که با نیازمندان همچون ”مال“ خویشِ رفتار می‌کنند، زیرا انگیزهٔ نیکوکاری و یاریگری در آنان چیزی جز میل تصاحب نیست. و اگر کسی راه یاریگری را بر آنها ببندد و یا بر آنها در این کار پیشی گیرد، رگ غیرتشان می‌جنبد.

پدران و مادران، ناخواسته، از فرزندان خود چیزی همانند خود می‌سازند ـ و این کار را ”تربیت“ می‌نامند. هیچ مادری در ته دل شک ندارد که کودکی که زاده است ”مال“ او است، و هیچ پدری از این حق چشم نمی‌پوشد که فرزند را تابع دریافتها و ارزشگذاریهای خود کند. و روزگاری هم بود که برای پدر این حق را می‌شناختند (ازجمله در میان آلمانیهای قدیم) که دربارهٔ زندگی یا مرگ نوزاد، هرگونه که صلاح می‌داند، تصمیم بگیرد. و امروزه نیز آموزگار و طبقه و کشیش و شاه، مانند پدر، در هر انسان تازه فرصتی تازه برای تصاحبی تازه می‌بینند. پس، درنتیجه...

۱۹۵

یهودیان ـ همان قومی که به گفتهٔ تاکیتوس[2] و تمامی جهان باستان، «برای بردگی زاده شده‌اند»، و به گفته و باور خویش، ”قوم برگزیده“ اند در میان اقوام ـ آری، همین یهودیان بودند که معجزهٔ باژگون‌کردن ارزشها را آوردند که از برکت آن دوهزارسال است که زندگی بر روی زمین جلوهٔ تازه و خطرناکی یافته است. انبیائش ”ثروتمند“ و ”بی‌خدا“ و ”شریر“ و ”زورگو“ و ”حسی“ را با هم درآمیختند و یکی کردند و برای نخستین‌بار واژهٔ ”دنیا“ را دشنام‌وار بکار بردند. اهمیت قوم یهود در همین باژگون‌کردن ارزشهاست (ازجمله همردیف‌کردن واژهٔ ”مسکین“ با ”مقدس“ و ”دوست“): با ایشان است که **قیام اخلاقی بردگان** آغاز می‌شود.

به مرگ محکوم کردند، اما این حکم به زندان ابد کاهش یافت. زندگی او موضوع داستانهایی در آثار شیلر، گوته، الکساندر دومای پدر (ترجمهٔ فارسی به‌نام **ژوزف بالسامو**) بوده است.

۱. Catilina، لوسیوس سرگیوس (Lucius-Sergius) کاتیلینا (۱۰۹ـ۶۲ ق. م.)، سیاستمدار رومی، که برای به‌دست‌گرفتن قدرت توطئه‌ای بر ضد سنای روم ترتیب داد. این توطئه را کیکرو (سیسرون)، خطیب رومی در **خطابه‌های کاتیلینائی** محکوم کرده است.

۲. Tacitus، کورنلیوس تاکیتوس (حدود ۵۵ـ۱۲۰ میلادی)، تاریخگزار نامدار روم باستان.

۱۹۶

در جوار خورشید بسا جرمهای سیاه هست که وجودشان را حدس می‌توان زد ــ زیرا هرگز دیده نمی‌شوند. این قضیه کنایه‌ای است برای ما [روانشناسان اخلاق]؛ روانشناس اخلاق تمامی نقش ستارگان را زبانی از اشاره‌ها و کنایه‌ها می‌داند که در سایهٔ آنها بسا چیزها نهفته می‌ماند.

۱۹۷

مردم جانورِ رُباینده و انسانِ رباینده (بمَثل چزاره بورجا)[1] را از بن بد می‌فهمند. مردم تا زمانی که در بنیادِ این تندرست‌ترینِ همهٔ هیولاها و رُستنیهای استوائی چیزی "بیمارناک" می‌جویند، یا در وجودشان در پی یک "دوزخ" مادرزاد می‌گردند، "طبیعت" را بد می‌فهمند ــ چنانکه همهٔ اهل اخلاق تاکنون بد فهمیده‌اند. مگر نه آن است که اهل اخلاق در ته دل از جنگلهای بکر و از استوا بیزارند؟ و مگر نه آن است که "انسان استوائی" را به هر قیمتی بی‌قدر می‌کنند، چه به‌نام بیماری و فساد نوع بشر، چه به‌نام دوزخ و مایهٔ عذاب او؟ و چرا؟ به سود "مناطق معتدل"؟ به سود انسان معتدل؟ به سود اهل اخلاق؟ به سود میانمایگان؟ ــ و این برای فصل "اخلاق همچون جبن".

۱۹۸

همهٔ اخلاقیّاتی که، به قول معروف، خطابشان به فرد است به‌خاطر "سعادت" او ــ چیزی نیستند جز مشتی اندرز در مورد رفتار، به نسبت درجه‌ای از **خطر** که شخص در زندگی با خویش درپیش گرفته است. چیزی نیستند جز دستورهائی بر ضد شورها و گرایشهای خوب و بد او تا آنجا که در آن گرایشها خواستِ قدرت و میل سروری وجود دارد. چیزی نیستند جز زیرکیها و زرنگیهای ریز و درشتی که بوی نای دواهای قدیمی خانگی و خردمندی پیرزنان را می‌دهند. و همگی بیقواره و بی‌سروته ــ زیرا خطابشان به "همه" است. زیرا [اصول خود را] عمومیت می‌دهند، آن هم در جائی که نباید عمومیت داد ــ همگی بی‌چون و چرا سخن می‌گویند و خود را بی‌چون و چرا می‌انگارند. همگی کمی شورند، و بیشتر تحمل‌پذیرند [تا خوشایند]، و گهگاه وسوسه‌انگیز، و آن هنگامی است که می‌دانند چگونه بوهای تند و تیز و خطرناک از خود برآورند، بویژه بوی "دنیای دیگر". این همه در پیش عقل وزنی ندارد و کمتر از آن است که "علم" بشمار آید تا چه رسد به آنکه مایهٔ "فرزانگی" باشد، بلکه بار دیگر و سه‌بار دیگر می‌گویم که این اخلاقها چیستند: زرنگی، زرنگی، زرنگی، آمیخته با حماقت، حماقت، حماقت ــ خواه آن بی‌اعتنائی و سردی قدیس‌وار در برابر جنون سرکش عواطف باشد، که رواقیان اندرز می‌دادند و بکار می‌بستند، خواه آن دگر-نخندیدن و دگر-نموئیدن اسپینوزا، یعنی هواداری ساده‌لوحانهٔ او از پاشاندن عواطف با تحلیل و

---

۱. Cesare Borgia ، چزاره بورجا (در فارسی معروف به سزار بورژیا)، حدود ۱۴۷۶ـ۱۵۰۷، فرمانروای ایتالیائی، از خاندان پاپ الکساندر، که داستان هوسرانیها و انواع جنایات این خانواده معروف است. ماکیاولی کتاب **شهریار** را برای این امیر نوشته است.

کالبدشکافی آنها. و یا فروکشیدن عواطف به حد بی‌زیان میانه و راضی نگاه‌داشتنشان در آن حد، یعنی اخلاق ارسطوئی؛ و حتی آن اخلاقی که توصیه می‌کند با ظرافت و معنویت‌بخشیدن به عواطف از راه نمادهای هنری از وجودشان لذت بریم. مثلاً، از راه چیزهائی مانند موسیقی یا عشق به خدا یا عشق به انسان به‌خاطر رضای خدا ــ زیرا شورها در قلمرو دین نیز جائی دارند، اما به‌شرط آنکه... و سرانجام، حتی آن تسلیم آسانگیرانه و بازیگوشانه در برابر عواطف، چنانکه حافظ و گوته آموزانده‌اند، یعنی آن بی‌بندوباری جسورانه، آن جواز اخلاقی[1] جسمانی ـ روحانی در مورد آن پیرـ جغدان فرزانهٔ استثنائی، آن باده‌پرستان "آب از سرگذشته". این نیز برای فصل "اخلاق همچون جبن".

۱۹۹

از روزگاری که بشر بوده است، گله‌های بشری (گروههای خویشاوند، جماعتها، قبیله‌ها، ملتها، دولتها، کلیساها) نیز بوده‌اند، همچنین انبوه فرمانبران در برابرِ اندک‌شمار فرماندهان ــ و نیز از آنجا که تاکنون به "فرمانبری" بهتر و دیرینه‌تر از هر چیز دیگر در میان بشر گردن نهاده‌اند و این حس را بیش از همه پرورده‌اند، بسادگی می‌توان تصور کرد که به‌طور کلی، نیاز به فرمانبری [در بشر] چنان فطری شده است که این نیاز در مقام وجدان رسمی فرمان می‌دهد: «تو باید بی چون‌وچرا چنین کنی، بی چون‌وچرا چنین نکنی»، خلاصه: "تو باید". این نیاز در پی کامیابی خویش و آکندنِ قالبِ خود از درونه‌ای است و درین راه برحسب درجهٔ توانائی و بیتابی و هیجان خویش، مانند حرصی بی‌امان، چشم‌بسته در چیزی می‌آویزد و چیزهائی را می‌پذیرد که دستوردهنده‌ای (پدرـ مادر، آموزگار، قانون، پیشداوریهای طبقه‌ای، افکار عمومی) در گوشش فریاد می‌زند.

محدودیت عجیب رشد بشر و دودلیها و درنگها و چه‌بسا بازپس‌رفتنها و دور خود چرخیدنهای او از آنرو است که غریزهٔ گله‌ایِ فرمانبری پیش از همه، و به زیان هنر فرماندهی، به ما به ارث رسیده است. اگر قرار بود که این غریزه تا به نهایت پیش رود، هیچ فرمانده و انسان مستقلی در میان نمی‌بود؛ و یا چنین کسانی در درون از عذاب وجدان رنج می‌بردند و برای آنکه بتوانند فرماندهی کنند نخست می‌بایست برای خود دستاویزی بتراشند. یعنی چنین وانمود کنند که آنان نیز کاری جز فرمانبری نمی‌کنند. امروزه چنین وضعی، درواقع، در اروپا وجود دارد؛ و من آن را ریاکاری اخلاقی فرماندهان می‌دانم. آنان برای آنکه از عذاب وجدان خویش آسوده باشند راهی جز آن نمی‌شناسند که خود را بجای آورندگانِ فرمانهای قدیمتر یا بالاتر وانمود کنند (فرمانهای پیشینیان، قانون اساسی، حقوق، قانون، یا حتی خدا) یا آنکه از شیوهٔ فکری گله آنچه را که زبانزدِ گله است، وام بستانند [و بازگو کنند]، مانند: "نخست ـ خدمتگزارِ ملت خویش" یا "وسیله‌ای در خدمت مصالح عمومی". از سوی دیگر، انسان گله‌ای در اروپای امروز چنان وانمود می‌کند که گویا او تنها نوع شایستهٔ بشر است و خصلتهائی را که او را رام و آشتی‌جو و برای گله

---

1. licentia morum

سودمند می‌کند، در مقام فضایل راستین انسان، بزرگ می‌دارد: یعنی، داشتن روحیهٔ اجتماعی، خیرخواهی، احتیاط، سخت‌کوشی، میانه‌روی، فروتنی، ملاحظه، ترحم. و امروزه هرجا که از گزینش رهبر و پیشاهنگ برای گله چاره‌ای نباشد، هرچه بیش می‌کوشند تا با گردآوردن انسانهای گله‌ای هوشمند جای فرماندهان را پر کنند: و این نیاز ازجمله سرچشمه‌های همهٔ حکومتهای پارلمانی است. با این همه، ظهور یک فرمانده مطلق برای این حیوان گله‌ایِ اروپائی نعمتی است بزرگ و مایهٔ نجات از دست فشاری که رفته‌ـرفته تاب‌نیاوردنی می‌شود. شاهد بزرگ این مدعا اثری است که ظهور ناپلئون [بر اروپا] نهاد. داستان اثر ناپلئون کمابیش داستان عالیترین شادکامیی است که تمامی این قرن در وجود ارزشمندترین مردان و آناتش بدان دست یافته است.

۲۰۰

انسانِ روزگارِ پاشیدگی ــ روزگاری که نژادها را درهم می‌آمیزد ــ میراثی از چند اصل در تن خویش دارد، یعنی رانه‌ها و سنجه‌های ارزشیِ ناهمسازی که نه‌تنها ناهمسازند بلکه با هم درجنگند وکمتر برای یکدیگر آسایش می‌گذارند. چنین انسانی، که فراوردهٔ فرهنگهای اخیر و پرتوهای تجزیه‌شدهٔ آن است، روی‌هم‌رفته انسانی است ضعیفتر که اساسیترین آرزوی او همانا پایان‌گرفتن جنگی است که در وجودش برپاست و عین وجود اوست. سعادت در نظرش، برحسب یک دارو و شیوهٔ فکریِ آرامبخش (مثلاً، برحسب مذهب اپیکوری یا مسیحی)، در اساس چیزی نیست جز سعادتِ آسودگی و بی‌دردسری و سیراب‌شدگی، و آن یگانگی غائی با خویش، چیزی مانند "سَبَتِ سَبَتها[۱]" به زبان زبان‌آورِ مقدس، اگوستین، که خود انسانی بود اینچنین.

اما اگر ناهمسازی و جنگ در چنین طبعی خود مایهٔ کشش و انگیزش بیشتری به زندگی شود ــ و از سوی دیگر، علاوه بر رانه‌های قوی و آشتی‌ناپذیر، استادی و چیره‌دستیِ بسزا در ستیزیدن با خویش، یعنی چیرگی بر نفس و فریفتن نفس، نیز در وجود کسی به ارث رسیده و پرورش یافته باشد، آنگاه چنان مردان سحرآسائی پدید می‌آیند که پهنا و ژرفاشان را نتوان پیمود؛ چنان مردان پررمز و رازی که برای پیروزی و اغواگری مقدّر شده‌اند، و از زیباترین نمونه‌های آن آلکیبیادس[۲] است و قیصر (که بر جمع آن‌ها می‌خواهم نخستین اروپائی را که من می‌پسندم، یعنی هوهنشتوفن فریدریش دوم[۳] را، بیفزایم) و از میان هنرمندان شاید لئوناردو دا وینچی. اینان درست در همان روزگارانی پدید می‌آیند که آن نوع ضعیفتر با میلی که به آسودگی دارد پا بعرصه می‌گذارد: این هردو نوع به هم پیوسته‌اند و اصل وجودشان یکی است.

---

۱. «Sabbat der Sabbate»، «شنبه‌ی شنبه‌ها». شنبه روز مقدس تعطیل نزد یهودیان و روز آسایش و آرامش کامل است.

۲. Alcibiades، سردار و سیاستمدار آتنی (حدود ۴۵۰ـ۴۰۴ ق. م.)

۳. Hohenstaufen Friedrich II (۱۱۹۴ـ۱۲۵۰)، امپراتور (۱۲۲۰ـ۵۰)، امپراتوری مقدس روم، جنگاور و شاعر و اهل علم و فرهنگ که فرهیخته‌ترین مرد زمانهٔ خود بود و "اعجوبهٔ عالم" لقب داشت.

۲۰۱

تا زمانی که فایدهٔ حاکم بر ارزشهای اخلاقی جز فایدهٔ گله‌ای نباشد، تا زمانی که غرض از اخلاق جز نگه‌داشتِ جماعت نباشد و درست آن چیزی ضداخلاقی شمرده شود که برای بقای جامعه خطرناک بنظر آید و جز آن هیچ ـ تا زمانی که زمانه چنین است، "اخلاقِ نوع‌دوستی"[1] درکار نتواند بود، اگرچه در چنین روزگاری اندکی هم رعایت و رحم و انصاف و میانه‌روی و همیاری هم درکار باشد؛ اگرچه در چنین وضعی از جامعه هم‌اکنون همهٔ آن رانه‌هائی دست‌اندرکار باشند که بعدها نام پرافتخار "فضیلت" بخود می‌گیرند و سرانجام کمابیش با مفهوم "اخلاق" یکی می‌شوند: با این همه، در چنین روزگاری این ارزشها هنوز نه در قلمرو ارزشهای اخلاقی بلکه ـ در قلمرو ماورای اخلاق جای‌دارند. مثلاً، در عالیترین دوران تمدن روم، رفتار ترحم‌آمیز نه خوب بشمار می‌آمد نه بد، نه اخلاقی نه غیراخلاقی. و اگر چنین رفتاری را می‌ستودند، این ستایش در قیاس با ستایش از عملی که به پیشرفت همگانی، به جمهور[2]، خدمتی می‌کرد، خواه ناخواه چیزی همچون نکوهش بود.

سرانجام آنکه، "عشق به همنوع" در قیاس با ترس از همنوع همواره چیزی است فرعی و کمابیش قراردادی و یکسره خیالی. پس از آنکه ساخت کل جامعه استوار و در برابر خطر خارجی ایمن به‌نظر آمد، همین "ترس از همنوع" است که دیگربار چشم‌اندازهای تازه‌ای برای ارزشگذاری‌های اخلاقی پدید می‌آورد. تا این زمان برخی رانه‌های قوی و خطرناک مانند شورِ خطرگری، تهور، انتقامجوئی، حیله‌گری، شرزگی، سروری‌خواهی را از نظر نیاز اجتماعی نه‌تنها بزرگ می‌دارند ـ البته با نامهای دیگری جز آنچه اینجا بکار بردیم ـ بلکه بزرگ می‌کنند و می‌پرورند (زیرا پیوسته به آنها از جهت خطری که تمامی جامعه را از جانب تمامی دشمنانش تهدید می‌کند، نیاز دارند). اما اکنون احساس خطر از این رانه‌ها دوچندان می‌شود، زیرا دیگر گداری وجود ندارد که سر آنها را بدانسو بگردانند ـ و درنتیجه اندک‌اندک اَنگِ غیراخلاقی می‌خورند و بدنام می‌شوند. اکنون رانه‌ها و گرایشهائی مخالف اینها مقام اخلاقی می‌یابند و غریزهٔ گله‌ای گام به‌گام پیامدهای خود را ببار می‌آورد. چشم‌انداز اخلاقی اکنون این است که یک عقیده، یا وضع یا حالت، یک خواست، یک توانمندی، برای جامعه و برای برابری تا چه حد خطرناک است: اینجا نیز باز ترس مادرِ اخلاق است.

آنگاه که برترین و قویترین رانه‌ها با شور تمام بیرون جهند و فرد را بسی برتر و فراترِ از میانمایگی و پستی ضمیر گله کشانند، اعتماد به نفس جماعت و ایمانش به خود درهم می‌شکند و گوئی کمرش خرد می‌شود: درست اینجاست که این‌گونه رانه‌ها مهر باطل می‌خورند و بدنام می‌شوند. معنویت والای مستقل، خواست تک‌ایستادن و حتی عقل زیاد نیز خطر انگاشته می‌شود. ازین پس هرآنچه فرد را بر فراز گله کشاند و همسایه را بترساند، شر نامیده می‌شود. و ادب و فروتنی و سربراهی و ذهنیّتِ همگانوار و اعتدالِ خواهشها نام و ناموسِ اخلاقی می‌یابند. سرانجام، هنگامی که اوضاع بسیار آرام باشد، فرصت و

1. Moral der Nächstenliebe
2. res publica

ضرورتِ سفت و سخت تربیت‌کردنِ احساسها هرچه کمتر می‌شود و هرگونه سختگیری، حتی سختگیری در عدالت، مایهٔ پریشانی خاطر می‌شود و هرگونه بزرگمنشیِ والا و جدی، هرگونه تکیه بر خویشتن، کمابیش وهنی شمرده می‌شود و بَدگمانی برمی‌انگیزد و آنچه محترم شمرده می‌شود "برّه" است و بالاتر از آن، "گوسفند".

جامعه در تاریخ خود بجائی می‌رسد که از نرمیِ بیمارگونه و شکنندگی بیش از حد، با جدیت و صداقت تمام، جانب آسیب‌رسانندگان خویش، یعنی **تبهکاران**، را می‌گیرد. آنگاه مجازات در نظرش بی‌انصافی می‌آید و بیگمان تصور "کیفردادن" و لزوم "کیفر" او را می‌رنجاند و می‌ترساند. «آیا **بی‌خطرکردنش** کافی نیست؟ کیفر دیگر برای چه؟ کیفردادن کار هولناکی است!» ـ با این پرسش است که اخلاق گله‌ای، اخلاق ترس، نتیجه نهائی خود را ببار می‌آورد. تصور کنید که اگر خطر، که علت ترس است بکل از میان برداشته می‌شد، این اخلاق نیز از میان می‌رفت: زیرا وجودش دیگر ضرورتی نمی‌داشت، زیرا دیگر **خود** را ضروری **نمی‌انگاشت!**

کسی که وجدان اروپائی امروز را بکاود از هزار سوراخ‌ـسنبهٔ اخلاقی آن همواره همین حکم را بیرون می‌کشد، حکم ترس گله‌ای را: «آرزو داریم روزی برسد که دیگر **چیزی مایهٔ ترس وجود نداشته باشد!**» امروز در سراسر اروپا اراده و راهی را که بدان **روز** راهبر است را "پیشرفت" می‌نامند.

۲۰۲

بگذارید همینجا حرفی را که صدبار زده‌ایم دوباره بزنیم: زیرا گوشها امروزه برای شنیدن چنین حقیقتها ـ برای حقیقتهای ما ـ خود را بزحمت نمی‌اندازند. ما خوب می‌دانیم که انسان را بی هیچ پرده‌پوشی و کنایه در شمار حیوان‌آوردن چه‌قدر زننده است؛ و در مورد ما نیز این **گناه** را به پایمان خواهند نوشت که ما در حق انسانهای دارای "ایده‌های نوین" اصطلاحات "گله" و "غریزهٔ گله‌ای" و مانند آن را پیوسته بکار می‌بریم. اما چه می‌توان کرد! ما جز این نمی‌توانیم! زیرا بینش تازهٔ ما درست بر همین پایه قرار دارد. ما دریافته‌ایم که سراسر اروپا، و ازجمله کشورهائی که زیر نفوذ اروپا قرار دارند، دربارهٔ احکام اساسیِ اخلاق همرأیند: مردم [امروزه] در اروپا به‌روشنی چیزی را **می‌دانند** که سقراط گمان می‌کرد که نمی‌داند و آن مارِ نامدارِ کهن روزگاری آموزاندنش را وعده کرده بود ـ امروز مردم "می‌دانند" نیک وبد چیست.[1] از اینرو سخنی که ما هربار از نو بر سر آن ایستادگی می‌کنیم می‌باید طنینی ناهنجار داشته باشد و بسختی به گوشها راه یابد: آنچه اینجا به دانائیِ خویش باور دارد، آنچه اینجا با ستایش و نکوهش خویش، خویشتن را بزرگ می‌دارد و خود را نیک می‌نامد، غریزهٔ انسانی است که حیوانی گله‌ای است: غریزه‌ای که یکباره راه خود را گشوده و بر دیگر غریزه‌ها برتری و سروری یافته و هرچه جریان جذب و تحلیلی که این غریزه مظهر آن است، شدیدتر شود، بیشتر برتری و سروری خواهد یافت. **اخلاق در اروپای امروز اخلاقِ حیوان**

---

۱. نگاه کنید به **چنین گفت زرتشت**، بخش سوم، «دربارهٔ لوحهای نو و کهن»، شمارهٔ ۲.

گله‌ای است. و یا، چنانکه ما مسأله را می‌فهمیم، **نوعی** از اخلاق است در میان اخلاقهای بشری، که در جوار آن و پیش از آن و پس از آن، بسی اخلاقهای دیگر و بالاتر از همه، اخلاقهای **والاتر** ممکن تواند بود یا می‌باید بود. اما این اخلاق در برابر این "امکان" در برابر این "بایستن" با تمام قدرت ایستادگی می‌کند و با گردن‌شقی و سرسختی می‌گوید: «همانا منم اخلاق و جز من هیچ اخلاقی در کار نیست!» ــ آری از برکت دینی که عالیترین خواهشهای حیوان گله‌ای را سیراب می‌کند و پرورش می‌دهد کار به جائی رسیده است که در نهادهای سیاسی و اجتماعی نیز نمود این اخلاق را می‌یابیم: جنبش **دموکراتیک** میراث‌خوار جنبش مسیحی است، اما گامهای این جنبش برای بیقرارتران، برای آنان که از غریزهٔ نامبرده بیمار و رنجورند، هنوز بسی کند و خوابناک است. گواه این مدعا زوزهٔ هردم دیوانه‌وارتر و دندان کروچهٔ هردم آشکارترِ سگانِ آنارشیست است که در کوچه‌های فرهنگ اروپائی پرسه می‌زنند. و این زوزه را گویا به ضد دموکراتها و ایدئولوگهای انقلابیِ آرامِ کوشا، و بیش از آن بر ضد فلسفه‌بافانِ احمق و برادری‌خواهانِ کله‌خری می‌کشند که خود را سوسیالیست می‌نامند و "جامعهٔ آزاد" می‌خواهند؛ اما بحقیقت، از نظر دشمنی بنیادی و غریزی با هر شکل دیگری از جامعه جز جامعهٔ **گلهٔ خودسر**، (تا بجائی که همانا مفهوم "خداوند" و "بنده" نیز انکار شود ــ یک فرمول سوسیالیستی می‌فرماید: "نه خدا، نه ارباب[1]") با آنان همه یکی هستند. یکی هستند همه در ستیزهٔ سرسختانه با هرگونه مدعای ویژه، هر حق و امتیاز ویژه (یعنی، درنهایت، با **هرگونه** حق: زیرا هرگاه همه برابر باشند، دیگر به "حق" نیازی نیست)؛ یکی هستند همه در بدبینی نسبت به عدالتی که کیفر می‌دهد (چنانکه گوئی [کیفر] ستمی است بر ضعیفتران و بیدادی است **ناگزیر** دنبالهٔ همهٔ جامعه‌های پیشین). و اما، درعین‌حال، یکی هستند همه در پیروی از دین رحم، در همدردی با هرآنچه حس دارد و می‌زید و رنج می‌برد (فرو تا به حیوان، فرا تا "خدا" ــ زیاده‌روی در "دلسوزی برای خدا" از ویژگیهای روزگار دموکراتیک است)؛ همگی یکی هستند در زاری و بیقراری از سر ترحم، در نفرت از هرگونه رنج، در ضعف کمابیش زنانه در برابر اینکه بتوانند تماشاگر بمانند و کسی را به رنج خویش **واگذارند**. یکی هستند در افسردگی و نازکدلی بی‌اختیارشان که بنظر می‌رسد در زیر افسون آن اروپا در خطر آئین بودائی تازه‌ای است. یکی هستند در باور به اخلاق ترحم به **یکدیگر**، چنانکه گوئی اخلاق همین است و اوج همین، اوج بشر، اوجی که بدان **دست یافته‌اند** و یگانه امید آینده است و آرامِ جانِ اکنون و شویندهٔ بزرگِ همهٔ گناهان گذشته. یکی هستند همگی در ایمان به جامعه در مقام **نجاتبخش**، یعنی [ایمان] به گله، به "خویش"...

۲۰۳

ولی، ما، مائی که ایمان دیگری داریم ــ مائی که جنبش دموکراتیک در نظرمان نه‌تنها صورت پستی از سازمان سیاسی است، بلکه صورتی است از تباهی انسان، یعنی حقیر و میانمایه و بی‌ارج‌شدنش ــ امیدمان

1. ni dieu ni maître

را به کجا باید ببندیم؟ ـ به فیلسوفان نو و جز این چاره نیست؛ به جانهائی قوی و چندان اصیل که انگیزهٔ ارزشگذاریهای مخالف را فراهم آورند و "ارزشهای جاودانه" را بازسنجی و باژگون کنند؛ به پیشتازان، به آن انسانهای آینده که اکنون قیدها و بندهایی را درهم می‌تنند که همچون لگامی خواست هزاره‌ها را به راههای نو می‌کشاند. برای آنکه آیندهٔ انسان همچون خواستهٔ انسان، همچون چیزی برپایهٔ خواست انسان، به انسان آموزانده شود و [امکان] خطرکردنهای بزرگ و تلاشهای همه‌گیر در کارِ انضباطبخشیدن و پرورش فراهم آید، تا آنکه از این راه بدان فرمانرواییِ هولناکِ بی‌معنائی و حادثه ـ که تاکنون "تاریخ" نامیده شده است ـ و حرف بی‌معنای [حکومت] اکثریت جز آخرین صورت آن نیست ـ پایان داده شود: برای چنین منظوری روزی به نوعی تازه از فیلسوفان و فرماندهان نیاز خواهد بود که در برابر شمایل آنان هرآنچه تاکنون بر روی زمین از جانهای نهان و هراس‌انگیز و نیکخواه بوده است، بیرنگ و گورزادوار خواهد نمود. شمایل چنین پیشوایانی از فراچشم ما می‌گذرد: ای جانهای آزاده، مرا اجازت هست که این را به بانگ بلند برگوییم؟ [آیا می‌دانید] شرایط پیدایش آنان را، که بخشی از آن شرایط را می‌باید آفرید و بخشی دیگر را می‌باید با استفاده از شرایط موجود فراهم کرد. آن راهها و آزمونهائی راکه طی‌کردنشان یک روان را به چنان بلندا و قدرتی برمی‌کشاند که خود را **مجبور** به انجام این وظیفه حس می‌کند؛ چنان بازسنجیِ ارزشها که در زیر ضربهٔ پتک تازه‌اش وجدانی پولادین می‌شود و دلی برنجین، تا بتواند بار چنین مسؤولیتی را بکشد. و از سوی دیگر، لزوم چنین پیشوایانی، و نیز این خطر هولناک که چه‌بسا آنان پدید نیایند یا بد از کار درآیند یا تباه شوند ـ آری، اینهاست مایه‌های اصلی نگرانی و غم **ما**. این را می‌دانید، این جانهای آزاده؟ اینهاست آن اندیشه‌های گرانِ دوردست و آن طوفانهایی که از آسمان زندگی **ما** فرامی‌گذرند. کمتر دردی به آن دردناکی است که آدمی شاهد آن بوده باشد و بوی برده باشد و حس کرده باشد که چگونه انسانی بی‌همتا راه گم می‌کند و تباه می‌شود: اما آن‌کس که چشمی استثنائی برای دیدن این خطرِ جمعی داشته باشد که [اکنون] "انسان" خود چگونه **رو به تباهی می‌رود**، کسی، همچون ما، که این هیولای حادثه را شناخته باشد که تاکنون با آیندهٔ بشر بازی می‌کرده است ـ بازئی که در آن هیچ دست یا حتی "انگشت خدا" نیز درکار نبوده است! ـ کسی که به مصیبتِ نهفته در تزویرِ احمقانه و اعتماد به نفسِ "ایده‌های نوین" و، بالاتر از آن، در اخلاق مسیحی اروپائی پی برده باشد: آری، چنین کسی از نگرانیی بی‌مانند رنج خواهد برد. او با یک نگاه درمی‌یابد که با گردآوری درستِ نیروها و وظایف و برهم‌افزودنشان هنوز **چه‌ها که از انسان می‌توان ساخت**. او با تمام آگاهی وجدان خویش می‌داند که چگونه هنوز بزرگترین امکانات بشر بکار گرفته نشده است و چگونه نوع انسان رویاروی تصمیمهای شگفت و راههای تازه ایستاده است ـ و بالاتر از آن، از راه دردناکترین خاطرهٔ خویش می‌داند که چگونه تاکنون موجودی در حال تکوین در عالیترین رده، چه‌بسا بر سر چیزهائی ناچیز، درهم‌شکسته و ریز ـ ریز و غرقه و ناچیز گشته است.

تباهی جمعیِ انسان تا بدان پایه که امروز در چشم ابلهان و بی‌مغزان سوسیالیست "انسان آینده" و آرمان ایشان می‌نماید ـ این تباه و پست‌شدن انسان تا حد حیوان گله‌ای کامل (یا به گفتهٔ ایشان، تا حد

انسان ''جامعهٔ آزاد'')؛ این کار، یعنی حیوانی‌کردن انسان تا حد حیوانی گورزاد و دارای حقوق برابر، ممکن است، شکی درین نیست! اما کسی که تا بیخ و بنِ این امکان را اندیشیده باشد، با نوعی دیگر از تهوع آشنا می‌شود که دیگر کسان نمی‌شناسند ـ و چه‌بسا با وظیفه‌ای تازه! ـ

تبارشناسیِ اخلاق*

۲۴

اکنون بنگرید، از دیگرسو، در آن مواردِ نادری که من از آن‌ها سخن می‌گویم، از آخرین ایده‌آلیست‌هایی که در میان فلاسفه و دانشمندان باقی مانده‌اند: شاید اینان معارضانِ مطلوب ایده‌آل زهد، ضدّ ایده‌آل‌گرایان باشند؟ به‌راستی این ''بی‌باوران''، (زیرا این همان چیزی است که هستند، یکایک آنان و همگیِ آنان) باور دارند که چنین‌اند؛ آنان در این باره چنان جدّی و در گفتار و رفتار چنان پرشوراند که اعتقاد به این‌که آنان معارضانِ این ایده‌آل‌اند، به‌نظر می‌رسد که جز ته‌مانده‌ای از ایمانی که وانهاده‌اند نیست ـ امّا آیا این بدان معنی است که اعتقاد آنان راستین است؟

ما ''مردانِ دانش'' اندک‌اندک به همه‌ی معتقدان از هر نوعی بی‌اعتماد شده‌ایم، بی‌اعتمادیِ ما اندک‌اندک ما را به استنتاج‌هایی خلافِ استنتاج‌های روزهای نخست کشانده است: هرجا که نیرویِ باوری به گونه‌ای بسیار چشمگیر به نمایش درآمده باشد، ما نوعی ضعف اثبات‌پذیری و حتّی نامحتمل‌بودنِ آن چیزی را که بدان ایمان آورده شده است، استنباط می‌کنیم. ما نیز انکار نمی‌کنیم که ایمان ''رستگار می‌کند''. دقیقاً به همین دلیل است که منکر آن‌ایم که ایمان چیزی را اثبات می‌کند. ایمانِ نیرومندی که رستگار می‌کند سوءظنّی نسبت به آنچه بدان ایمان آورده‌اند پدید می‌آورد. این ایمان، ''حقیقت'' را مستقر نمی‌کند، بلکه نوعی احتمال، احتمالِ فریب را مستقر می‌کند. لیکن وضعیّت در این مورد چگونه است؟ این نه گویان و این بیرون‌ایستادگان از امروز که تنها در یک نکته، در اصرارشان بر روشنیِ عقلانی، قیدوشرطی ندارند؛ این ارواحِ سرسخت، جدی، پرهیزگار و قهرمان که افتخارِ عصرِ ما هستند؛ همه‌ی این ملحدان، ضدّمسیحیان، ضدّاخلاق‌گرایان و هیچ‌انگارانِ پریده‌رنگ؛ این شکاکان، بی‌تفاوتان[1]، این مسلولانِ روحی (آن‌ها همگی به معنایی مسلول‌اند)؛ این آخرین ایده‌آلیست‌هایِ دانش که فقط در آن‌هاست که وجدانِ عقلانیِ امروز مقیم و مجسّم است، ـ این ''ارواح آزاد، ارواح بسیار آزاد''، یقیناً معتقدانند که تا سرحد امکان کاملاً از ایده‌آل زهد رهایی یافته‌اند؛ و با این‌همه هنوز در برابرشان آنچه را که خودشان نمی‌توانند ببینند باید عریان کرد ـ زیرا بیش از حد به خودشان نزدیک‌اند: این ایده‌آل دقیقاً همان ایده‌آل آن‌ها نیز هست، آن‌ها خودشان، و شاید تنها خودشان، این ایده‌آل را امروزه مجسّم ساخته‌اند، آن‌ها خودشان روحانی‌ترین محصول آن، طلایه‌داران و پیشاهنگانِ آن، حیله‌گرترین، ظریف‌ترین و

* ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش.

۱. ephectis، به کسانی اشاره دارد که حکم را معلّق می‌گذارند.

ناملموس‌ترین شکلِ فریبندگی آن‌اند ــ و اگر معمّایی را گشوده‌ام امیدوارم این قضیّه آن را نشان دهد! ــ هیهات که اینان ارواح آزاد باشند، زیرا هنوز به حقیقت ایمان دارند.

هنگامی‌که جنگجویان صلیبی مسیحی در شرق با فرقه‌ی شکست‌ناپذیر اسماعیلیان، آن فرقه‌ی ارواح آزاد به‌معنای بارزِ کلمه، مواجه شدند که پایین‌ترین مراتب‌اش از چنان قانون فرمانبرداری اطاعت می‌کرد که هیچ طبقه‌ای از راهبان هرگز به آن نائل نشده بود، اشاره‌هایی از آن نماد و کلمه‌ی رمز به‌دست آوردند که تنها برایِ عالی‌ترین رده‌ها به‌عنوان رازشان حفظ شده بود: "هیچ‌چیز حقیقت نیست و هر چیزی مجاز است." ــ بسیار خوب این آزادی روح بود ــ بدین‌گونه خود ایمانِ به حقیقت منسوخ گردیده بود.

آیا هیچ اروپایی، هیچ مسیحی آزاده‌جانی تاکنون در وادیِ این قضیّه و در هزارتویِ نتایج‌اش سرگردان بوده است؟ آیا هرگز یکی از اینان دیو مردم‌خوار[1] این غار را از روی تجربه شناخته است؟ ــ شک دارم؛ به‌علاوه بهتر می‌دانم که برای این مردان که درباره‌ی یک چیز بی‌قید و شرط‌اند، برایِ این به اصطلاح "جان‌های آزاد"، هیچ چیزی بیگانه‌تر از رهایی و آزادی به این معنا نیست؛ آن‌ها از هیچ حیث تا این حد به‌سختی مقیّد نیستند، دقیقاً در ایمان‌شان به حقیقت است که از هرکسِ دیگر سرسخت‌تر و بی‌قیدوشرط‌تراند. همه‌ی این‌ها را شاید زیاده از حد از نزدیک می‌شناسم: آن پرهیز محترمانه‌ی فیلسوف از چیزی را که چنین اعتقادی مرتکب می‌شود، آن رواقی‌گریِ عقلانی که درنهایت نه‌تنها از تصدیق بلکه از انکارکردن نیز استنکاف می‌کند؛ آن میل به توقّف در مقابلِ امر واقع، امور واقع خام، آن جبرگرایی «امور واقعِ خُرد»، (این جبرگرایی خُرد آن‌طور که من می‌نامم‌اش)[۲] که دانشوریِ فرانسوی این روزها می‌کوشد به‌وسیله‌ی آن نوعی برتری اخلاقی بر دانشوریِ آلمانی را تثبیت کند؛ آن انصرافِ کلّی از هر تفسیر (از مجبورکردن، تنظیم‌کردن، تلخیص‌کردن، حذف‌کردن، در لفّافه کردن، ابداع‌کردن، و قَلب‌کردن و هرآنچه در ذاتِ تفسیر است) این همه، به‌طور کلّی، همان‌قدر بیانگرِ فضیلتِ زاهدانه است که هرگونه انکار حسیّت. (آن [انصراف] در اصل فقط نحوه‌ی خاصی از این انکار است.) آن چیزی که این مردان را مجبور می‌کند این خواستِ بی‌قید و شرط حقیقت همانا اعتقادشان به خود ایده‌آل زهد است، حتّی به‌صورتِ یک الزام ناآگاهانه ــ در این باره فریب نخورید ــ این ایمانی است به یک ارزش متافیزیکی، به ارزش مطلق حقیقت که فقط به‌وسیله‌ی این ایده‌آل تصویب و تضمین شده است (و با این ایده‌آل بالا می‌رود یا سقوط می‌کند).

به سخن دقیق، علم "بدون هرگونه پیش‌فرض" وجود ندارد. این اندیشه گرچه فرامنطقی است امّا اندیشه را برنمی‌تابد. همیشه باید ابتدا یک فلسفه، یک "اعتقاد"، وجود داشته باشد تا علم بتواند جهتی، معنایی، حدودی، روشی، و حق وجودی از آن کسب کند. (هرکس عقیده‌ای خلاف این دارد، یا هرکس که

---

1. Minotaur

۲. *"Factum brutum"*، یعنی امورِ واقعِ خام: "petits faits"، امور واقعِ خُرد: و "Ce petit faitalisme"، جناسِ ساخته‌ی نیچه است، به‌معنایِ "واقع‌گرایی خُرد("eittle fact-alism") " امّا طنینی همچون لغتِ فرانسویِ جبرگرایی (fatalisme) دارد.

بکوشد فلسفه را بر ”بنیانی دقیقاً علمی“ استوار سازد، نخست باید نه‌تنها فلسفه بلکه خودِ حقیقت را واژگونه بر سرش قرار دهد، ــ بارزترین بی‌حرمتیِ ممکن به این دو مادینه‌ی محترم!) شکّی در این نیست ــ و من در این‌جا کتاب پنجم از دانش شادم (قطعه‌ی ۳۴۴) را ذکر می‌کنم:

«مردِ حقیقت‌جوی در معنای متهوّرانه و نهایی‌ای که ایمانِ به علم پیش‌فرض می‌گیرد **جهانِ دیگری جز جهان زندگی، طبیعت و تاریخ را تصدیق می‌کند** و تا آن‌جا که این ”جهان دیگر“ را تصدیق می‌کند آیا بدین معنا نیست که برابرنهاد آن، یعنی این جهان، **جهانِ ما** را انکار می‌کند؟... هنوز **ایمانی متافیزیکی** در شالوده‌ی ایمانِ ما به علم قرار دارد و ما مردانِ دانش امروز، ما مردانِ بی‌خدا و ضدّ متافیزیسین، ما نیز همچنان شعله‌ی اشتیاق‌مان را از آتش می‌گیریم که توسط اعتقادِ هزارساله‌ی مسیحیّت برافروخته شده است، آن ایمانِ مسیحی که ایمانِ افلاطون نیز بود، این‌که خدا حقیقت است، این‌که حقیقت **الهی** است. ــ امّا چگونه است که این ایمان بیش از پیش باورناکردنی می‌شود؟ اگر دیگر هیچ چیز الهی نمی‌شود مگر آن‌که خطا باشد، نابینایی باشد و دروغ و اگر معلوم شود که خودِ خداوند **دیرپاترین دروغِ** ما بوده است؟»

اکنون ضروری است که تأمل کنیم و اندکی دقیق‌تر بنگریم. از این پس خودِ علم **نیازمند** توجیه است (که به این معنا نیست که چنین توجیهی وجود دارد). برای پاسخِ به این سؤال هم فلاسفه‌ی نخستین و هم فلاسفه‌ی متأخّر را درنظر آورید: تمامیِ آن‌ها از یاد برده‌اند که خودِ خواستِ حقیقت تا چه اندازه نیازمندِ توجیه است. در این باره هر فلسفه‌ای دارایِ یک خلأ است ــ امّا چگونه چنین شده است؟ زیرا تاکنون ایده‌آلِ زهد بر تمامیِ فلسفه **چیره بوده است**، زیرا خودِ حقیقت به‌عنوانِ موجود، به‌مثابه خداوند و به‌مثابه بالاترین محکمه‌ی دادرسی وضع شده است ــ زیرا هرگز **اجازه داده نشده است** که خودِ حقیقت یک مسئله باشد. آیا این ”اجازه داده نشده“ درک شده است؟ ــ از لحظه‌ای که ایمان به خدایِ ایده‌آلِ زهد انکار شود **مسئله‌ای جدید ظهور می‌یابد: مسئله‌ی ارزشِ حقیقت!**

اجازه دهید هدفمان را این‌چنین تعریف کنیم ــ خواستِ حقیقت نیازمندِ نقّادی است. ارزشِ حقیقت یک‌بار هم که شده باید به شیوه‌ای تجربی **موردِ پرسش قرار گیرد**.

(هرکس که گمان می‌کند این مسئله در این‌جا به ایجاز بیان شده است باید قطعه‌ی ۳۴۴ **دانش شاد** را تحتِ عنوان ” تا چه حد ما نیز هنوز زاهدیم“ مطالعه کند یا ترجیحاً تمامِ کتابِ پنجم را به اضافه‌ی مقدّمهٔ **سپیده‌دم**.)

۲۵

نه! وقتی که از تضاد آشتی‌ناپذیر طبیعی ایده‌آلِ زهد می‌پرسم، وقتی که می‌پرسم: ”کجاست اراده‌ی ضدّی که ایده‌آلِ ضدّ را بیان کند؟“ با علم به سراغم نیایید. علم آن اندازه به خود اعتماد ندارد که آن باشد، بلکه نخست از هر جنبه محتاج یک ایده‌آلِ ارزشی است، یک نیرویِ ارزش‌آفرین، که در خدمت آن بتواند **به خود ایمان** پیدا کند ــ علم هرگز آفریننده‌ی ارزش‌ها نیست. ارتباطِ علم با ایده‌آلِ زهد به‌هیچ‌وجه در ذاتِ خود تضادی آشتی‌ناپذیر نیست. بلکه حتی می‌توان گفت نیرویِ محرّک که در تکامل درونی ایده‌آلِ زهد

را نمایش می‌دهد. از نگاهی نزدیک‌تر، علم نه با خودِ این ایده‌آل بلکه با ظهوراتِ آن، با ظواهر و نقاب‌های دروغین‌اش، با سخت‌شدن و تصلّب جزمی و گذرایش مخالفت و مبارزه می‌کند و با نفی آنچه با این ایده‌آل بیگانه است، آنچه را که در ایده‌آل زهد زندگی نامیده می‌شود، آزاد می‌کند. این را پیش‌تر گفته‌ام که این جفت ــ علم و ایده‌آلِ زهد ــ بر بنیانی واحد استواراند: بر پُربهادادن به حقیقت (به بیان دقیق‌تر بر اعتقادی یکسان به این‌که حقیقت تخمین‌ناپذیر است و نمی‌تواند نقّادی شود). بنابراین، این دو، **ضرورتاً** با یکدیگر متّحداند، آن‌چنان که اگر باید با آن‌ها جنگید، باید با هردوی آن‌ها جنگید و هردو را به زیر سؤال برد. افولِ ایده‌آلِ زهد به‌ناچار افولِ علم را درپی خواهد داشت: می‌بایست چشم‌وگوش را در برابرِ این حقیقت بازنگاه‌داشت.

(**هنر** ــ این را پیشاپیش بگویم زیرا روزی در مقیاسی وسیع‌تر به این موضوع بازخواهم گشت ــ هنر که در آن دقیقاً **دروغ** تقدیس می‌شود و **خواستِ فریب** کاملاً هوشیار است، به‌نحوی بسیار بنیادی‌تر از علم با ایده‌آلِ زهد در تضاد است: این نکته را افلاطون، بزرگ‌ترین دشمنِ هنر که اروپا تاکنون پدید آورده است به‌طور غریزی حس کرد. افلاطون در مقابلِ هومر: این است آن آنتاگونیسمِ کامل و اصیل ــ آن‌جا صادق‌ترین مدافعِ 'فراسو'، بزرگ‌ترین افترازن به زندگی، این‌جا آن‌که آدمی را به گونه‌ای غریزی خدا می‌کند: **ذات طلایی**. خود را در خدمتِ ایده‌آلِ زهد درآوردن آشکارترین **تباهی** است که ممکن است یک هنرمند بدان مبتلا شود و متأسفانه یکی از رایج‌ترین اَشکالِ فساد، زیرا هیچ‌چیز آسان‌تر از هنرمند تباه نمی‌شود.)

از حیث فیزیولوژیکی نیز علم و ایده‌آلِ زهد بر یک مبنا استواراند: **تهی‌ساختن زندگی** از توان و نیرو پیش‌فرضِ هردوی آن‌هاست ــ اشتیاق‌ها سرد می‌شوند، ضرباهنگ تند زندگی فرو کاسته می‌شود، دیالکتیک جانشین غریزه می‌شود، و جدیّت بر صورت‌ها و رفتارها حکّ می‌شود. (جدیّت، بی‌تردیدترین نشانه‌ی یک متابولیسم دردناک از یک زندگیِ پر از نزاع و مشقّت.) به دورانی از تاریخِ مردم بنگرید که در آن‌ها دانشمندان پا به میدان نهاده‌اند: این دوران، دورانِ فرسودگی و اغلب افول و زوال‌اند؛ و طغیان انرژی و اطمینان به زندگی و آینده، چیزهایی مربوط به گذشته‌اند. تسلّطِ ماندارین‌ها، همیشه به معنای آن است که نقصی وجود دارد و همچنین است برایِ ظهورِ دموکراسی، دادگاهِ بین‌المللی به‌جایِ جنگ، حقوقِ مساوی برایِ زنان، مذهبِ رحم و هرآنچه که نَشانه‌ی افولِ زندگی است. (علمِ وضع‌شده به‌مثابه یک مسئله؛ معنایِ علم چیست؟ ــ نک: مقدّمه‌ی **تولد تراژدی**).

نه! این "علمِ مدرن" ــ بگذارید با این حقیقت روبه‌رو شویم! ــ **بهترین** هم‌پیمانی است که ایده‌آلِ زهد هم‌اکنون دارد، دقیقاً به این دلیل که این هم‌پیمان ناهشیارترین، بی‌اختیارترین، پنهان‌ترین و ناپیداترین متحد است. آنان "فقیرانِ روحی" و معاندانِ علمی این ایده‌آل تاکنون بازیِ واحدی را انجام داده‌اند. (درعین‌حال نمی‌باید گمان برد که اینان ضدّ آن‌اند و روحی **غنی** دارند. چنین نیستند؛ من اینان را ارواحِ مسلول نامیده‌ام.) درباره‌ی **پیروزی‌های** مشهودِ اینان هم باید گفت که این‌ها بدونِ شک پیروزی‌اند امّا پیروزی بر چه چیز؟ ایده‌آلِ زهد یقیناً مغلوب نشده است، بلکه قوی‌تر نیز شده است؛ یعنی

اغفال‌کننده‌تر، معنوی‌تر و فریبنده‌تر، زیرا علم بی‌رحمانه دیوارها را یک‌به‌یک جدا کرد و شکست و قیدهای بیرونی را که ظاهرش را خشن می‌ساخت از خویش جدا نمود. آیا کسی واقعاً باور می‌کند که شکستِ ستاره‌شناسیِ دینی شکستی برای این ایده‌آل باشد؟

آیا انسان دیگر کم‌تر مشتاقِ راهِ حلی متعالی برایِ معمّای هستی‌اش است، اکنون که این هستی در نظمِ مرئی اشیا دلبخواه‌تر، گدایانه‌تر و چشم‌پوشیدنی‌تر به‌نظر می‌رسد. آیا تحقیرِ آدمی توسط خودش خواستِ‌اش برایِ تحقیرِ خود، از زمان کوپرنیک[1] تاکنون به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر پیشرفت نکرده است؟ افسوس، اعتقاد به عزّت و یکتاییِ آدمی، به جایگزین‌ناپذیری‌اش در زنجیره‌ی بزرگِ هستی، چیزی است مربوطِ به گذشته ــ او یک حیوان شده است به‌معنایِ دقیقِ کلمه، بدون هیچ قید و شرطی، او که بنا بر اعتقادِ دیرینه‌اش تقریباً خدا بود. (''فرزند خداوند''. ''خدا-انسان''.)

از زمان کوپرنیک به‌بعد به‌نظر می‌رسد انسان بر سطحی شیبدار قرار گرفته است ــ اکنون با سرعتی فزاینده از مرکز دور می‌شود ــ و به درونِ چه می‌غلتد؟ به درونِ پوچی؟ به درونِ «معنای نافذ هیچی‌اش»؟[2] بسیار خوب! آیا این سرراست‌ترین راه به‌سویِ ایده‌آل قدیمی نبوده است؟

هر علمی (و به‌هیچ‌وجه نه فقط ستاره‌شناسی که کانت درباره‌ی تأثیر تحقیرکننده و خوارکننده‌اش این اعترافِ قابل توجّه را می‌کند: «اهمیّت مرا از بین می‌برد»...)، هر علمی، چه طبیعی و چه غیرطبیعی، که چیزی است که من آن را نقّادی معرفت از خودش می‌نامم، اکنون دارایِ موضوعی است برایِ بازداشتنِ آدمی از احترامِ اوّلیه‌اش برایِ خود، گویی که این احترام چیزی جز یک خودبینی غریب نبوده است. حتّی می‌توان گفت که غرورش، صورتِ خشکِ آرامش رواقی‌اش، عبارت است از خودپَست‌شمریِ به زحمت حاصل‌شده‌ی انسان به‌عنوان واپسین و جدّی‌ترین ادّعا برایِ احترام به خود. (و یقیناً به‌راستی؛ زیرا آن‌کس که تحقیر می‌کند همیشه کسی است که ''فراموش نکرده است که چگونه احترام کند.'') آیا این حقیقتاً کاری علیه ایده‌آلِ زهد است؟ آیا هنوز کسی جداً معتقد است (آن‌گونه که الهیّون چندصباحی گمان می‌کردند) که پیروزیِ کانت بر مفاهیم جزمیِ خداشناسی (خدا، روح، آزادی، و جاودانگی) به آن ایده‌آل آسیب رسانده است؟ ــ اکنون بحث این نیست که آیا کانت اصلاً قصدِ چنین کاری را داشته است یا نه؟ امّا آنچه مسلّم است این است که از زمانِ کانت استعلاگرایان از هر نوع باردیگر پیروز شده‌اند ــ آن‌ها از قید الهیّون آزاد شده‌اند: چه لذّتی! ــ کانت راهِ پنهانی به آنان نشان داد که توانستند به ابتکارِ خود و با آبرومندی علمی در پی ''خواسته‌های قلبی‌شان'' روانه شوند.

در همان حال چه کسی می‌تواند آن را علیه لاادریون به‌کار برد اگر به‌مثابه هواخواهانِ مجهول و مرموز اکنون خود علامت سؤال را به‌عنوانِ خدا می‌پرستند؟ (گزاوه دودن[3] از زبان‌هایی گفته است که به‌واسطه‌ی ''عادتِ ستایش از نامعقول به‌جایِ صرف باقی‌ماندن در ناشناخته'' پدید می‌آیند، به اعتقادِ او پیشینیان از

---

۱. Nicholaus Copernicus (۱۴۷۳ـ۱۵۴۳)، ستاره‌شناسِ لهستانی که مدلِ تازه‌ی خورشید مرکزیِ منظومه‌ی شمسی را ارائه کرد.

۲. نیچه از خودش نقل می‌آورد.

۳. Xaver Doudan (۱۸۰۰ـ۷۲)، نویسنده‌ی فرانسوی.

این احتراز می‌کردند.) فرض کنید هرآنچه آدمی 'می‌داند' نه‌تنها قادر نباشد به امیال‌اش پاسخ گوید بلکه حتی متضاد با آن‌ها و خوف‌انگیز باشد و موجب هراس باشد، آن‌گاه مفرّی الهی است جست‌وجویِ علّت آن نه در "میل" بلکه در "معرفت"! "دانشی وجود ندارد: **نتیجتاً خدایی هست**": **عجب قیاسِ متینِ جدیدی**[1] و چه پیروزی‌ای برایِ ایده‌آلِ زهد!

۲۶

یا شاید تاریخ‌نگاریِ مدرن نمایانگر رویکردی مطمئن‌تر به زندگی و ایده‌آل‌هاست؟ امروزه عالی‌ترین ادّعایِ آن این است که آینه است و هر نوع غایت‌انگاری را رد می‌کند، دیگر در آرزوی "اثبات" چیزی نیست. نقشِ داور برعهده‌گرفتن را خوار می‌شمرد و این را نشانه‌ی ذوقِ نیکو می‌داند. بسیار اندک تأیید یا انکار می‌کند. می‌پژوهد و "توصیف می‌کند"... همه‌ی این‌ها بسی زاهدانه؛ امّا درعینِ‌حال بسی بیش‌تر **هیچ‌انگارانه** است. بیایید خود را در این باره نفریبیم! می‌توان نگاهِ غمگین و عبوس امّا مصمّمی را مشاهده کرد ــ چشمی که به دوردست می‌نگرد، همان‌گونه که کاشفِ تنهایِ قطب به دوردست‌ها می‌نگرد. (تا شاید به درون نگاه نکند؟ تا شاید به پس ننگرد؟...) این‌جا سرما و برف است، این‌جا زندگی به خاموشی گراییده است، ناله‌هایِ آخرین کلاغ‌هایی که در این‌جا فریادشان قابلِ شنیدن است چنین نامیده می‌شوند: "برای چه؟" "بیهوده"، "هیچ" ــ در این‌جا دیگر هیچ‌چیز رشد یا رونق نخواهد یافت، مگر حداکثر، فراسیاستِ پترزبورگ و "رحم" تولستوی.

و امّا انواع دیگر تاریخ‌نگاران، آن‌گونه‌ی شاید حتّی "مدرن‌تر"، یک طبِ عیّاش که هم با زندگی مغازله می‌کند هم با ایده‌آل زهد، تاریخ‌دانی که کلمه‌ی "هنرمند" را چون دستکشی به خدمت می‌گیرد و امروزه فروشنده‌ی انحصاریِ ستایش از تأمّل است: آه چقدر این همراهانِ شیرین و باهوش آدمی را مشتاقِ ریاضت‌کشان و چشم‌اندازهایِ زمستانی می‌کنند! نه! شیطان این‌گونه "طرفدارِ تأمّل" را تسخیر کرده است! من حتّی سرگردانی میان مِهی سرد، تاریک و خاکستری را همراهِ آن تاریخ‌نگارانِ هیچ‌انگار ترجیح می‌دهم. اگر ناگزیر از انتخاب باشم، حتی ممکن است افرادِ کاملاً غیرتاریخی و حتی ضدتاریخی را برگزینم. (همچون دورینگ که صدایش امروز در آلمان گونه‌ای خجالتی و اعتراف‌نشده از "روح زیبا" **گونه‌ی آنارشیستی** را در درونِ پرولتاریای فرهیخته برانگیخته است.)[2]

تاریخ‌دانانِ "تأمّلی" صدها بار بدترند: من هیچ‌چیز نمی‌شناسم که به اندازه‌ی این نوعِ "عینی" از دانشمندانِ لمیده در صندلیِ راحتی اسبابِ تنفّر شود، این شهوت‌رانِ خوش‌بویِ تاریخ، نیمی انسان و نیمی ساتیر، معطّر از رِنان[3]، که با صدای بلندِ کف‌زدن‌اش بی‌درنگ کمبودش را آن‌جاکه آن را کم دارد، لو

---

1. *elegantia syllogismi*

۲. کارل اویگن دورینگ (۱۸۳۳ــ۱۹۲۱)، فیلسوفِ سوسیالیستِ آلمانی که بیانگرِ "اخلاقِ همدردی" است، اخلاقی که نیچه معتقد است به یک "نوعِ آنارشیستی" متوسّل شده است.

۳. ارنست رِنان (۱۸۲۳ــ۹۲)، نویسنده‌ی فرانسویِ **زندگی عیسی** (۱۸۶۳).

می‌دهد، آن‌جا که در این مورد تقدیرها، چاقوهای بی‌رحم‌شان را ـ افسوس با چنین مهارتِ جرّاحی‌واری به‌کار گرفته‌اند. این ذائقه‌ام را می‌آزارد و شکیبایی‌ام را نیز: بگذارید آن‌کس که با این نگرش‌ها چیزی از دست نمی‌دهد در مقابلِ آن‌ها صبور باشد ـ چنین نگرشی خشمِ مرا برمی‌انگیزد، چنین تماشاگرانی بیش از خودِ "نمایش" مرا به مخالفت با نمایش برمی‌انگیزند (نمایشِ تاریخ، می‌دانید)؛ و ناآگاهانه به حالتِ آناکرئون‌وار می‌افتم. طبیعتی که به گاو شاخ‌هایش را بخشیده است و به شیر **دندان‌هایِ گشاده‌اش** را[1]، پاهایم را به چه‌رو به من بخشیده است؟... برایِ لگدزدن، آناکرئونِ مقدس! و نه‌تنها برایِ فرارکردن بلکه به‌خاطرِ لگدزدن و خردکردن این صندلی‌های راحتیِ پوسیده، این تأمّل بزدلانه، این اختگی هرزه‌ی تاریخی، این مغازله با ایده‌آلِ زهد، این عدالت ریاکارانه‌ی ناتوانی!

افتخار بر ایده‌آلِ زهد **تا جایی که صادق است!** تا جایی که به خودش ایمان دارد و به ما حُقّه نمی‌زند! امّا من هیچ‌یک از این ساس‌های عشوه‌گر را که با اشتهای سیری‌ناپذیرشان به دنبالِ نامتناهی بو می‌کشند تا این‌که سرانجام نامتناهی بویِ ساس بگیرد دوست ندارم. من این کفن‌های سپیدشده را که ادای زندگی درمی‌آورند دوست ندارم، من این مردمانِ خسته و از کارافتاده را که خود را در پوشش حکمت پنهان می‌کنند و "عینی" جلوه می‌کنند دوست ندارم، من این آشوبگرانِ در هیئت قهرمانان را که کلاه جادوییِ ایده‌آل‌ها را بر سرهای خالی‌شان نهاده‌اند دوست ندارم، این هنرمندانِ جاه‌طلبی را که دوست دارند ادای زاهدان و کشیشان را درآورند امّا دراصل جز لودگانی رقّت‌آور نیستند دوست ندارم و نیز دوست ندارم این آخرین نظرپردازانِ ایده‌آلیسم، این ضدّ-سامیان، کسانی که امروز چشم‌هایشان را به شیوه‌ی بورژواهایِ آریایی-مسیحیِ در حدقه می‌چرخانند و با کوشش‌هایشان برایِ بیدارکردن غریزه‌های وحشی در آدمیان با سوءاستفاده‌های بی‌شرمانه از پست‌ترین حقّه‌ی آشوبگران، یعنی تظاهر به اخلاق، کاسه‌ی صبر انسان را لبریز می‌کنند. (دلیل این‌که هیچ حقّه‌ای در آلمانِ امروز شکست نمی‌خورد رکودِ محسوس و غیرقابلِ انکار روح آلمانی است و علّتِ آن را من در عادت بسیار منحصربه‌فردی به روزنامه، سیاست، آبجو و موسیقیِ واگنری، همراه با پیش‌فرض‌های چنین عادتی جست‌وجو می‌کنم که عبارت‌اند از اوّل، تعصّب و غرور ملّی، اصلِ نیرومند ولی تنگ‌نظرانه‌ی: **«آلمان، آلمان، برتر از همه»**. و سپس **فلج جنبنده‌ی** "ایده‌هایِ مدرن.")[2]

امروزه اروپا بیش از هر چیزی و از هر حیث در ابزار و وسایل تحریک‌کردن غنی و نوآور است، و به‌نظر می‌رسد به هیچ‌چیز به اندازه‌ی کنیاک و داروهایِ محرّک نیاز ندارد: و نیز به همین دلیل است مقادیر عظیم جعل ایده‌آل‌ها، این قوی‌ترین کنیاک روح و نیز وجود هوایی تنفّرآور، بدبو، کاذب، و آغشته به الکل در همه‌جا. می‌خواهم بدانم چقدر از بارهایِ کشتیِ ایده‌آلیسمِ ریاکار، تجمّلاتِ قهرمانی و گُنده‌گویی‌ها، چندتن از ارواحِ شیرین همدردی (و تقطیرشده‌اش همان: **مذهب رنج**[3]) چقدر "خشمِ والا" که برایِ

---

۱. "دندان‌هایِ گشاده" از نمایشنامه‌ی آناکرئون، «طبیعت به شیر دندان‌های گشاده‌ای بخشیده است.»

۲. ریچارد واگنر (۸۳ـ۱۸۱۳)، آهنگسازِ رمانتیک و ملّی‌گرایِ آلمانی که نیچه ابتدا او را ستایش و سپس سرزنش کرد. فلج جنبنده (Paralysis agitans)، به بیماری پارکینسون اشاره دارد.

3. la religion de la souffrance / The religion of suffering

کمک به چُلاقانِ روحی عصایی می‌شود، چه تعداد کمدینِ ایده‌آلِ اخلاقی ـ مسیحی باید از اروپا صادر شود تا هوایِ آن دوباره بوی تازگی بگیرد.

با این تولید مازاد برنیاز آشکارا مفرّ تازه‌ای برایِ **تجارت** در این‌جا پدید می‌آید: کسب‌وکاری برپایه‌ی بُت‌های ایده‌آلی و ایده‌آلیست‌هایِ همراهِ آن‌ها: نگذارید این فرصت از دست برود! چه‌کس جرأت‌اش را دارد؟ ـ ما چیزی را در دست داریم که می‌تواند تمامِ زمین را "ایده‌آلیزه" کند!

امّا چرا من از خواست سخن می‌گویم: در این‌جا فقط یک چیز لازم است: یک‌دست، یک دستِ ولخرج، بسیار ولخرج.

۲۷

کافی است!کافی است، بیایید این غرایب و پیچیدگی‌های مدرن‌ترین روح راکه همان‌قدر موجب خنده‌اند که اسباب دلتنگی رهاکنیم: مسئله‌ی ما، **یعنی معنایِ** ایده‌آلِ زهد، می‌تواند از این چیزها صرف‌نظر کند: این مسئله را با دیروز و امروز چه‌کارا من این مسائل را در جایِ دیگری کامل‌تر و جدّی‌تر بررسی خواهم کرد (تحتِ عنوانِ "درباره‌ی تاریخِ هیچ‌انگاریِ اروپا" که جزئی است از کتابی که در دست نگارش است، با عنوانِ خواست قدرت: **کوششی برایِ ارزشیابی مجدّد همه‌ی ارزش‌ها**.) تمامِ آنچه علاقه‌مند بوده‌ام این‌جا بیان کنم این است: در روحانی‌ترین حوزه نیز ایده‌آلِ زهد اکنون فقط یک نوع دشمنِ واقعی دارد که قادر است به آن **صدمه** بزند: کمدین‌هایِ این ایده‌آل ـ زیرا اینان باعث بی‌اعتمادی به آن می‌شوند. هرجایِ دیگر که روح نیرومند، پرتوان و بدون تقلید از امروز است و بدونِ هر ایده‌آلی از هر نوع عمل می‌کند ـ اصطلاحِ عمومی این پرهیز "الحاد" است ـ **مگر برایِ خواست‌اش در جهتِ حقیقت.** امّا این خواست، ته‌مانده‌ی یک ایده‌آل، اگر مرا باور دارید، خودِ همین ایده‌آل است در دقیق‌ترین و روحانی‌ترین صورت‌بندی‌اش، سراسر باطنی است، با وجود همه‌ی ملحقّات منسوخ‌شده‌ی خارجی‌اش، و بنابراین، نه‌چندان ته‌مانده‌ی آن بلکه مغز آن است. الحادِ صادقانه‌ی بی‌قیدوشرط (و این تنها هوایی است که تنفّس می‌کنیم، ما، روحانی‌ترین مردانِ این عصرا) آن‌چنان که می‌نماید، آنتی‌تزِ این ایده‌آل نیست، بلکه فقط یکی از واپسین مراحل تحوّل آن است، یکی از صُوَر پایانی و پیامدهای درونی‌اش ـ **فاجعه‌ی** هراس‌انگیز دویست‌سال آموزش در حقیقت‌خواهی بوده اَست که عاقبت **دروغ مندرج در ایمانِ به خدا را برایِ خودش ممنوع می‌سازد.**

(سیرِ تحوّلی دیگری در هند، کاملاً مستقل از تحوّلِ ما، باید چیزی را به‌اثبات رساند: همان ایده‌آل منجرِ به همان نتیجه می‌شود، نقطه‌ی تعیین‌کننده‌ی پنج قرن پیش از آغازِ تقویم اروپایی توسّطِ بودا تصاحب شده است، به‌عبارتِ دقیق‌تر توسّطِ فلسفه‌ی سنکیهه[1] که بعدها بودا آن را اشاعه داد و به یک مذهب تبدیل کرد.)

---

۱. Sankhya، سانکایا [در سانسکریت: سنکیهه، معنای تحت‌اللفظی آن "محاسبه‌گرانه" است] یک فلسفه‌ی ارتودوکس هندوکه رستگاری را در آگاهی از تمایز میان روح و ماده می‌داند.ـ ویراستار متن فارسی.

به‌طور دقیق چه چیزی واقعاً خدایِ مسیحی را مغلوب کرد؟ پاسخ را می‌توان در کتاب دانش شادم یافت (قطعه‌ی ۳۵۷): «خودِ اخلاقِ مسیحی و مفهومِ حقیقت‌جوییِ لحاظ‌شده به‌طورِ هرچه دقیق‌تر، زیرکیِ اقرارنیوشانه‌ی وجدانِ مسیحی که به وجدان علمی، به پاکیزگیِ عقلانی به هر بهایی ترجمه و تصعید شد. نگریستن به طبیعت چنان‌که گویی برهانی بر خوبی ومشیّت یک خداست؛ تفسیرِ تاریخ برای ستایش از عظمت عقلِ الهی به‌مثابه شاهدی همیشگی بر نظمِ اخلاقی جهان و نیّات اخلاقی، تعبیرِ تجارب شخصی، چنان‌که مردانِ پرهیزگار آن‌ها را بسیار تعبیر کرده‌اند، آن‌چنان‌که گویی هر چیزی از پیش مقدّر شده است، هر چیزی یک نشانه است، هر چیزی برایِ رستگاریِ روح فرستاده شده است ـ این‌ها اکنون به گذشته تعلق دارد و اکنون وجدان در مقابل آن قرار گرفته است و برایِ هر وجدان حساس‌تری ناشایسته، ناصادقانه، کاذب، زنانه، ضعیف و بزدلانه جلوه می‌کند: همانا همین سختی است که ما را به اروپاییان خوب و وارثان طولانی‌ترین و شجاعانه‌ترین خود-چیرگی اروپا تبدیل کرده است.

همه‌ی چیزهایِ بزرگ از طریق عملِ خود-چیرگی باعث نابودیِ خود می‌شوند: بنابراین قانونِ زندگی آن را در خود خواهد داشت، قانونِ ضرورت خود-چیرگی در ذاتِ زندگی ـ سرانجام نوبت به خودِ قانون‌گذار می‌رسد: «به قانونی که خود نهاده‌ای تسلیم شو.» بدین‌سان مسیحیّت به‌عنوان یک جزم به‌وسیله‌ی اخلاقِ خود ویران شد، به همین‌سان نیز، مسیحیّت به‌مثابه اخلاق اکنون باید نابود شود: ما در آستانه‌ی این حادثه ایستاده‌ایم. پس از آن‌که حقیقت‌جوییِ مسیحی یکی پس از دیگری نتیجه‌گیری‌ها را استنتاج کرد، می‌بایست توسّط محکم‌ترین استنتاج‌اش، استنتاج‌اش علیه خود، پایان یابد، این امر رخ خواهد داد، آن هنگام که این پرسش را پیش نهد: «معنایِ هر خواستِ حقیقت چیست؟»

این‌جا دوباره سؤالم را، سؤالِ ما را، مطرح می‌کنم، دوستانِ ناشناسِ من (زیرا تاکنون من دوستی نشناخته‌ام): تمامِ هستیِ ما چه معنایی دارد جز این‌که خواستِ حقیقت در ما از خود به‌مثابه یک مسئله آگاه می‌شود؟

همچنان‌که خواست حقیقت به خود-آگاهی دست می‌یابد ـ که در آن هیچ شکّی نیست ـ اخلاق اندک‌اندک نابود می‌شود، این بزرگ‌ترین نمایش درصد پرده است که برایِ دو قرنِ آینده در اروپا مقرّر شده است ـ هولناک‌ترین، سؤال‌برانگیزترین و نیز شاید امیدبخش‌ترین همه‌ی نمایش‌ها.

۲۸

به غیر از ایده‌آلِ زهد، انسان، حیوانِ انسانی، تاکنون هیچ معنایی نداشته است، هستی‌اش بر زمین دارایِ هیچ هدفی نبوده است: "اصلاً چرا انسان؟" سؤالی بود بی‌پاسخ؛ اراده در انسان و زمین کم بود، از پسِ هر سرنوشت بزرگ بشری انعکاسی از یک "بیهوده است!" باز هم بزرگ‌تر به‌مثابه یک امتناع شنیده می‌شد. معنایِ ایده‌آلِ زهد دقیقاً همین است: یعنی چیزی کم بود، یعنی انسان به‌وسیله‌ی یک خلأِ ترس‌آور احاطه شده است ـ او نمی‌دانست خود را چگونه توجیه، ارزیابی، و تأیید کند: او از مسئله‌ی معنایِ خویش رنج می‌برد. و نیز به‌گونه‌ی دیگری هم در رنج بود، او در اصل حیوانی رنجور بود. امّا مسئله‌اش خودِ رنج‌بردن

نبود، بلکه این بود که برایِ این سؤالِ فریادگونه که "چرا رنج می‌برم؟" هیچ پاسخی وجود نداشت.

انسان، شجاع‌ترین حیوان‌هاست و یکی از خوکرده‌ترین‌شان به رنج، خـودِ رنـج را در ذات‌اش انکـار نمی‌کند، او **خواهان** رنج است و حتّی در جست‌وجویِ آن، به شرطِ آن‌که به او **معنایی** را، **هدفی** را، بـرایِ رنج‌بردن نشان دهند، بی‌معنابودنِ رنج، نه خودِ رنج‌بردن، نفرینی بود که بر نوعِ بشر نازل شد ـ و ایده‌آلِ زهد معنایِ آدمی را عرضه کرد؛ این تنها معنایی بود که تا این‌جا عرضه شده بود؛ هر معنایی از بی‌معنایی بهتر است و ایده‌آلِ زهد تا این‌جا از هر حیث بهترین راه‌حل در نبودِ راه‌حل‌های بهتر بوده است. در آن رنج‌بردن تفسیر می‌شد، خلأ هولناک به‌نظر می‌رسید پر می‌شود و درها بر روی هرگونه هیچ‌انگاریِ خودکُشانه بسته می‌شد. تردیدی نیست که این تفسیر رنج تازه با خود می‌آورد، رنجی عمیق‌تر، درونی‌تر، و زهرآلودتر، رنجی که نابودکننده‌ی زندگی است: این ایده‌آل تمامِ رنج‌ها را تحتِ منظری به‌نام **گناه** جای داد.

امّا با وجودِ تمامِ این‌ها ـ انسان بدین‌وسیله نجات یافته بود، صاحب معنا گشت و از آن پس دیگر چون برگی در باد، چون بازیچه‌ای در دستِ پوچی ـ "بی‌معنایی" ـ نبود. اکنون می‌توانست چیزی بخواهد، و در آغاز مهم نبود که برای چه، چرا و با چه می‌خواهد: **خودِ خواستن نجات یافته بود.**

دیگر نمی‌توانیم چیزهایی را از خود پنهان کنیم که توسّطِ آن خواستنی که جهت‌اش را از ایده‌آلِ زهد گرفته است بیان می‌شود. این نفرت از انسان، و حتّی بیش از آن از حیوان، و باز هم بیش‌تر از چیز مادّی، این خوف از معانی، از خودِ خرد، این ترس از خوشبختی و زیبایی، این میل به دوری‌جستن از هر جلوه، تغییر، صیرورت، مرگ، آرزوکردن، و حتّی از خودِ میل، همه‌ی این‌ها ـ بیایید شجاعتِ درک آن را داشته باشیم ـ همه‌ی این‌ها خواستِ معطوف بـه هـیچ است، بـیزاری از زنـدگی، شـورشی عـلیه بـنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های زندگی و با این همه، امّا، این یک خواست است و چنین خواهد ماند... در تکرار آنچه در ابتدا گفته‌ام بازمی‌گویم که: **آدمی ترجیح می‌دهد هیچ را بخواهد تا آنکه هیچ نخواهد!**

خواستِ قدرت*

و آیا می‌دانید "جهان" در نزدِ من چیست؟ آیا آن را در آینه‌ی خود به شما نشان دهم؟ ایـن جـهان: هیولایی است از انرژی، بی‌آغاز و بی‌انجام؛ کمیّتی سخت و آهنین از نـیرو کـه نـه بـزرگ‌تر مـی‌شود نـه کوچک‌تر، که خود را به مصرف نمی‌رساند، بلکه تـنها تـبدیل مـی‌شود؛ هـمچون یک کـلّ، بـا انـدازه‌ی تغییرناپذیر، خانواری بی‌دخل و خرج، و نیز بی‌افزایش و بی‌درآمد، محصور در "هیچ"، همچون یک مرز، نه چیزی تیره و برهوت، نه چیزی که تا بی‌نهایت گسترش یافته است، بلکه چیزی که به‌عنوانِ نیرویی معیّن در فضایی معیّن قرار گرفته است، نه فضایی که این‌جا و آن‌جا "تهی" است، بلکه یکسره به‌مثابه نیرو، به‌مثابه بازیِ نیروها و امواجِ نیرو؛ درعین‌حال یکی و بسیار، فزون‌یابنده در یک‌جا و در همان حال

* ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش.

کاستی‌گیرنده در جایی دیگر. دریایی از نیروها که بر یکدیگر می‌غلتند، به‌سویِ یکدیگر هجوم می‌برند، در تغییری ابدی، با سال‌های هولناک رجعت، و جزرومدّ اَشکال‌اش، از ساده‌ترین آن‌ها به‌سوی پیچیده‌ترین‌شان، از بی‌حرکت‌ترین، سخت‌ترین، و سردترین صُوَر به‌سویِ پرحرارت‌ترین، یاغی‌ترین و با خود متناقض‌ترین آن‌ها، و دوباره بازگشت به خانه، به‌سادگی، از میانِ این وفور، بازگشت به لذّتِ هماهنگی از میانِ بازیِ تضادها، و هنوز هم تصدیق‌کننده‌ی خود در این همشکلیِ روزها و سال‌هایش. تقدیس‌کننده‌ی خود همچون چیزی که باید جاودانه رجعت کند،[1] همچون صیرورتی که سیری، بیزاری، و خستگی نمی‌شناسد: این است جهانِ **دیونیزی** من[2]، که جاودانه خود-آفرین و جاودانه خود-برانداز است، این جهان رازآلودِ لذّتِ شهوانیِ مضاعف، "فراسویِ نیک و بد" من، بی‌غایت، مگر آن‌که لذّتِ دور خود غایت باشد؛ بی‌خواست؛ مگر آن‌که حلقه از بازگشتِ به خود خواستی نیک احساس کند. آیا **نامی** برایِ این جهان می‌خواهید؟ یا **پاسخی** برای همه‌ی معماهایِ آن؟ یا **نوری** برایِ شما نیز، شما پنهان‌شده‌ترین، نیرومندترین، دلیرترین، شباهنگام‌ترین مردان؟ ـ **این جهان، جهانِ خواستِ قدرت است ـ و نه چیزی بیش!** و خودِ شما نیز این خواستِ قدرت‌اید و نه چیزی بیش!

---

۱. اشاره‌ای است به ایده‌ی "بازگشتِ ابدی" نیچه، اینک در جهانِ مادّی و متناهیِ ما، همه‌ی حوادث باید بی‌نهایت تکرار شوند.

۲. دیونیزی، اشاره به دیونیسوس دارد، خدای یونانیِ مستی و جنسیّت.

بخش دوم
مدرنیته‌ی تحقق‌یافته

سده‌ای که سال‌هایِ ۱۸۶۰ تا ۱۹۵۰ را دربرمی‌گیرد، سال‌هایِ پیروزیِ مدرنیته و درعین‌حال سال‌هایِ بزرگ‌ترین بحران‌هایِ عقلانی و اجتماعیِ آن بود. در این دوره انقلاب صنعتی، که از پیش از آن آغاز شده بود، عملاً زندگیِ اغلب اروپاییان، مردمِ آمریکایِ شمالی و، به طور غیرمستقیم، بخشِ بزرگی از دنیا را تغییر داد. مردمی که وابسته به یک سبک زندگیِ محلّی و کشاورزی بودند، به انتخاب یا به اجبار، به شهرها و به بازار صنعتی جهانیِ جدید پرتاب شدند. موجِ دوّمی از انقلاب علمی نیز که در کیهان‌شناسی، فیزیک، زمین‌شناسی، شیمی، و زیست‌شناسی پدید آمده بود عمیقاً دید ما را نسبتِ به جهان متحوّل کرد و فن‌آوریِ جدیدی با قدرتی بی‌سابقه را آزاد ساخت. شرایطِ زندگی تغییر کرد و به‌نظر می‌رسید واقعیّتِ صرفِ تغییر خِرَد و مذهبِ سنّتی را با زندگیِ روزمرّه بی‌ارتباط می‌سازد. دو جنگِ جهانی، با استفاده از وسایل ارتباطیِ جدید و فنون رزمیِ تازه، اروپا و بیش‌تر کشورهایِ پیشرفته را ویران ساخت. دموکراسیِ آزادی‌خواهانه گسترش یافت و پس از آن با فاشیسم و کمونیسم درگیر شد که هردو را می‌توان واکنش‌هایی علیه ویژگی‌های مدرنیته دانست. واکنشی فرهنگی نیز نسبت به شرایط جدید زندگی برانگیخته شد که در آن بعضی از هنرمندان و متفکّران محیطِ جدید، سیّال، و غیرسنّتی را پذیرفتند و عدّه‌ای دیگر در برابرِ آن سر به طغیان برداشتند.

فلسفه‌ی غرب با پذیرش در بحران‌بودن خودش به این دگرگونی واکنش نشان داد. بسیاری از فلاسفه‌ی بزرگِ این دوره مدّعی شدند که فلسفه‌ی پیشین اشتباهات عمیقی مرتکب شده و اکنون نیازمند یک بازبینیِ جدّی، نیازمندِ گسستی با گذشته است. برجسته‌ترین جنبش‌هایِ اواخرِ قرنِ نوزدهم و اوایل قرن بیستم، همچون فلسفه‌ی تحلیلی و منطقی، پدیده‌شناسی و اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم، و مارکسیسم گرایش‌هایِ فلسفه‌ی متأخّر مدرن را با عناوینی چون ذهنی، متافیزیکی، و شبه‌الهیّاتی رد کردند. این حرکت‌ها در نقّادیِ ریشه‌ای‌شان از سنّتِ فلسفی از یکدیگر نیز فاصله گرفتند و فلسفه‌ی غربی در نیمه‌ی قرنِ بیستم به سبک‌هایِ متفاوت و خرده‌فرهنگ‌هایی منقسم شد که حتّی گاه برایِ یکدیگر به‌عنوانِ فلسفه مشروعیّت قائل نبودند. البتّه فلاسفه‌ی دیگر به سنّتِ فلسفه وفادار ماندند، امّا پیدایشِ روش‌های تازه بود که ویژگی بارزِ آن عصر را تشکیل می‌داد.

در همین دوران بود که اَشکالِ غالب فلسفه‌ی غرب در قرن بیستم شکل گرفتند: پراگماتیسم توسطِ چارلز ساندرز پیرس، جورج هربرت مید، ویلیام جیمز، جوسایا رویس و جان دیویی؛ اگزیستانسیالیسم

توسطِ فریدریش نیچه، سورن کیرکگور، پل تیلیش، ژان- پل سارتر، سیمون دوبوار؛ پدیده‌شناسی با ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، و موریس مرلوپونتی؛ فلسفه‌ی تحلیلی و منطقی توسط گوتلوب فرگه، جی. یی. مور، برتراند راسل، لودویگ ویتگنشتاین، رودلف کارناپ، و جی. ال. آستین؛ فلسفه‌ی حیات توسط هانری برگسون و آلفرد نورث وایتهد. تا حدّ بسیار زیادی ما فلاسفه هنوز در دهه‌ی نود از خلاقیّت فلسفه‌ی اواخرِ قرن نوزدهم و اوایل قرنِ بیستم الهام می‌گیریم. هنر، سیاست و علم نیز متحول شدند. نوگراییِ هنری متعلّق به همین دوران است، گرچه خلاصه‌کردن آن بسیار پیچیده است امّا این نوگرایی در نقّاشی شکلِ یک واقع‌گرایی تازه به‌خود گرفت که از ذهنی‌سازی موضوع پرهیز می‌نمود. امّا به‌طور بارزتر این دوران، دورانِ تجرید، تخیّلاتِ ناواقع‌گرایِ امپرسیونیسم، کوبیسم، اکسپرسیونیسم، فوتوریسم، سوررئالیسم، سمبولیسم، دادائیسم، و بالاخره اکسپرسیونیسمِ انتزاعی بود. علاوه براین، در مورد دیگر هنرها نیز این دوران، دوران فورانِ تجارب تازه بود: شعرِ اِزرا پاند و تی. اس. الیوت، رمان‌هایِ "جریان سیال ذهن" جیمز جویس و ویرجینیا ولف، رئالیسمِ اگزیستانسیالیستیِ همینگوی، موسیقیِ ناموزونِ آرنولد شوئنبرگ و آلبَن برگ، ناهم‌آوایی "جریان فاقد موضوع" ایگور استراوینسکی و معماریِ نوگرایِ لوکوربوزیه، لودویگ مِیز وان در روهه، والتر گروپیوس و مکتبِ باوهاس. همزمانِ با این جریان‌ها اَشکالِ تازه‌ی رادیکالیسمِ اجتماعی در پاسخ به پیدایش جامعه‌ی توده‌ایِ صنعتی شکل گرفتند: سوسیالیسم، بلشویسم، فوتوریسم، سندیکالیسم، فاشیسم، و آنارشیسم. ناراضیان و روشنفکران در صددِ یافتنِ راه‌های جدیدی برای پیوند فرآیند مدرن‌سازی با فرهنگِ توده‌ها برآمدند. این دوران از نظرِ نوآوریِ علمی بی‌بدیل بود: چارلز داروین و زیگموند فروید الگوی درکِ ما از انسان را مجدداً پی ریختند، در همان حال در فیزیک بزرگ‌ترین انقلابات در فهمِ قرنِ هفدهمی ما از جهان توسّط نیلس‌بور، ماکس پلانک، آلبرت اینشتین، اروین شرودینگر، ورنر هایزنبرگ و پال دیراک پدید آمد. حوزه‌ی جامعه‌شناسی، که برای فهمِ مدرنیته اهمیّتِ ویژه‌ای دارد، وسیعاً به‌واسطه‌ی نظریه‌هایی که درباره‌ی مدرنیزاسیون فراهم می‌کرد در این دوره به‌عنوانِ رشته‌ای مستقلّ مستقر شد. در کنارِ ماکس وبر، کارهایِ امیل دورکهایم، گئورگ زیمل (جورج سیمل)، فردینان تونیس، والتر بنیامین، تالکوت پارسونز، و آرنولد گِلِن نیز برایِ مطالعه‌ی بیش‌تر مدرنیته تعیین‌کننده‌اند.[۱]

نویسندگانی چند از این دوره‌ی تاریخی پست‌مدرنیسم را تحت تأثیر خود قرار دادند. پیرس مُبدِعِ پراگماتیسم است و پراگماتیسم مبنایی است برای روایت ریچارد رورتی از پست‌مدرنیسم و نیز منبعِ مهمّی برایِ "نابنیادگراییِ" معتدلِ نقّادان سنّتِ فلسفی. پدیده‌شناسیِ ادموند هوسرل زمینه‌ای بود تا فلسفه‌ی مارتین هایدگر و بعدها ژاک دریدا از آن پدید آیند. نقد ویتگنشتاین از اهدافِ سنّتی فلسفه در مباحثه‌ی کنونی بسیار مؤثر بوده است، و به‌ویژه بر رورتی و ژان فرانسوا لیوتار تأثیر گذاشته است. زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور شالوده‌ای برایِ پساساختارگرایی و از این رو برایِ پست‌مدرن‌هایِ فرانسوی تشکیل داد.

متون انتخاب‌شده در این مجموعه به قرار زیرند: بودریار نخستین کسی است که اصطلاح "**مدرنیته**"

را در آثارش به‌کار گرفت. مارینتّی و لوکوربوزیه به ترتیب اَشکالِ تازه‌ای از ادبیّات و معماری را ستودند که بیانگرِ نظریّه‌هایِ اجتماعی اُتوپیاییِ زمانه بود. فروید و وبر (به‌همراهِ مارکس) شاید تأثیرگذارترین نظریه‌پردازانِ جامعه‌ی مدرن باشند. اُرتگا به بیانِ عکس‌العمل منفی و بسیار آشکاری می‌پردازد که در مقابلِ گسترشِ جامعه‌ی توده‌ای پدید آمده است. نقد تندِ ویتگنشتاین از انتظارات و اهدافِ فلسفی در "سخنرانی درباره‌ی اخلاق" او بسیار خوب بازتابانده شده است. هوسرل در فلسفه‌ی پدیده‌شناسیِ خود "بحران" مدرنیته را تشخیص می‌دهد. پراگماتیسمِ پیرس و ساختارگراییِ سوسور برای پیشرفت نظریه‌های بعدِ ضروری بوده‌اند؛ و دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر محورِ مناقشات بر سرِ سرنوشت مدرنیته بوده است. (و همراه با آثارِ وبِر شالوده‌ی کارهایِ یورگن هابرماس را تشکیل می‌دهد.) اگزیستانسیالیسمِ سارتر پاسخی مهم در میانه‌ی قرن به مسئله‌ی از خودبیگانگیِ مدرن و بهترین آماج برای هایدگر بود.

ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش

یادداشت

۱. همچنین مطالعه‌ی توسعه یا مدرنیزاسیون خارج از دنیایِ غرب، از زمانِ جنگِ دوّمِ جهانی شکوفاتر شده است. از جامعه‌شناسانِ متأخرِ مدرنیته و مدرنیزاسیون می‌توان دیوید رایزمن، آنتونی گیدنز، ماریون لِویِ کهتر، و پیتر برگر را نام برد.

فصل نهم

"نقاشِ زندگیِ مدرن"*

شارل بودلر **ترجمه‌ی مهتاب بلوکی**

شارل بودلر (۶۷ـ۱۸۲۱)، شاعر و منقدِ هنریِ جنجالیِ پاریسی نخستین کسی بود که اصطلاح "مدرنیته" را به‌کار برد. مدرنیته نزد بودلر نگرش یا حساسیت پرسه‌زن، بیکاره یا "دندی"[۱]، زیباپرستِ نامولد است که مظهر حساسیت کافه‌های کنار پیاده‌رو است ـ منظری که از آن می‌توان به نظاره‌های کاروان گذرنده‌ی زندگی شهری نشست. او که شهرت‌اش را عمدتاً مدیون مجموعه‌ی اشعار گل‌های شر است، مجموعه‌ای که به‌خاطر آن قانوناً به هتک اخلاق عمومی متهم گردید، با نگاهِ واقع‌گرایش به بی‌نظمی و فقر زندگی شهری، که با این حال در آن یک زیباییِ خاصِ مدرن را مشاهده می‌کرد، در شعر فرانسه انقلاب ایجاد کرد. مقاله‌ی "نقاش زندگی جدید" (۱۸۶۳) ملهم از مشاهدات او از نقاش فرانسوی کنستانتین گی است.

هنرمند، مردِ جهان، مردِ مردم، و کودک

امروز می‌خواهم درباره‌ی مردی عجیب با همگان سخن بگویم، مردی با اصالتی چنان نیرومند و استوار که قائم به خویش است و حتّی در پی تأیید دیگران هم نیست. هیچ‌یک از نقاشی‌هایش امضا نشده، البته اگر امضا برای شما مترادف آن رشته حروفی باشد که به‌آسانی جعل می‌شوند، حروفی که در کنار هم یک نام را تشکیل می‌دهند؛ رشته‌حروفی که بسیاری هنرمندان دیگر پای کم‌اهمیّت‌ترین خرده‌ریزهای هنری‌شان به قصد خودنمایی می‌گذارند. با این حال، تمام آثار این هنرمند امضای روح شگفت‌انگیزش را با خود دارند و شیفتگان هنر که این آثار را دیده و درک کرده‌اند، با توصیفی که اکنون ارائه خواهم کرد آن‌ها را بی‌درنگ بازخواهند شناخت.

---

* Charles Baudelaire, "The Painter of Modern Life," trans. Jonathan Mayne, in *The Painter of Modern Life and Other Essays* (London: Phadon, 1964), sec. 3–4, pp. 5–15.

ترجمه‌ی فارسی از متن اصلی به زبان فرانسوی، و با توجه به ترجمه‌ی انگلیسی، صورت گرفته است.

۱. dandy, idler, flâneur، در قرن نوزدهم در انگلستان به مردان بسیار خوش‌لباس که در رفتار و حرکات‌شان نیز منتهای ظرافت و سلیقه را به‌کار می‌بردند گفته می‌شد. بعد از آن این واژه در سایر کشورهای اروپا به‌خصوص فرانسه نیز رایج شد.ـ م. ف.

آقای ک. گ.[1] که خود از دوست‌داران پرشور انبوه مردم و ناشناسی است، اصالت را تا سرحدّ کم‌رویی می‌رساند. آقای تَکِری[2] که به داشتن علاقه‌ی عمیق به امور هنری مشهور است و خود نیز داستان‌های کوتاهی را که می‌نویسد مصوّر می‌کند، روزی در ستون یکی از نشریات لندن از آقای گ. سخن به‌میان آورد. آقای گ آن‌چنان غضبناک شد که گویی به شرافت‌اش توهین شده است. اخیراً نیز، وقتی فهمید که قصد نوشتن مقاله‌ای در ستایش از ذهن و استعداد او را دارم، البته باید اذعان کنم با لحنی آمرانه، التماس کرد که نامش را از مقاله حذف کنم و اگر باید در مورد آثارش نظری ارائه دهم، چنان عمل کنم که گویی این آثار متعلق به هنرمندی ناشناس است. من نیز خاضعانه از این تقاضای عجیب اطاعت خواهم کرد. من و خواننده فرض خواهیم کرد که آقای گ وجود ندارد و توجه خود را به نقاشی‌ها و آب‌رنگ‌های او، که خود با دیده‌ی تحقیر به آن‌ها می‌نگرد، معطوف خواهیم کرد. گویی که پژوهشگرانی هستیم که می‌بایست درخصوص اسناد گرانبهای تاریخی که تصادفاً یافته شده و مؤلف آن باید تا ابد ناشناس باقی بماند، داوری کنیم. و در پایان، برای آن‌که وجدان‌ام را کاملاً آسوده کنم، باید فرض شود همه‌ی آنچه باید درباره‌ی طبیعت غریب و به طرز شگفتی‌انگیز درخشان این هنرمند بگوییم که کمابیش فقط از آثار مزبور تأثیر پذیرفته ـ فرضیه‌پردازی شاعرانه‌ی محض، حدس و گمان، و تلاش قوه‌ی تخیّل.

آقای گ مردی است مسن. در مورد روسو گفته‌اند که تا چهل ودو سالگی چیزی ننوشت. شاید در حدود همان سنینی باشد که آقای گ که انبوهی از تصاویر در ذهن‌اش موج می‌زد و آن را اشغال کرده بود، برای اولین بار جرأت کرد مرکّب و رنگ‌ها را روی صفحه‌ی سفید کاغذ بگستراند. حقیقت این است که او مانند کودکان یا انسان اولیه نقاشی می‌کرد و در برابر ناآزمودگی انگشتان و نافرمانی قلم‌مویش ناشکیبا بود. تعداد زیادی از این طرح‌های مغشوش و ابتدایی را دیده‌ام و باید اقرار کنم که اکثر کسانی را که در این زمینه صاحب‌نظر یا مدعی هستند، می‌توان به‌خاطر ناتوانی از تشخیص نبوغ نهفته در این نقاشی‌های تیره‌ی بدرنگ بخشید. پس از آن که آقای گ تمامی فوت‌وفن‌های ظریف این حرفه را کشف کرده و بدون راهنمایی دیگران آموزش خود را کامل کرده است، امروز، در نوع خود استادی زبردست شده و از ناشی‌گری‌های آغاز کارش صرفاً آنچه را برای افزودن رنگ‌وبویی غیرمنتظره به استعدادهای سرشارش ضروری است، نگاه داشته. او هرگاه که به یکی از آثار اولیه‌اشان برخورد می‌کند، آن را با نمایشی از خجلت و غیظ فراوان پاره می‌کند یا می‌سوزاند.

ده‌سال بود که می‌خواستم از نزدیک با آقای گ که ذاتاً جهان‌وطن و اهل سیروسفر است، آشنا شوم. می‌دانستم که برای مدتی از کارمندان یک روزنامه‌ی انگلیسی بوده و گراورهایش براساس طرح‌هایی که در سفرهای اسپانیا، ترکیه و کریمه کشیده، در آن درج شده است. از آن زمان، تعداد زیادی از آن طرح‌ها را که به‌سرعت در محل کشیده شده است دیده‌ام و بنابراین به نوعی توانسته‌ام گزارش مفصلی از نبرد کریمه، که بر گزارش‌های دیگر که می‌شناسم رجحان بسیار دارد، "بخوانم". همان روزنامه تعداد زیادی از

---

۱. ک. گ. مخفّف حروف اول نام Constantin Guys (۹۲ـ۱۸۰۲)، نقّاش و روزنامه‌نویس پاریسی.

2. Monsieur Thackeray

نگارگری‌های او از باله‌ها و اپراهای جدید را نیز، و البته همیشه بدون امضا، به‌چاپ رساند. هنگامی که عاقبت توانستم او را به‌چنگ آورم، بی‌درنگ دریافتم که یک **هنرمند** به معنای اخص کلمه نیست بلکه با مردی **اهل جهان** سروکار دارم. از شما می‌خواهم که واژه‌ی هنرمند را در معنای محدود آن درنظر بگیرید و اصطلاح اهل جهان را در معنای وسیع آن. منظورمن از این اصطلاح مردی متعلق به تمام جهان است، مردی که جهان و دلیل اسرارآمیز و قانونمند کلیه‌ی استفاده‌های آن را درک می‌کند؛ منظور از واژه‌ی "هنرمند" متخصص است، کسی که مثل رعیتِ وابسته به زمینی، با تخته‌رنگ‌اش ازدواج کرده است. آقای گ دوست ندارد که به او هنرمند بگویند، آیا تا حدودی حق ندارد؟ علاقه‌ی او به تمام جهان است؛ او می‌خواهد هرچه راکه در سطح کره‌ی ما رخ می‌دهد، بداند، بفهمد و ارزیابی کند. هنرمند به‌ندرت، یا شاید اصلاً، در دنیای اخلاق و سیاست زندگی نمی‌کند. اگر در محلّه‌ی بِرِدا زندگی می‌کند، از آنچه در فوربورسَن-ژرمن می‌گذرد بی‌خبر است. جدا از یک یا دو استثنا که نیازی نمی‌بینم از آن‌ها نام ببرم باید اذعان کنم که اکثریت هنرمندان، جز حیواناتی بسیار ماهر، پیشه‌ورانی صرف، روشنفکرانی روستایی با افکاری محدود نیستند. گفت‌وگوهایشان که الزاماً به تنگ‌ترین محافل محدود است، به‌سرعت برای **مردِ جهان**، برای شهروندِ معنوی عالم، غیرقابل تحمل می‌شود.

بنابراین، به‌عنوان نخستین گام برای درک آقای گ از شما تقاضا می‌کنم بی‌درنگ به این نکته توجه کنید که سرچشمه‌ی نبوغ او **کنجکاوی** است.

آیا تصویری را (و واقعاً هم یک تصویر است) که با عنوان "مردِ مردم"[۱] به‌وسیله‌ی تواناترین قلم زمان ما ترسیم و یا بهتر بگویم نگاشته شده است، به‌خاطر دارید؟ پشت پنجره‌ی کافه‌ای، شخصی که دوران نقاهت‌اش را می‌گذراند نشسته و با لذت در نظاره‌ی مردم و در گرداب افکاری که احاطه‌اش کرده‌اند غوطه‌ور است. او که به‌تازگی از دره‌ای که مرگ بر آن سایه افکنده بازگشته است، با هیجان و خلسه، تمامی عطر و بوی زندگی را استشمام می‌کند؛ او که در مرز نسیان مطلق بوده است همه‌چیز را به‌یاد می‌آورد و مشتاقانه می‌خواهد که به یاد آورد. عاقبت در جست‌وجوی سیمایی مبهم و ناشناس که لحظه‌ای دیده و افسون‌اش کرده است، بی‌پروا، خود را در میان انبوه جمعیت رها می‌کند. کنجکاوی به شوری کُشنده و طاقت‌فرسا تبدیل شده است.

اگر هنرمندی را تصور کنید که روحاً همواره در شرایط این مرد باشد، کلید طبیعت آقای گ را یافته‌اید.

لیکن نقاهت بازگشتی به کودکی است. بیمار مانند کودک به‌شدت به اشیای پیرامون‌اش، حتّی ظاهراً پیش‌پاافتاده‌ترین آن‌ها، علاقه نشان می‌دهد. بگذارید اگر بتوانیم به مدد تخیّل به‌گذشته، به جوان‌ترین و ابتدایی‌ترین خیالات‌مان بازگردیم. آن‌گاه درمی‌یابیم که سنخیتی غریب با خیالات شفاف و رنگارنگی دارند که بعدها پس از بیماری جسمی ــ البته به شرط آن‌که بیماری قابلیت‌های فکری‌مان را سالم و ضایع‌نشده باقی گذارد ــ به سراغ‌مان می‌آیند. کودک همه‌چیز را نو می‌بیند؛ او همیشه **سرمست** است.

---

۱. "The Man of the Crowd"، اثر ادگار آلِن پو، در مجموعه داستان *Tales* (۱۸۴۵)، که بودلر آن را به فرانسه ترجمه کرد.

هیچ‌چیز بیش از لذت کودک در جذب اشکال و رنگ‌ها به آنچه ما الهام می‌نامیم شبیه نیست. می‌خواهم حتی فراتر روم و بگویم که الهام با تشنج وجهیِ مشترک دارد و هر اندیشه‌ی والا با تنشِ عصبیِ کمابیش شدیدی همراه است که انعکاس آن تا اعماق مغز نفوذ می‌کند. نابغه اعصابی قوی دارد درحالی‌که اعصاب کودک ضعیف است. برای نابغه عقل جایگاه برجسته‌ای دارد، در کودک احساسات تقریباً همه‌چیز است. اما نبوغ بی‌کم وکاست جز همان طفولیتی که به اختیار اعاده شده باشد نیست. طفولیتی که اینک برای بیان خویش مجهز به ظرفیت‌های مردانه و قوه‌ی تحلیل است که او را قادر می‌سازد که انبوه مطالب خامی را که ناخواسته انباشته است منظم کند. با همین کنجکاویِ عمیق و شادمانه است که می‌توانیم نگاه خیره و مجذوب کودک را در مواجهه با هر چیز نو، صورت یا منظره، رنگ‌های آراسته، نورهای پُرتلألؤ با جادوی زیبای جسمانی که از هنر آرایش بهره گرفته است توجیه کنیم. یکی از دوستانم روزی به من گفت که هنگامی که کودکی خردسال بوده هر روز صبح لباس‌پوشیدنِ پدرش را تماشا می‌کرده و با آمیخته‌ای از شگفتی و لذت عضلات بازوها، تبدیل تدریجی رنگ صورتی و زرد پوست و شبکه‌ی آبی‌رنگ رگ‌های او را نظاره می‌کرده است. تصویر زندگی بیرونی از همان هنگام وجود او را از ترسِ آمیخته به تحسین انباشته و مغزش را تسخیر می‌کرد. از همان وقت، اَشکال ذهن او را محاصره و اشغال کرده بودند. تقدیر کودک کم‌کم مسیر خود را نشان می‌داد و حکم خود را در مورد او صادر می‌کرد. آیا لازم است بگویم امروز آن کودک نقاشی سرشناس است؟

اندکی قبل تقاضا کردم که آقای گ را مانند کسی که به نقاهت ابدی دچار است تصور کنید. برای تکمیل تصویرتان، او را مانند ”مردی کودک‌صفت“ نیز درنظر بگیرید، مردی که هیچ‌گاه، حتی لحظه‌ای، خالی از نبوغ کودکی نیست ــ نبوغی که در آن هیچ‌یک از جنبه‌های زندگی کهنه نشده است.

برایتان گفته‌ام که از توصیف آقای گ به‌عنوان هنرمندی صرف اکراه دارم و درواقع او خود نیز با فروتنیِ آمیخته با متانتِ اشرافی این عنوان را رد کرده است. شاید او را ”دَندی“ بنامم و برای این نام‌گذاری چند دلیل قابل قبول دارم؛ کلمه‌ی ”دندی“ دالّ بر خلوص شخصیت و درک ظریف از کلِّ سازوکار اخلاقی این دنیا است؛ جنبه‌ی دیگر طبیعت ”دندی“ تمایل به عدم حساسیت دارد و از این حیث، آقای گ که شوقی سیری‌ناپذیر برای دیدن و احساس‌کردن بر وجودش مستولی است، قطعاً از دندییسم فاصله دارد. قدیس آگوستین گفته است که: «من با شور شیفته‌یِ شورم»[1] آثار گ نیز می‌توانند تکرار این گفته باشند. ”دندی“، به‌علت افراط، از خوشگذرانی دل‌زده شده است یا به دلایل مصلحتی و طبقاتی چنین وانمود می‌کند. آقای گ از آدم‌های دل‌زده تنفر دارد. او استاد این هنرِ بسیار دشوار صادق‌بودن بدون پوچ‌بودن است و اشخاص حساس متوجه این نکته خواهند شد. اگر علاقه‌ی مفرط او به چیزهای مرئی و ملموس، در قوالب فشرده، نوعی بیزاری از چیزهایی را که قلمرو ناملموسِ مابعدالطبیعه را تشکیل می‌دهد در او دامن نمی‌زد، به او عنوان فیلسوف، که بسیار شایسته‌ی آن است، اعطا می‌کردم. پس به همین بسنده کنیم که او

---

1. *'Amabam amare'*

را مانند لابرویر[۱] یک اخلاق‌گرایِ تصویرپرداز محض درنظر بگیریم.

جمعیت همانند هوا برای پرندگان و آب برای ماهیان عنصرِ حیاتیِ اوست. در جمعیت است که شورَش با حرفه‌اش یکی می‌شود. برای پرسه‌زنِ تمام‌عیار و برای تماشاگر پراشتیاق سکنی‌گرفتن در قلب جمعیت، درون فراز و فرود حرکت و در متن گریزنده و نامتناهی لذتی بس عظیم دارد. دور از خانه بودن اما همه‌جا خود را در خانه احساس‌کردن؛ دنیا را دیدن، در مرکز دنیابودن اما از جهان پنهان‌ماندن، این‌هاست اندکی از جزئی‌ترین لذات آن اشخاصِ مستقلِ پرشورِ بی‌طرفی که زبان از تعریف‌شان قاصر است. تماشاگر شاهزاده‌ای است که همه‌جا از ناشناس‌ماندن لذت می‌برد. آن‌کس که به زندگی عشق می‌ورزد همه‌ی عالم را خانواده‌ی خود می‌داند، درست همانند دوستدار جنس لطیف که تمام زیبارویانی را که یافته و خواهد یافت (یا نخواهد یافت) خانواده‌ی خود می‌پندارد، یا مانند کسی که به تصاویر عشق می‌ورزد و در دنیای جادویی رؤیاهای تصویرشده بر بوم زندگی می‌کند. بدین ترتیب آن‌کس که به زندگیِ جهان‌شمول عشق می‌ورزد چنان به میان توده‌ی مردم قدم می‌گذارد که گویی مخزنی عظیم از نیروی الکتریکی است. می‌توانیم او را به آینه‌ای به پهنای انبوه جمعیت نیز تشبیه‌کنیم یا به کالیدوسکوپی[۲] دارای آگاهی که با هر حرکت جمعیت گونه‌گونه‌گیِ زندگی و لطافت مواج تمام عناصر آن را منعکس می‌کند. او "مَنی" است با اشتیاقی سیری‌ناپذیر برای "غیر من"، که هر لحظه آن را در تصاویری زنده‌تر از خودِ زندگی که همیشه ناپایدار و گذراست بیان و نمایان می‌کند. روزی در یکی از مکالمات‌اش که نگاه گیرا و حرکات گویایش آن را روشنایی بخشیده بود اذعان کرد 'هرکس که زیر بار یکی از غصه‌هایی که طبیعت‌شان چنان واقعی است که تمام ظرفیت‌های انسان را به خود منحصر می‌کنند فرو نریزد و کماکان در قلب توده‌ی مردم دچار بی‌حوصلگی شود، احمقی بیش نیست! بله، احمق است و من او را تحقیر می‌کنم!'

هنگامی که آقای گ از خواب بیدار می‌شود و چشمان‌اش را باز می‌کند تا ببیند آفتابِ شکوهمند چگونه بر پنجره‌اش خالکوبی می‌کند، خود را با آه و افسوس سرزنش می‌کند که: 'عجب نظمِ قاطعی! زندگی عجب بیدارباشی نواخته است! تا همین‌جا در خواب چند ساعت از روشنایی را که همه جا را فرا گرفته از دست داده‌ام! چه چیزهای روشن‌شده را که می‌توانستم ببینم و فرصت دیدن‌شان را از دست داده‌ام!' پس از خانه بیرون می‌شتابد و رود زندگی را که با تمام شکوه و عظمت در برابر او جریان دارد نظاره می‌کند. زیباییِ جاودان و هماهنگیِ اعجاب‌انگیز زندگی در شهرهای بزرگ، هماهنگی‌ای که گویی با مشیتی در دلِ آشوبِ آزادی انسان‌ها حفظ شده است او را شگفت‌زده می‌کند. او به چشم اندازهای شهر بزرگ خیره می‌شود، چشم‌اندازهایی سنگی که یا اشعه‌ی خورشید بر آن‌ها می‌کوبد یا با مِه نوازش می‌شوند. از دیدن کالسکه‌های زیبا و اسب‌های مغرور، از زیرکی خیره‌کننده‌ی مستخدمان، از تبحر جلوداران، از خرامیدن پرپیچ و تاب زنان، از زیبایی کودکانِ سرخوش از زندگی که لباس‌هایی برازنده به‌تن دارند لذت می‌برد؛ در یک کلمه از همه‌ی زندگی لذت می‌برد. اگر مدل یا برش لباس مختصر تغییری کرده

---

۱. Jean de La Bruyère (۹۶ـ۱۶۴۵)، اخلاق‌گرای فرانسوی.

۲. Kaleidoscope، شهر فرنگ.

باشد، اگر نواری ساده جانشین برگ و گل و روبانِ پیچ‌خورده برای تزیین کلاه شده باشد، اگر زینت پشت کلاه بانوان قدری پهن‌تر شده باشد و طرّه‌ای از موی جمع‌شده بالای سر به پشت گردن سرازیر شده باشد، اگر کمر لباس‌ها بالاتر دوخته شده و دامن‌ها پرچین‌تر شده باشند، کاملاً مطمئن باشید که چشمانِ تیزبین او، حتی از دور، این تغییرات را دیده است. گروهانی رژه می‌رود گویی که مقصدش انتهای زمین است و در فضای بلوارها نوای پرخروش ترومپت‌هایش را که گویی بال دارند و همچون امید به جنبش درمی‌آیند؛ و در همان لحظه آقای گ رفتار و ظاهر رژه‌روندگان را مشاهده، برآورد و تحلیل کرده است. وسایل برّاق، موسیقی، نگاه‌های مصمّم و بی‌باک، سبیل‌های پرپشت و موقّر، او همه را با هم جذب می‌کند و چند لحظه بعد، بالقوه "شعر" خویش را ساخته است. ببینید روح او چگونه با روح گروهان که مانند جانوری واحد قدم برمی‌دارد و تصویری مغرورانه از لذت فرمانبرداری است، زندگی می‌کند!

اما اکنون شب فرا رسیده است؛ آن‌وقتِ عجیب و پرابهامی که پرده‌های بهشت کشیده شده‌اند و چراغ‌های شهر روشن. چراغ‌های گازی خیابان بر ارغوانی غروب خورشید لکه می‌اندازند. شرافت‌مندان و دغل‌کاران، عاقلان و دیوانه‌گان، همه به خود می‌گویند "پایان روزی دیگر!" فکر همه، چه خوبان و چه بدان، متوجه لذت می‌شود و هرکس به گوشه‌ی مورد علاقه‌اش می‌شتابد تا پیاله‌ی فراموشی را بنوشد. آقای گ آخرین کسی است که آن‌جا که لمعه‌ای از نور، انعکاسی از شعر، رعشه‌ای از وجود یا تاری از موسیقی باشد پرسه می‌زند؛ آن‌جا که شوقی در برابر چشمان او خودنمایی کند، آن‌جا که انسان طبیعی و انسانِ مقید به قراردادها زیبایی غریب خود را به تماشا می‌گذارند؛ آن‌جا که خورشید شادی‌های زودگذر "حیوانِ تباه‌شده"[۱] را نمایان می‌کند. یکی از خوانندگان که همه‌ی ما او را خوب می‌شناسیم، اشاره می‌کند که این شیوه چه شیوه‌ی خوبی است برای پرکردن "اوقات انسان" و ادامه می‌دهد: "کدام‌یک از ما آن‌قدر استعداد ندارد که به همین شیوه اوقات‌اش را پر کند؟" امّا نه؛ اندک‌اند کسانی که از استعدادِ دیدن بهره‌مند باشند؛ و کم‌تر از این‌ها، کسانی هستند که قوه‌ی بیان دیده‌های خود را داشته باشند. و حالا که دیگران به خواب فرو رفته‌اند، آقای گ روی میزش خم شده و بر صفحه‌ی کاغذ هم همان‌گونه خیره شده است که لحظه‌ای قبل بر اشیای بیرونی خیره شده بود و با قلم، مداد، و قلم‌مویش دست‌وپنجه نرم می‌کند، لیوان آب‌اش را به سقف می‌پاشد، قلم‌اش را درِ هیجان فعالیتی تب‌آلود با پیراهن‌اش پاک می‌کند گویی از فرار تصویر می‌ترسد؛ بدخلق اما تنها، در تلاش برای گشودن راه خویش است. گویی دنیای خارج بر صفحه‌ی کاغذ او تولدی دیگر می‌یابد، طبیعی‌تر از طبیعی، و زیباتر از زیبا، عجیب و بهره‌مند از حیاتی پرجنبش مانند روح خالق‌اش، عصاره‌ی اشکال متغیر از طبیعت گرفته شده است. همه‌ی موادی که حافظه را انباشته کرده بودند، مرتب، منظم و هماهنگ‌شده و ناچار از پذیرش آن آسمانی شده‌اند که نتیجه‌ی قوه‌ی ادراکی کودکانه است به این معنا که قوه‌ی ادراکی است که به واسطه‌ی معصومیت‌اش نافذ و جادویی است!

---

۱. جمله‌ی روسو این‌چنین است: «انسانی که تأمل می‌کند حیوانی تباه‌شده است» ر.ک. **گفتار درباره‌ی منشأ و مبانی نابرابری در میان انسان‌ها**، قسمت اول.

مدرنیته

و بدین ترتیب او، شتابنده و جست‌وجوگر، دور می‌شود. امّا در جست‌وجوی چیست؟ مطمئن باشید که این مرد، آن‌گونه که من او را تصویر کرده‌ام ـ این مردِ تنها، که از موهبت تخیّلی فعال برخوردار است و به‌طور خستگی‌ناپذیر به چهارسوی صحرای بزرگ انسان‌ها سفر می‌کند ـ هدفی عالی‌تر از هدف یک پرسه‌زنِ صرف دارد، هدفی کلی‌تر، چیزی سوای لذت فرّار اوضاع و احوال. او در جست‌وجوی آن کیفیتی است که باید به من اجازه دهید آن را مدرنیته بنامم؛ چراکه واژه‌ی بهتری برای بیان فکری که در سر دارم سراغ ندارم. او استخراج هر عنصری از مُد راکه در تاریخ رنگی از شعر دارد، یعنی تقطیر جاودانی از ناپایدار را پیشه‌ی خود ساخته است. اگر به نمایشگاه‌های نقاشی‌های مدرن‌مان نظری بیافکنیم، از مشاهده‌ی این گرایش فراگیر در هنرمندان که بر تن همه‌ی موضوع‌های نقاشی‌شان لباس‌های دوران گذشته را می‌پوشانند یکه خواهیم خورد. تقریباً همه از البسه و اثاث دوره‌ی رنسانس استفاده می‌کنند، همان‌طور که داوید[1] در نقاشی‌هایش از البسه و اثاث روم باستان استفاده می‌کرد. با این تفاوت که داوید به‌علت انتخاب شخصیت‌هایی که به‌طور اخص یونانی یا رومی بودند، چاره‌ای جز پوشاندن جامه‌ی باستانی برتن آن‌ها نداشت، درصورتی که نقاشان امروز، اگرچه شخصیت‌هایی با طبیعتی عام‌تر را انتخاب می‌کنند، که در هردوره می‌توانند قرار گیرند، اما اصرار دارند که لباس‌های قرون وسطیٰ، رُنسانس، یا جامه‌های شرقی بر تن‌شان بپوشانند. این امر آشکارا نشانه‌ی تنبلی مفرط است چراکه بسیار آسان‌تر است قاطعانه تصمیم گرفته شود که جامه‌های دوره‌ی معینی به‌کلی زشت هستند تا این‌که هنرمند خود را وقف این هدف کند که عنصر اسرارآمیز زیبایی راکه شاید درون آن‌ها وجود داشته باشد، هرقدر هم خفیف یا ناچیز باشد، از آن‌ها بیرون بکشد. منظور من از "مدرنیته" نیمه‌ی فانی، فرّار و تصادفی هنری است که نیمه‌ی دیگرش جاودانی و تغییرناپذیر است. هریک از استادان کهن مدرنیته‌ی خویش را داشته‌اند؛ اکثریت عظیم تمثال‌های زیبایی که از نسل‌های گذشته به ما رسیده است لباس‌های دوره‌ی خویش را به‌تن دارند. آن تمثال‌ها کاملاً موزون‌اند چراکه همه‌چیز از لباس و آرایش مو گرفته تا حرکات و نگاه و لبخندشان (چراکه هر عصر رفتار، نگاه و لبخند خویش را دارد)، آری، همه‌چیز با هم ترکیب می‌شود تا یک کُلّ کاملاً ماندگار بسازد. این عنصر انتقالی و فرّار راکه دگردیسی‌هایش این‌گونه سریع است، نباید به هیچ‌روی تحقیر یا طرد کرد. اگر آن را نادیده بگیرید، لغزیدن در ورطه‌ی زیبایی‌ای انتزاعی و نامتعین، همانند زیباییِ نخستین زن پیش از هبوط آدم، اجتناب‌ناپذیر است. اگر جامه‌ی لازم و ضروری هر عصر را با جامه‌ای دیگر جایگزین کنید، به ترجمانی بد از آن دوره متهم می‌شوید و تنها در صورت وجود جشنی با لباس مبدّل که مُد آن را تجویز کرده باشد بخشوده خواهید شد (بنابراین، الهه‌ها، حوریان، و ملکه‌های قرن هجدهم هنوز از جهت معنا قابل قبول‌اند).

بی‌شک مطالعه‌ی آثار استادان کهن برای آموختن نقاشی کاری عالی است؛ اما اگر هدف‌مان درک

---

۱. Jacques Louis David، ژاک لویی داوید (۱۷۴۸ـ ۱۸۲۵)، نقّاش نئوکلاسیک فرانسوی.

طبیعت خاصِ زیباییِ امروز باشد، چیزی جز اتلاف وقت نخواهد بود. پرده‌هایی که در نقاشی‌های روبنس یا وِرُنز نقاشی شده‌اند، به‌هیچ‌وجه به نقاش جوان شیوه‌ی ترسیم پارچه‌ی موجدار قدیمی یا ساتنِ سلطنتی یا هر پارچه‌ی نساجی جدید را که روی دامن فنردار یا لباس موصلین آهاردار زنانه می‌افتد نمی‌آموزد. این پارچه‌ها از لحاظ جنس و با آن‌هایی که در گذشته در ونیز بافته می‌شدند یا آن‌هایی که در دربار کاترین[۱] به‌تن می‌کردند تفاوت بسیار داد. از آن گذشته، برش دامن‌ها و بالاتنه‌ها به‌هیچ‌وجه مشابه نیست؛ چین‌ها به نحو جدیدی تنظیم می‌شوند. به‌علاوه حرکات و رفتار زن امروزی به لباس او پویایی و شخصیتی خاص می‌بخشد که لباس زن دوران گذشته فاقد آن است. به عبارت کوتاه‌تر، برای این‌که هر مدرنیته‌ای روزی این ارزش را پیدا کند که ”قدیمی“ بشود لازم است زیبایی اسرارآمیزی را که به‌طور تصادفی زندگی بشری به آن بخشیده است از آن استخراج کرد. و آقای گ مشخصاً خود را به این هدف معطوف ساخته است.

گفتم که هر دوره‌ای رفتار، نگاه، و حرکات خود را دارد. آسان‌ترین شیوه‌ی تصدیق این گفته آن است که نگاه‌های خود را به نمایشگاه بزرگی از چهره‌نگاری‌هایی نظیر نمایشگاه ورسای بسپاریم. اما این امر کاربرد وسیع‌تری دارد. درونِ واحدی که آن را یک ملت می‌نامیم مشاغل و طبقات مختلف و نیز گذشت قرون همگی نه‌تنها به رفتارها و حرکات بلکه حتی به شکل واقعیِ صورت تنوع می‌بخشند. نوع خاصی از بینی، دهان، و ابرو یافت می‌شوند که مدتی ــ که به‌هیچ‌وجه در این‌جا قصد تعیین آن را ندارم، اما یقیناً می‌توان به‌نوعی آن را محاسبه کرد ــ بر صحنه تسلط دارند. این‌چنین ملاحظاتی به اندازه‌ی کافی برای چهره‌نگاران ما آشنا نیست؛ بزرگ‌ترین ضعف آقای اَنگر به‌طور اخص آن است که سعی دارد به هرکس که مثل او می‌شود نوعی کمال کمابیش کامل یعنی به‌زعم من کمابیش مستبدانه عاریه‌شده از سیاهه‌ی اندیشه‌های کلاسیک را تحمیل کند.

در چنین مواردی استدلال پیشین سهل و حتی موجه است. همبستگی دائمی میان آنچه ”روح“ و آنچه ”جسم“ نامیده می‌شود به‌وضوح روشن می‌کند که هرچه مادی است، یا به‌عبارت دیگر جلوه‌ای از روح است، واقعیت روحانی‌ای را که از آن نشأت گرفته است همیشه منعکس کرده و خواهد کرد. اگر هنرمندی ساعی با دقت و وسواس زیاد اما با قوه‌ی تخیلی ضعیف بخواهد یکی از درباریان امروز را نقاشی کند و از تابلوهای درباریان تیسین یا رافائل[۲] ”الهام“ بگیرد ــ این کلمه‌ای پذیرفته‌شده است ــ به‌احتمال قوی تابلویی خواهد کشید که دروغین، دوپهلو و مبهم خواهد بود. با مطالعه و دقت در یکی از شاهکارهای نقاشی آن سبک و آن دوره هیچ نکته‌ای درباره‌ی حرکات، نگاه، لبخند یا سبکِ زندگیِ مخلوقاتی که دایرةالمعارفِ مُد آن‌ها را تحت عناوین خشن یا طنزآمیزی چون ”لگوری“، ”نشانده“، ”لوند“ یا ”غزال“ طبقه‌بندی کرده است، دستگیر این نقاش نخواهد شد.

---

۱. Catherine the Great (۱۷۲۷ـ۱۶۸۴)، امپراتریس روسیه.

۲. Tiziano Vecellio/Titian (۱۴۷۷ـ۱۵۷۶)؛ و Raffaello Raphael/Sanzio Santi (۱۴۸۳ـ۱۵۲۰)، نقاشان ایتالیایی.

می‌توان همین انتقاد را عیناً به مطالعه‌ی خصوصیات نظامیان، دندی‌ها، و حتّی حیوانات، چه اسب و چه سگ، و خلاصه به هر چیزی که دارد به زندگی بیرونی این عصر شکل می‌دهد وارد کرد. وای بر کسی که آثار قدما را جز به قصد هنر ناب، منطق، و اصول کلی مطالعه کند! اگر نقاش عمیقاً غرق این مطالعه شود، حضور ذهن خود را در مورد زمان حال از دست می‌دهد و حقوق و امتیازاتی را که شرایط معاصر به او اعطا می‌کند وامی‌نهد، زیرا تمام اصالت ما ناشی از مُهری است که زمان بر حس‌های ما می‌زند. نیازی نمی‌بینم که بگویم قادرم گفته‌هایم را در موارد دیگری غیر از مثالی که در مورد زنان آوردم تأیید کنم. چه خواهید گفت اگر مثلاً نقاشی که تصاویر دریایی را نقاشی می‌کند (به‌عمد این مثال مبالغه‌آمیز را انتخاب کرده‌ام) به‌جای این‌که زیبایی متین و باوقار ناوگانی مدرن را نقش زند، چشمان خود را خسته کند و اَشکال سنگین و درهم و قسمت انتهایی عظیم یک کشتی بادبانی قرن پانزدهم یا بادبان‌های به هم‌پیچیده‌ی قرن شانزدهم را مطالعه کند؟ باز می‌پرسم چه خواهید گفت اگر از هنرمندی خواسته باشید که تمثال نجیب‌زاده‌ای را که نامش در سالنامه‌های مسابقات اسب‌دوانی مشهور است نقاشی کند و او تحقیقات‌اش را به موزه‌ها خلاصه کند و به مطالعه‌ی اسب‌ها در نمایشگاه‌های مربوط به گذشته در آثار قدمایی چون وان‌دیک، بورگونیّون، وَن دِر مولن[1] دیده اکتفا کرده باشد؟

با هدایت طبیعت و اجبار شرایط، آقای گ راهی کاملاً متفاوت را پیموده است. او کار را با مشاهده‌ی زندگی آغاز کرد و تنها بعد از آن تصمیم گرفت که راه‌هایی برای بیان آن به‌دست آورد. درنتیجه اصالتی تکان‌دهنده به‌دست آمد که در آن هرگونه بقایای بربریت یا خامی تنها به‌عنوان شاهدی جدید بر وفاداری او به تأثیرات دریافتی از محیط پیرامون یا تمجیدی غرورآفرین از حقیقت جلوه می‌کنند. برای اکثر ما و خصوصاً برای اهل کسب‌وکار که در نزدشان طبیعت موجودیتی صرفاً کاربردی دارد، واقعیت شگفت‌انگیز زندگی به‌طرز غریبی تحلیل رفته است. اما آقای گ هیچ‌گاه از نوشیدن این واقعیت اعجاب‌آور بازنمی‌ایستد؛ چشمان و حافظه‌ی او لبریز از آن‌اند.

---

۱. Il Borgognone لقبِ Jacques Courtois، نقّاش فرانسوی قرن هفدهم، معاصر با وان‌دیک (Antony Van Dyck) و وان دِر مولن (Adam Van der Meulen) دو نقّاشِ هلندی ذکرشده.

فصل دهم

"چگونه تصوراتمان را واضح سازیم"*

چارلز ساندرز پیرس ترجمه‌ی غلامرضا نظریان

چارلز ساندرز پیرس (۱۸۳۹ـ۱۹۱۴)، اصیل‌ترین نابغه‌ی فلسفی آمریکا، مبدع پراگماتیسم، مشهورترین دستاورد آمریکا برای فلسفه‌ی جهان است. مشخصه‌ی او درخشش در پژوهش‌های گوناگون ریاضی، علمی، و فلسفی و نیز تراژدیِ وعده‌های تحقق‌نیافته بود. او در سن ۴۵ سالگی از دانشگاه جان هاپکینز اخراج شد و از آن پس هرگز منصب دانشگاهی ثابتی به‌دست نیاورد و در اواخر زندگی‌اش در فقری شدید به‌سر می‌برد. پراگماتیسم در نقادی‌اش از مابعدالطبیعه با بسیاری از جریان‌های فلسفی قرن بیستم ــ نظیر پوزیتیویسم منطقی و پدیده‌شناسی ــ هم‌آواست، اما اخیراً در خدمت مقاصد ریشه‌ای ضدبنیان‌گرایی و پست‌مدرنیسم قرار گرفته است. با وجود این پیرس پراگماتیسم را کاملاً با مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی سازگار می‌دانست و پراگماتیسم خود او فلسفه‌ای به‌راستی منتظم بود. او در مقاله‌ی "چگونه تصوراتمان را واضح سازیم" (۱۸۷۸) برای نخستین بار پراگماتیسم را تبیین کرد، گرچه این اصطلاح را به‌کار نبرد؛ این اصطلاح را ویلیام جیمز در سال ۱۸۹۸ معرفی کرد. درواقع پیرس بعدها برای متمایزساختن نظراتش از نظرات جیمز و سایر پراگماتیست‌ها نام آموزه‌ی خود را به "پراگماتیسیسم" تغییر داد که به‌قول او "به‌قدر کافی زشت بود تا از دست ربایندگان مصون بماند".

اصول مطرح‌شده در اولین بخش این مقاله[1]، به شیوه‌ی دستیابی به وضوحی در اندیشه راهنما می‌شود که در مرتبه‌ی بسیار بالاتری از "تمایزِ" منطق‌دانان قرار دارد. ما آن‌جا دریافتیم که فعل اندیشه با تحریک شک برانگیخته می‌شود و وقتی عقیده حاصل می‌شود شک از بین می‌رود؛ به گونه‌ای که حصول عقیده یگانه وظیفه‌ی اندیشه است. مع‌هذا، تمامی این عبارات برای مقصود من زیاده از حد قوی‌اند گویی

---

* Charles S. Peirce, "How to Make Our Ideas Clear," *Collected Papers of Charles S. Peirce,* ed. Charles Hartshome and Paul Weiss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), vol. V, para. 394–402, pp. 252–60, and para: 405–10, pp. 265–71.

۱. که در آن پیرس استدلال می‌کند که منطق سنّتی و فلسفه هرچند مدعی ستایش از وضوح بوده‌اند اما هرگز تصور روشنی از آن نداشته‌اند.

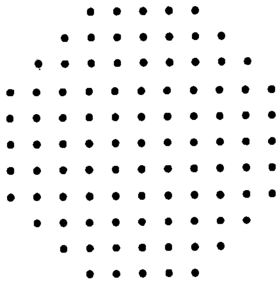
پدیده‌ها را آن‌گونه که زیر یک میکروسکوپ ذهنی به‌نظر می‌آیند توصیف کرده‌ام. **شک** و **عقیده** واژه‌هایی هستند که معمولاً در ارتباط با مباحث مهم دینی یا غیره به‌کار می‌روند، اما من در این‌جا آن‌ها را برای مشخص‌کردن آغاز هر سؤال، و حل آن، به‌کار می‌گیرم و بزرگی یا کوچکی آن اهمیتی ندارد. به‌عنوان مثال، مرا در کالسکه‌ای درنظر بگیرید که باید پنج سنت کرایه بپردازم، و در کیف خود یک سکه‌ی پنج‌سنتی نیکل و پنج سکه‌ی یک‌سنتی مسی می‌یابم، درحالی‌که دستم را به داخل کیف می‌برم، در مورد تردید به چگونگی پرداخت کرایه‌ام تصمیم می‌گیرم. چنین تردیدی را شک، و تصمیم خود را **اعتقاد** نامیدن یقیناً به‌کارگیری نابه‌جای این کلمات است. صحبت‌کردن از چنین شکی، به‌عنوان علت تحریکی که باید فرو نشانده شود، نشانه‌ی حالتی است که تا سرحد جنون، ناآرام و ناراحت‌کننده است. با وجود این، با نگاه دقیق به موضوع، باید پذیرفت درصورتی که کم‌ترین تردیدی در مورد این‌که آیا باید پنج سکّه مسی یا یک سکه‌ی نیکلی را بپردازم وجود داشته باشد این تردید در این‌جا مطمئناً وجود خواهد داشت، مگر این‌که برطبق عادتی قبلی عمل کنم. با این‌که تحریک واژه‌ای زیاده از حد قوی است، ولی من به چنین فعالیت ذهنی جزئی که برای تعیین نحوه‌ی عمل ضروری است تحریک می‌شوم. غالباً شک‌ها از یک عدم تصمیم و دودلی هرقدر هم که در عملکرد ما آنی باشند ناشی می‌شوند، وگاهی هم چنین نیست. مثلاً من مجبورام در یک ایستگاه راه‌آهن منتظر بمانم و برای گذراندن وقت آگهی‌های روی دیوارها را بخوانم، مزایای قطارها و مسیرهای مختلف راکه هیچ‌گاه انتظار ندارم سوار آن‌ها شوم مقایسه می‌کنم. صرفاً خود را در حالتی از تردید و انتظار تصور می‌کنم زیرا از این‌که هیچ چیز باعث زحمت من نمی‌شود حوصله‌ام سر می‌رود. تردید و تأملِ برانگیخته، خواه برانگیخته برای مشغولیتِ صرف و خواه برای یک هدف متعالی، نقش مهمی در به‌وجودآمدن تحقیق علمی ایفا می‌کند. به‌هرحال، شک به هرنحو هم که بروز کند، ذهن را برای فعالیتی که ممکن است شدید یا جزئی، آرام یا آشفته، باشد تحریک می‌کند. تصورات به‌سرعت از درون آگاهی عبور می‌کنند، یک تصور، دائماً در تصوری دیگر ذوب می‌شود تا این‌که سرانجام وقتی همه‌چیز تمام می‌شود ـ که ممکن است در عرض یک ثانیه، یک ساعت یا سال‌های متمادی باشد ـ ما خود را نسبت به این‌که چگونه تحت چنین شرایطی عمل کنیم، شرایطی که سبب تردید و تأمل ما شده است مصمم می‌یابیم. به‌عبارت دیگر ما به عقیده دست یافته‌ایم.

در این فرآیند، ما دوگونه عنصرِ آگاهی مشاهده می‌کنیم که تمایز میان آن دو را می‌توان به بهترین وجه با شرح و توصیفی روشن ساخت. در قطعه‌ی موسیقی، نُت‌های مجزا و آهنگ وجود دارد. یک تُنِ مجزا را می‌توان برای یک ساعت یا یک روز ادامه داد و آن تُن در هر ثانیه از آن زمان یا در کل آن با هم وجود دارد، پس تا زمانی که صدا می‌کند می‌تواند برای حس حاضر باشد، حسی که هر چیز در گذشته برایش همان‌قدر تماماً غایب است که خودِ آینده. اما در مورد آهنگ وضع به‌گونه‌ی دیگری است، و اجرای آن زمان معینی می‌برد که در طول بخش‌های آن فقط قسمت‌هایی از آن نواخته می‌شود. «آهنگ عبارت است از نظم و ترتیبی در توالی اصوات که در زمان‌های مختلف به‌گوش می‌رسد، و برای درک آن باید تداومی از آگاهی وجود داشته باشد که رویدادهای مقطعی از زمان را برای ما حاضر سازد.» مسلماً آهنگ را

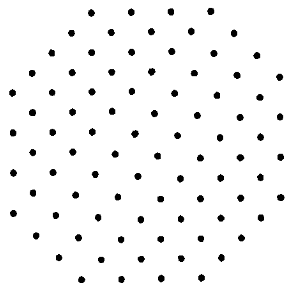
تنها با شنیدن نت‌های مجزا درک می‌کنیم، ولی نمی‌توان گفت مستقیماً آن را می‌شنویم، زیرا ما فقط آن چیزی را که در یک لحظه حاضر است می‌شنویم و در یک لحظه نمی‌تواند ترتیبی از توالی وجود داشته باشد. این دو گونه عین خارجی، یعنی آن چیزی که ما به طرزی **بی‌واسطه** از آن آگاه‌ایم و آنچه به طرزی **باواسطه** از آن آگاه‌ایم، در هر آگاهی یافت می‌شود. برخی عناصر (احساس‌ها) تا زمانی که دوام داشته باشند، در هر لحظه کاملاً حاضر هستند، درحالی‌که برخی دیگر از عناصر (مانند اندیشه) اعمالی هستند که آغاز، میان، و انتها دارند و عبارت‌اند از یک همنوایی در توالی احساس‌هایی که از درون ذهن عبور می‌کنند. آن‌ها نمی‌توانند به طور بی‌واسطه برای ما حاضر باشند، اما باید بخشی از گذشته یا آینده را بپوشانند. اندیشه، رشته‌ی یک آهنگ است که در توالی احساس‌های ما جریان دارد.

به‌علاوه، درست همان‌گونه که یک قطعه موسیقی می‌تواند به قطعات و اجزا نوشته شود، و چون هر بخش آهنگ خود را داراست، پس نظام‌های مختلفی از ارتباط توالی میان همان احساسات وجود دارد. این نظام‌های مختلف، با داشتن انگیزه‌ها، تصورات، و عملکردهای مختلف از هم متمایز می‌شوند. اندیشه صرفاً چنین نظامی است. زیرا یگانه انگیزه، تصور، و نقش آن ایجاد اعتقاد است و هر چیزی که به این مقصود مربوط نشود متعلق به نظام دیگری از روابط و نسب است. فعل اندیشیدن ممکن است تصادفاً نتایج دیگری داشته باشد، مثلاً می‌تواند به مشغول‌کردن ما کمک کند، و در میان اهل ذوق و تفنن کم نیستند کسانی که چنان فکر منحرفی به منظور مقاصد لذت‌جویانه دارند که به‌نظر می‌رسد فکر این‌که سؤالاتی که از تکرار آن‌ها لذت می‌برند ممکن است سرانجام روزی فروکش کند آن‌ها را مضطرب می‌سازد؛ و یک کشف مثبت که موضوع مورد علاقه‌ای را از حوزه‌ی مباحثه‌ی ادبی خارج می‌کند با اکراهی به زحمت قابل پرده‌پوشی استقبال می‌شود. این خصلت همان هرزگیِ اندیشه است. اما روح و معنای اندیشه، جدا از سایر عناصر همراه آن، با این‌که می‌تواند به طرزی ارادی خنثی شود، هیچ‌گاه نمی‌توان کاری کرد که خود را جز به سوی ایجاد عقیده هدایت کند. اندیشه‌ی فعال، به‌عنوان تنها انگیزه‌ی ممکن خود، حصول اندیشه‌ی غیرفعال را داراست، و چیزی که به عقیده اشاره و رجوع نکند جزئی از اندیشه نیست.

پس عقیده چیست؟ عقیده نیم ـ آهنگی است که به یک مرحله‌ی موسیقایی در سمفونیِ حیاتِ عقلیِ ما خاتمه می‌دهد. دیدیم که عقیده سه خاصیت دارد: نخست این‌که، عقیده چیزی است که ما از آن آگاه‌ایم؛ دوم این‌که، تحریکِ شک را فرو می‌نشاند؛ و سوم آن‌که، استقرار یک قاعده‌ی عمل یا، مختصر بگوییم، یک عادت را در طبیعت ما دربرمی‌گیرد. همان‌گونه که عقیده تحریکِ شک را که انگیزه‌ای برای اندیشیدن است فرو می‌نشاند، وقتی عقیده حاصل می‌شود اندیشه برای لحظه‌ای آرام می‌شود و تسکین می‌یابد. اما از آن‌جا که عقیده قاعده‌ای برای عمل است که اطلاق آن مستلزم شک بیش‌تر و اندیشه‌ی بیش‌تر است، درعین حالی که توقف‌گاه است، مکان جدیدی برای شروع اندیشه نیز هست. به همین دلیل است که من به خود اجازه داده‌ام آن را اندیشه‌ی غیرفعال بنامم، هرچند اندیشه اساساً یک فعل و عمل است. حاصل نهایی اندیشیدن به‌کارگیری اراده است و اندیشه دیگر جزئی از آن نیست. اما عقیده تنها ورزشگاهی برای اَعمال ذهنی است، اثری است بر ماهیت ما به واسطه‌ی اندیشه که بر اندیشیدن آتی تأثیر خواهد گذاشت.



شکل ۱



شکل ۲

ماهیت عقیده استقرار یک عادت است و عقاید مختلف به وسیله‌ی نحوه‌های عمل متفاوتی که ایجاد می‌کنند متمایز می‌شوند. اگر عقاید از این حیث متفاوت نباشند، اگر شک واحدی را با ایجاد قاعده‌ی واحدی برای عمل خود بنشانند در این صورت صرف تفاوت در نحوه‌ی آگاهی از آن‌ها، آن‌ها را به عقاید مختلف تبدیل نمی‌کند، همان‌طور که نواختن یک تُن در کلیدهای مختلف به معنی نواختن تُن‌های مختلف نیست. تمایزات خیالی و موهوم اغلب میان عقایدی ایجاد می‌شود که فقط در نحوه‌ی بیان‌شان متفاوت‌اند ـ مع‌هذا مشاجره‌ای که به‌دنبال می‌آید واقعی است. این عقیده که چیزها مطابق شکل ۱ سامان یافته‌اند و این عقیده که مطابق شکل ۲ سامان یافته‌اند عقیده‌ای واحد است، مع‌هذا قابل تصور است که کسی یک قضیه را تصدیق و قضیه‌ی دیگر را انکار کند. این‌گونه تمایزاتِ کاذب به همان اندازه زیان می‌رسانند که آمیختگیِ عقاید واقعاً متفاوت ضرر دارند، و در شمار دام‌هایی است که همواره باید از سقوط در آن‌ها پرهیز کنیم، مخصوصاً هنگامی که در زمینه‌ی متافیزیک گام برمی‌داریم. یکی از فریب‌های عجیبی که اغلب رخ می‌دهد عبارت است از اشتباه بین احساس ناشی از عدم وضوح فکر خود ما و خصلت موضوعی که بدان می‌اندیشیم. به‌جای درک این موضوع که ابهام صرفاً ذهنی است گمان می‌کنیم که کیفیتی از شیء را درنظر آورده‌ایم که ماهیتاً اسرارآمیز است و اگر تصور ما بعداً به‌صورت واضحی به ما ارائه شود آن را نمی‌شناسیم، و این، به‌واسطه‌ی غیبتِ احساسِ غیرقابل فهم‌بودنِ آن است. مادام که این فریب برقرار باشد بدیهی است که سدّ غیرقابل عبوری بر سر راه تفکر واضح قرار می‌دهد، به‌نحوی که هم علاقه‌ی مخالفان تفکر عقلی را به جاودان‌ساختن آن سد جلب می‌کند و هم باعث می‌شود که طرفداران‌اش در مقابل آن جبهه بگیرند.

فریب دیگری که رخ می‌دهد عبارت است از اشتباه بین اختلاف ساختمان نحوی دو لفظ برای تمیز بین مفاهیمی که آن دو بیان می‌کنند. در این عصرِ فضل‌فروشی که خیل نویسندگان بیش از آن‌که پای‌بند حقایق باشند به الفاظ می‌پردازند این اشتباه به‌قدر کافی عمومیت دارد. وقتی هم‌اینک گفتم اندیشه یک فعل است و عبارت است از یک **رابطه**، با این‌که یک فرد فعل را انجام می‌دهد نه رابطه‌ای را که تنها می‌تواند

نتیجه‌ی یک فعل باشد، مع‌هذا هیچ تناقضی در آنچه گفتم وجود نداشت بلکه صرفاً ابهامی نحوی بود.

مادام که فکر کنیم کل عملکرد اندیشه ایجاد عادات مربوط به عمل است از تمام این سفسطه‌ها کاملاً ایمن خواهیم بود، و هرآنچه مرتبط با یک اندیشه ولی بی‌ربط با هدف آن باشد اضافه‌ای بر آن است اما جزئی از آن نیست. اگر وحدتی بین احساسات ما باشد که هیچ اشاره‌ای به چگونگی عملکرد ما در موقعیتی معین نداشته باشد، همانند وقتی که به قطعه‌ای موسیقی گوش می‌دهیم، چرا آن را اندیشیدن نمی‌نامیم. بنابراین، به منظور بسط معنای آن مجبوریم صرفاً عاداتی راکه به‌وجود می‌آورد تعیین کنیم، زیرا معنای یک چیز صرفاً عاداتی است که دربرمی‌گیرد. هویت یک عادت به این بستگی دارد که آن عادت چگونه بتواند ما را به‌سوی عمل هدایت کند، نه صرفاً تحت شرایطی که محتملاً پدید می‌آید بلکه تحت شرایطی که هرقدر هم نامحتمل باشند احتمالاً بتوانند پدید آیند. هویت عادت بستگی دارد به این‌که **چه‌وقت و چه گونه** ما را به عمل وادار کند. در مورد **چه‌وقت**، هر محرکی برای عمل از ادراک ناشی می‌شود. اما در مورد **چه گونه گی**، هر هدفی از عمل حصول نتیجه‌ای محسوس است. بنابراین، ما به آن چیزی که محسوس و عملی است، به‌عنوان ریشه‌ی هر تمایز واقعی اندیشه صرف‌نظر از ظرافت این تمایز می‌رسیم و هیچ تمایزی در معنا آن‌قدر جزئی و ناچیز نیست که به تفاوت عملی ممکنی منجر نشود.

برای این‌که ببینیم این اصل به چه چیز می‌انجامد، باکمک آن، نظریه‌ای نظیر تبدّلِ جوهری[1] را بررسی می‌کنیم. کلیساهای پروتستان عموماً معتقداند که عناصر عشاء ربانی (نان و شراب) فقط به مفهوم مَجازی گوشت و خون هستند؛ همچنان‌که گوشت و شیره‌ی آن بدن را پرورش می‌دهد، این عناصر هم ارواح ما را می‌پرورانند. اما کاتولیک‌ها معتقداند که این عناصر واقعاً گوشت و خون هستند هرچند تمام کیفیات محسوس نان فطیر و شراب رقیق را واجد باشند. اما ما نمی‌توانیم هیچ تصویری از شراب داشته باشیم جز این‌که به شکل یکی از دو عقیده زیر درآید:

اول، این یا آن یا آن دیگری شراب است، یا

دوم، شراب دارای خواص معینی است.

این عقاید چیزی جز تذکراتی برای خود ما نیستند که ما باید به هنگام لزوم، با توجه به چیزهایی که عقیده داریم شراب هستند، مطابق با کیفیاتی که معتقدیم شراب دارا است، عمل کنیم. مناسبت چنین عملی می‌تواند ادراکی محسوس باشد و انگیزه‌ی آن حصول نتیجه‌ای محسوس. بدین‌سان، عمل ما رجوع انحصاری به آنچه بر حواس اثر می‌گذارد دارد، عادات ما همانند عمل ما همان جنبه را داراست، عقیده‌ی ما همانند عادت ما، و تصورات ما همچون عقیده‌ی ما نیز دارای همان جنبه است. و، درنتیجه، ما نمی‌توانیم منظور دیگری از شراب جز این‌که دارای اثرات معینی، مستقیم یا غیرمستقیم، بر حواس ماست داشته باشیم و صحبت‌کردن از چیزی که تمام مشخصه‌های محسوس شراب را دارد، اما در حقیقت خون است، سخنی بی‌معنی است. لیکن، هدف من این نیست که مسئله‌ای الهیاتی را دنبال کنم و با

1. transubstantiation

استفاده از آن به‌عنوان مثالی منطقی بدون این‌که به پیش‌بینی پاسخ متألهین توجه کنم این مسئله را کنار بگذارم. من تنها می‌خواهم نشان دهم که تا چه اندازه غیرممکن است که ما تصوری در اذهان‌مان داشته باشیم که مربوط به چیزی جز اثرات محسوس متصور از اشیا باشد. تصور ما از یک شیء همان تصور ما از اثرات محسوس آن شیء است. و اگر تصور کنیم چیز دیگری داریم خودمان را فریب می‌دهیم و صرفاً حسی را که همراه با اندیشه است، با جزئی از خودِ اندیشه اشتباه می‌گیریم. بی‌معنی است که بگوییم اندیشه معنایی نامرتبط با یگانه عملکرد خود دارد. اگر کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در تمام آثار محسوس عناصر عشاء ربانی در این جهان یا آن جهان توافق دارند، احمقانه است که خود را در مورد این عناصر مخالف یکدیگر تصور کنند.

پس، به‌نظر می‌رسد که قاعده‌ی دستیابی به درجه‌ی سوم وضوح ادراک به‌شرح زیر باشد: اثراتی را که تصور می‌کنیم موضوع مورد شناخت ما داراست درنظر بگیرید، اثراتی که می‌توان به گونه‌ای امکان‌پذیر برای‌شان ثمره‌ی عملی تصور کرد، آن‌گاه شناخت ما از این اثرات به‌معنای کل شناخت ما از آن موضوع است. ...[۱]

اکنون اجازه دهید موضوع منطق را تحلیل کنیم و مفهومی را که خصوصاً مربوط به آن است، یعنی مفهوم **واقعیت**، را بررسی کنیم. اگر وضوح را به‌معنای آشنایی و انس بگیرم هیچ تصوری نمی‌تواند روشن‌تر از این باشد. هر کودکی آن را با اطمینان کامل به کار می‌برد، و هیچ‌گاه خیال نمی‌کند که آن را نمی‌فهمد. اما وضوح در مرتبه‌ی دوم آن احتمالاً می‌تواند اغلب افراد را، حتی آن‌هایی را که اهل تأمل هستند، در ارائه‌ی تعریف مجردی از واقعیت گیج سازد. اما شاید بتوان با بررسی تفاوت‌های میان واقعیت و متضاد آن، یعنی تخیّل، به چنین تعریفی دست یافت. تخیّل، حاصل مخیله‌ی فرد است و دارای همان ویژگی‌هایی است که اندیشه‌ی فرد به آن تحمیل می‌کند. این‌که آن ویژگی‌ها مستقل از چگونه‌گی اندیشیدنِ تو یا من است یک واقعیت خارجی است، با این حال در ذهن ما پدیده‌هایی وجود دارد که وابسته به اندیشه‌ی ما هستند، اما درعین‌حال واقعیت دارند، به این معنا که به‌راستی درباره‌ی آن‌ها می‌اندیشیم. اما هرچند ویژگی‌های آن‌ها به چگونه‌گی اندیشیدن ما بستگی دارد اما آن‌ها به طرز تلقی ما از چیستی ویژگی‌های آن‌ها وابسته نیستند. بدین‌سان، یک رؤیا، به‌عنوان یک پدیده‌ی ذهنی، دارای وجود واقعی است در صورتی‌که فرد واقعاً آن رؤیا را دیده باشد؛ این‌که او فلان رؤیا را دیده به طرز تلقی او از رؤیا بستگی ندارد، بلکه کاملاً مستقل از هرگونه عقیده در مورد این موضوع است. از طرف دیگر، با ملاحظه‌ی موضوعِ رؤیا و نه واقعیتِ رؤیادیدن این موضوع ویژگی‌هایش را به برکت هیچ حقیقت دیگری به‌جز آنچه در رؤیا فرض شده است داراست حفظ نمی‌کند. بدین‌سان، ما می‌توانیم واقعیت را به‌مثابه چیزی که ویژگی‌های آن مستقل از تصور فرد درباره‌ی آن‌هاست تعریف کنیم.

اما هرقدر هم که بتوان چنین تعریفی را رضایت‌بخش یافت، تصور این‌که مفهوم واقعیت را کاملاً روشن می‌سازد اشتباه بزرگی خواهد بود. پس در این‌جا اجازه دهید قواعد خودمان را به کار بریم. برطبق آن‌ها، واقعیت مانند هر کیفیت دیگری عبارت از اثرات خاص محسوسی است که اشیای دارای آن به‌وجود

می‌آورند. تنها اثر و نتیجه‌ای که اشیای واقعی (واقعیات) دارند ایجاد عقیده است، زیرا تمام احساساتی که آن‌ها برمی‌انگیزند، به‌شکل عقاید در آگاهی پدید می‌آیند. بنابراین، مسئله این است که چگونه عقیده‌ی صحیح (یا عقیده به امر واقع) از عقیده‌ی کاذب (یا عقیده به تخیّل) متمایز می‌شود. اینک، همان‌طور که در مقاله‌ی قبل دیدیم، مفاهیم صدق و کذب در گسترش کامل‌شان منحصراً به روشِ تجربیِ تثبیتِ عقیده مربوط می‌شوند. فردی که به طرزی اختیاری قضایایی را که خواهد پذیرفت انتخاب می‌کند می‌تواند از واژه‌ی حقیقت تنها برای تأکید بر بیان تصمیم خود جهت حفظ انتخاب خود استفاده کند. البته، روش جزمی هیچ‌گاه منحصراً متداول نشد، و دلیل آن برای انسان‌ها بسیار طبیعی است. حتی در نوشته‌ای قرون تاریک مثال‌های خوبی از آن را می‌یابیم. وقتی اسکاتوس اریگنا متنی منظوم را تفسیر می‌کند که در آن از هلبور به‌عنوان سبب مرگ سقراط صحبت می‌شود، درنگ نمی‌کند از این‌که به خواننده‌ی جست‌وجوگر اطلاع دهد که هلبوروس و سقراط دو فیلسوف برجسته‌ی یونانی بودند و چون سقراط در بحث مغلوب هلبورس شده بود این غصه را به‌دل گرفت و از آن درگذشت![1] فردی که می‌تواند بدون قید "شاید" عقیده‌ای را که کاملاً اتفاقی به‌دست آمده بپذیرد و بیاموزد چه نوع تصوری از حقیقت می‌تواند داشته باشد؟ روح حقیقی سقراط، که امیدوارم از آن‌جا که در این بحث مغلوب شده و در اثر آن چیزی را فراگرفته شادمان باشد، در تقابلی غریب با عقیده‌ی خام اهل تفسیر است، که به‌نظر می‌رسد بحث برای آن‌ها (همان‌طور که برای مبلغ مذهبی امروزی) صرفاً یک منازعه است. وقتی فلسفه شروع به بیدارشدن از خواب طولانی خود نمود، و پیش از آن‌که الهیات کاملاً بر آن مسلط شود، به‌نظر می‌آید شیوه‌ی عمل هر استاد چنین بوده است که هر موضع فلسفی را که اشغال‌نشده یافته و محکم به‌نظر می‌آمده تصرف کرده تا خود در آن سنگر بگیرد و به دیگران حمله‌ور شود. از این‌رو حتی خاطرات اندکی که از آن مشاجرات داریم ما را به تشخیص بیش‌تر عقاید اساتید مختلف در یک زمان در مورد مسئله‌ی نام‌گرایی و واقع‌گرایی قادر می‌سازد. مقدمه‌ی کتاب *Historia Calamitatum* نوشته‌ی آبلار[2] را که یقیناً به اندازه‌ی هریک از معاصران‌اش فلسفی بود بخوانید و روح مبارزه‌ای را که در آن می‌دمد مشاهده کنید. حقیقت برای او صرفاً دژ مخصوص اوست. وقتی روش سلطه‌جو غالب آمد، حقیقت کمی بیش‌تر از ایمان و اعتقاد کاتولیکی معنا می‌داد. تمامی تلاش‌های مَدْرَسیون در جهت هماهنگ‌ساختن اعتقادشان به ارسطو و اعتقادشان به کلیسا هدایت می‌شود و می‌توان اوراق کسل‌کننده‌ی آن‌ها را تماماً جست‌وجو کرد بدون این‌که استدلالی که اندکی پیش‌تر برود به‌دست آید. قابل ذکر است درجایی که اعتقادات متفاوت در کنار هم رشد و نمو می‌کنند، به افراد مرتد به دیده‌ی اهانت نگریسته می‌شود؛ حتی توسط کسانی که اندیشه‌های آن‌ها را پذیرفته‌اند؛ مفهوم وفاداری به‌طور کامل جایگزین مفهوم حقیقت‌جویی شده است. از زمان دکارت به‌بعد، این نقص در مفهوم حقیقت کم‌تر آشکار بوده است. با وجود این، گاهی مرد دانش در

---

۱. hellebore؛ Helleborus، گیاهی است از خانواده‌ی زنبق؛ درواقع سقراط از نوشیدن زهر شوکران مُرد که گیاه دیگری است؛ John Scotus Erigena (متولد ۸۱۰ میلادی)، فیلسوفی در قرون وسطا بود.

۲. Peter Abelard (۱۰۷۹_۱۱۴۲)، متأله و منطق‌دان قرون وسطا.

این خصوص متحیر خواهد گشت که فلاسفه بیش‌تر مایل بوده‌اند جویا شوند چه عقیده‌ای بیش‌ترین هماهنگی را با نظام آن‌ها داراست، نه این‌که بدانند حقایق چه هستند. دشوار می‌توان فرد پیرو روش پیشینی را با اقامه‌ی حقایق متقاعد ساخت؛ اما به او نشان دهید که عقیده‌ای که از آن دفاع می‌کند متناقض با آن چیزی است که در جای دیگری مطرح کرده، آن‌گاه او کاملاً آماده است از آن عقب‌نشینی کند. به‌نظر نمی‌رسد این افراد باور کنند که بحث و مشاجره هرگز به پایان رسد، بلکه تصور می‌کنند عقیده‌ای که برای یک فرد طبیعی است برای فرد دیگر طبیعی نیست، و درنتیجه، عقیده هیچ‌گاه تثبیت نخواهد شد. آن‌ها با قانع‌کردن خودشان به استوارساختن عقایدشان به وسیله‌ی روشی که فرد دیگری را به نتیجه‌ی متفاوتی می‌رساند به عقیده‌ی سست خود در این مورد که مفهوم حقیقت چیست خیانت می‌کنند.

از طرف دیگر، تمام طرفداران علم کاملاً متقاعد می‌شوند که روند پژوهش در صورتی که به‌قدر کافی پیش رانده شود به هر مسئله‌ای که در مورد آن به‌کار رود راه‌حل معینی خواهد داد. فرد می‌تواند با مطالعه‌ی مسیرهای سیاره‌ی زهره و انحراف ستارگان سرعت نور را بررسی و محاسبه کند؛ روش دیگر از طریق جهات مخالف سیّاره‌ی مریخ و خسوف اقمار مشتری و روش سوّم با مِتُد فیزو، روش چهارم با مِتُد فوکو، روش پنجم با حرکات منحنی‌های لیساژو،[1] روش ششم، هفتم، هشتم، و نهم می‌تواند از شیوه‌های مختلف مقایسه‌ی واحدهای الکتریسته‌ی فعال و ساکن نتیجه شود. این افراد می‌توانند در ابتدا نتایج مختلفی حاصل کنند، اما همان‌طور که هریک روش خود و مراحل خود را کامل می‌کند این نتایج باهم به‌طور یکنواخت به سمت مرکزی مقدر حرکت می‌کنند. در مورد تحقیق علمی نیز بدین‌گونه است. اذهان مختلف می‌توانند متضادترین دیدگاه‌ها را بیان کنند اما پیشرفت پژوهش، با نیرویی خارج از خودشان، آن‌ها را به سمت نتیجه‌ای واحد و یکسان سوق می‌دهد. این فعالیت اندیشه که ما به‌وسیله‌ی آن پیش برده می‌شویم، نه به جایی که می‌خواهیم بلکه به سمت هدفی از پیش تعیین‌شده، مانند عملکرد سرنوشت است. هیچ‌گونه تغییر دیدگاه اتخاذشده، هیچ‌گونه انتخاب حقایق دیگر برای مطالعه و حتی هیچ گرایش طبیعی ذهن نمی‌تواند فرد را قادر به فرار از عقیده‌ی از پیش مقدر نماید. این قانون مهم، در مفهوم حقیقت و واقعیت تجسم پیدا می‌کند. عقیده‌ای که از پیش مقدر شده[۲] تا نهایتاً توسط همه‌ی آن‌هایی که پژوهش می‌کنند مورد توافق قرار گیرد، همان چیزی است که منظور ما از حقیقت است و موضوع نشان داده‌شده در این عقیده واقعی است. این شیوه‌ای است که من واقعیت را توضیح می‌دهم.

لیکن شاید بتوان گفت که این نگرش به طرزی مستقیم با تعریف تجریدی که ما از واقعیت ارائه دادیم، تا جایی که باعث می‌شود مشخصه‌های واقعیت نهایتاً به چیزهایی که درباره‌ی آن اندیشیده می‌شود وابسته باشد، مخالف است. اما پاسخ این است که از یک سو واقعیت مستقل است، نه الزاماً مستقل از اندیشه به‌طور کلی، بلکه فقط مستقل از آنچه تو یا من یا هر عده‌ی معدودی از افراد ممکن است در مورد آن فکر کنیم؛ و از سوی دیگر، گرچه موضوع عقیده‌ی نهایی بسته به آن چیزی است که آن عقیده هست، با

---

۱. Armand-Hippolyte-Louis Fizeau (۱۸۱۹_۹۶) و Jean-Bernard-Léon Foucault (۱۸۱۹_۶۸)، فیزیک‌دانان فرانسوی بودند؛ Jules-Antoine Lissajoux (۱۸۲۲_۸۰)، ریاضی‌دان فرانسوی بود.

وجود این، چیستی آن عقیده بستگی به آنچه تو یا من یا هر فرد دیگری فکر می‌کنیم ندارد. خطای ما و سایرین می‌تواند تثبیت عقیده را بی‌اندازه به تعویق اندازد؛ حتی ممکن است به‌طور قابل تصوری سبب شود که قضیه‌ای دلبخواه مادام که نژاد انسان وجود دارد مورد پذیرش عام قرار گیرد. مع‌هذا حتی آن هم نمی‌تواند طبیعت عقیده را تغییر دهد، طبیعتی که فقط می‌تواند نتیجه‌ی پژوهشی باشد که به‌قدر کافی پیش رانده شده است؛ و اگر پس از انقراض نژاد ما، نژاد دیگری با توانایی‌ها و استعدادهای دیگـر بـرای پژوهش به‌وجود آید، آن عقیده‌ی صحیح باید تنها عقیده‌ای باشد که آن‌ها مـی‌تواننـد درنـهایت بـدان برسند. "حقیقتِ زمین‌خورده، بار دیگر برخواهد خواست" و عقیده‌ای که می‌تواند سرانجام از پژوهش حاصل شود به این بستگی ندارد که چگونه فرد می‌تواند در واقع بیاندیشد. اما، واقعیت چیزی که واقعی است به این حقیقت واقعی بستگی دارد که پژوهش، در صورتی‌که مدت‌زمانی کافی ادامه یابد، نهایتاً به اعتقاد به آن منجر خواهد شد.

اما ممکن است از من بپرسند عقیده‌ام درباره‌ی همه‌ی آن حقایقِ بی‌شمار تـاریخ کـه مـدت‌هاست فراموش شده و هرگز از نو کشف نمی‌شود و درباره‌ی کتب گم‌شده‌ی قدما و اسرار مدفون چیست.

"چه بسیار گوهر درخشان دل‌انگیز
که در غارهای ژرف تاریک اقیانوس پنهانند؛
چه بسیار گل به جهان می‌آید تا نادیده بشکفد
و شیرینی خود را در هوای دشت ضایع کند."[۱]

آیا این چیزها، از آن‌جا که ناامیدانه دور از دسترس دانش ما هستند، درواقع وجود ندارند؟ و سپس، بعد از نابودی جهان (بنابر پیش‌بینی عده‌ای از دانشمندان) و متوقف‌شدن زندگی برای همیشه آیا برخورد اتم‌ها به یکدیگر ادامه خواهد یافت، هرچند هیچ ذهنی وجود نخواهد داشت که آن را بشناسد؟ من به این سؤال این‌طور پاسخ می‌دهم، با این‌که در هیچ حالت ممکنی از دانش هیچ رقمِ به اندازه‌ی کافی بزرگی نمی‌تواند ارتباط میان میزان معلومات و مجهولات را بیان کند، ولی این فرضی غیرفلسفی است که درباره‌ی هـر سؤال معین (که معنای روشنی دارد) پژوهش در صورتی‌که به‌قدر کافی پیش برده شود نتواند راه‌حلی برای آن بیاورد. چه کسی می‌توانست چندسال پیش بگوید که ما می‌توانیم موادی را که ستارگان از آن تشکیل شده‌اند بشناسیم، ستارگانی که رسیدن نور آن‌ها به ما بیش از حیات نوع بشر بر روی زمین به‌طول می‌انجامد؟ چه کسی می‌تواند از آنچه ما در چندصدسال آینده خواهیم دانست مطمئن باشد؟ چه کسی می‌تواند حدس بزند که نتیجه‌ی ادامه‌ی تحقیقات علمی با شدت صدسال اخیر در ده‌هزارسال بعد چه خواهد بود؟ و اگر این تحقیقات علمی، یک میلیون، یک میلیارد یا هر تعداد سال که شما تصور کنید ادامه یابد، چطور می‌شود گفت که مسئله‌ای وجود داشته باشد که در پایان نتوان حل نمود؟

---

۱. Thomas Grey (۱۷۱۶_۷۱)، **مرثیه‌ای در حیاط کلیسای روستا**، II، ۶_۵۳.

اما ممکن است اعتراض کنند که چرا "این‌قدر از این بررسی‌های بعید استفاده می‌کنید، به‌ویژه وقتی اصل شما این است که صرفاً تمایزات عملی معنا دارند." خوب، باید اقرار کنم که فرق زیادی نمی‌کند که ما بگوییم یک سنگ در ته اقیانوس، در تاریکی کامل، درخشان است یا نه، یعنی احتمالاً هیچ تفاوتی ندارد، زیرا باید به‌خاطر داشت که ممکن است آن سنگ فردا از ته اقیانوس بیرون آورده شود. اما این‌که، سنگ‌هایی قیمتی در ته دریا یا گل‌هایی در دشتی ناپیموده وجود دارند، قضایایی هستند که مانند همان قضیه‌ی مربوط به یک الماس که وقتی هم فشار بر آن وارد نیامده سخت است، بیش‌تر به ساختارِ زبان ما مربوط می‌شوند تا به معنای تصورات‌مان.

به‌هرحال، به نظر من، ما با به‌کارگیری قاعده‌مان به درک بسیار روشنی از معنای واقعیت و درک حقیقتی که این تصور بر آن متکی است رسیده‌ایم، و در صورتی که قرار باشد نظریه‌ای متافیزیکی را در مورد وجود ارائه دهیم، که افرادی که روش علمی تثبیت عقیده را به‌کار می‌گیرند آن را بپذیرند، شاید ادعای ما نباید همان‌طور که استثنایی است گستاخانه نیز باشد. به‌هرحال، چون متافیزیک موضوعی عجیب است تا مفید، معرفت به آن نظیر معرفت به چیزی که همانند تپه‌ای به زیر آب فرو رفته عمدتاً ما را قادر می‌سازد که درباره‌ی آن روشن باشیم و من بیش از این ذهن خواننده را با موضوع هستی‌شناسی در این‌جا مشغول نمی‌کنم. هم‌اکنون نیز بیش از حدی که خواسته باشم در این مسیر منحرف شده‌ام و می‌ترسم که خواننده به علت این مقدار از ریاضیات، روان‌شناسی، و هر چیز بسیار غامضی که به وی ارائه داده‌ام خواندن مقاله‌ام را رها کند و هرآنچه اکنون می‌نویسم فقط برای حروف‌چین و مصحح باشد. من به اهمیت موضوع اعتقاد دارم. هیچ شاه‌راهی به منطق وجود ندارد و درواقع عقایدِ باارزش را تنها می‌توان به بهای توجه دقیق به‌دست آورد. اما می‌دانم که در مورد عقاید، مردم عقاید ساده و پیش‌پاافتاده را ترجیح می‌دهند و در مقاله‌ی بعد[1]، به مطالبی که به‌سادگی قابل فهم باشند بازخواهم گشت و دیگر از آن منحرف نخواهم شد. به خواننده‌ای که زحمت خواندن این مقاله را به خود داده، در مقاله‌ی بعدی این پاداش داده خواهد شد که ببیند آن موضوع که بدین شیوه‌ی خسته‌کننده پرورانده شده است، به چه زیبایی می‌تواند برای تصدیق قواعد استدلال علمی به‌کار رود.

تا بدین‌جا از آستانه‌ی منطق علمی گذر نکرده‌ایم. دانستن این‌که چگونه تصورات‌مان را واضح سازیم مسلماً مهم است، اما تصورات می‌توانند بسیار روشن و واضح باشند بدون این‌که حقیقی باشند. چگونه‌گیِ حقیقی‌ساختن تصورات را باید بعداً بررسی کنیم. چگونه‌گی خلق آن تصورات حیاتی و مولد که به هزاران شکل تکثیر می‌شوند و در همه‌جا اشاعه می‌یابند، سبب پیشرفت تمدن می‌شوند، و عزت انسان را می‌سازند هنری است که تاکنون به‌شکل قاعده درنیامده، بلکه رازی است که تاریخ علم اشاراتی بدان کرده است.

---

۱. مقاله‌ی "تثبیت عقیده"، (۱۸۷۷).

یادداشت‌ها

۱. [ویراستاران **مجموعه مقالات** پیرس گزارش می‌دهند که پیرس در سال ۱۹۰۳ در این‌جا یادداشتی به‌صورت "پیوستی طولانی در ردّ آنچه درپی می‌آید" افزوده است که ظاهراً به قطعه‌ی چاپ‌نشده‌ی زیر که در سال ۱۸۹۳ نگاشته شده ارجاع دارد.] پیش از آن‌که به به‌کاربستن این قاعده بپردازیم، اجازه دهید اندکی بر مضمون آن تأمل کنیم. گفته شده است که این اصل شکاک و مادی‌گرایانه است. اما این قاعده فقط کاربرد یگانه اصل منطقی است که عیسی مسیح آن را سفارش کرده است: "تو آن‌ها را از ثمراتشان خواهی شناخت" و از نزدیک با عقاید انجیل پیوند دارد. ما یقیناً باید از درک این اصل به معنایی زیاده از حد فردگرایانه اجتناب کنیم. گفتن این‌که انسان فقط کاری را انجام می‌دهد که تلاش‌های او معطوف به آن است محکوم‌ساختن بی‌رحمانه‌ی انبوه بشریت است که هرگز جز به قصدِ برآوردنِ نیازهای خود و خانواده‌هایشان میل به کار نداشته‌اند. اما بدون تلاش مستقیم برای آن و حتی بدون درک آن، همه‌ی نیازهای تمدن را برآورده ساخته و نسل دیگری را به‌بار می‌آورند که تاریخ را گام دیگری به پیش می‌برد. بنابراین، ثمره‌ی آن‌ها جمعی است: این ثمره دستاورد همه‌ی مردم است. پس آن چیست که همه‌ی مردم به آن مشغول‌اند، این تمدن چیست که پی‌آمد تاریخ است. اما هرگز کامل نمی‌شود؟ نمی‌توانیم متوقع درک کامل آن باشیم اما می‌توانیم بفهمیم که روندی تدریجی است که متضمن تحقق اندیشه‌ها در آگاهی و کارهای انسان است و به برکت ظرفیت انسان برای یادگیری و تجربه‌ی اندیشه‌هایی که پیوسته بر او می‌بارد و او هنوز آن‌ها را کسب نکرده است صورت می‌گیرد. می‌توانیم بگوییم این روندی است که انسان، علی‌رغم همه‌ی کوچکیِ مصیبت‌بارش، به‌وسیله‌ی آن بیش از پیش از روح خدا که طبیعت و تاریخ در آن غوطه‌ورند سرشار می‌شود. همچنین به ما گفته شده است که به آخرت باور داشته باشیم؛ اما تصور آن مبهم‌تر از آن است که به‌وضوح تصورات و اندیشه‌های معمولی کمک کند. معمولاً می‌توان مشاهده کرد کسانی که همیشه در انتظارات خود زندگی می‌کنند مستعد آن‌اند که مقتضیات وضع فعلی‌شان را فراموش کنند. اصل بزرگ منطق تسلیم خویش است، که به معنی آن نیست که خود [self] باید به‌خاطر یک فتح نهایی خفیف شود. ممکن است چنین شود اما این نباید هدف غالب باشد.

وقتی به مطالعه‌ی اصل بزرگ تداوم و پیوستگی می‌پردازیم و مشاهده می‌کنیم که چگونه همه‌چیز جاری است و هر نقطه مستقیماً در وجود هر نقطه‌ی دیگر دخالت دارد معلوم می‌شود که فردگرایی و کذب چیزی واحداند. درعین‌حال می‌دانیم که انسان مادام که منفرد و تنهاست کل [کامل] نیست بلکه ماهیتاً عضو ممکنی از جامعه است. به‌ویژه، تجربه‌ی یک انسان اگر منفرد بماند هیچ نیست. اگر چیزی را ببیند که دیگران نمی‌توانند ببینند آن را وَهم و خیال می‌نامیم. آنچه باید به آن اندیشید نه تجربه‌ی "من" بلکه تجربه‌ی "ما" است؛ و این "ما" امکاناتی نامحدود دارد.

همچنین نباید واژه‌ی عملی را در معنای پست و نازل آن بفهمیم. عمل فردی یک وسیله است نه هدف ما. لذتِ فردی هدف ما نیست؛ همگی ما در تحقق هدفی تلاش می‌کنیم که هیچ‌یک از ما نمی‌توانیم بیش از لحظه‌ای آن را به‌دست آوریم، هدفی که نسل‌های بسیار آن را می‌سازند. اما می‌توانیم مشاهده کنیم که این هدف همان تکامل اندیشه‌های متجسم است.

۲. تقدیر صرفاً به‌معنای چیزی است که تحقق آن قطعی است و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از آن اجتناب کرد. خرافه است اگر گمان کنیم نوع معینی از رویدادها همواره مقدراند و نیز خرافه است این گمان که واژه‌ی تقدیر هرگز نمی‌تواند از صبغه‌ی خرافی خود رها شود. تقدیر همه‌ی ما مردن است.

فصل یازدهم

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*

و قطعه‌ای از "علم به‌مثابه حرفه"

ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی
و محمد اسکندری

ماکس وبر

ماکس وبر (۱۸۶۴ــ۱۹۲۰)، متفکر آلمانی و یکی از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، همراه با فروید و مارکس از نظریه‌پردازان بزرگ جامعه‌ی مدرن است. وبر به‌عنوان حامی جمهوری‌خواهیِ لیبرال در آلمانِ امپریالیست و نیمه‌فئودال به مخالفت با سیاسی‌کردن علم شهره بود و به سود ضرورت عینیت غیراحساسی استدلال می‌کرد، و این موضعی بود که مستقیماً با دیدگاه او درباره‌ی مدرنیته پیوند داشت. در مقدمه‌ی زیر بر مشهورترین کتابش به‌نام اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (۱۹۰۴ــ۵) ماهیت مدرن‌سازی را به‌عنوان یک "عقل‌گرایی" توسعه‌یابنده معرفی می‌کند و منظورش تابع‌شدنِ فزاینده‌ی حوزه‌های زندگی به عقلانیت ابزاری (Zweckrationalität)، تحلیل، برنامه‌ریزی، و به‌کارگیری وسایل در خدمت اهداف دنیوی است. او با روشن‌بینی مدرنیته را پیشرفتی به بهای گران می‌دانست. مدرنیته آزادی فردی، تفکر عقلانی، و پیشرفت در رفاه مادی را تحقق بخشید، اما درعوضِ "افسون‌زدایی از جهان"، حالت ناخرسندیِ دائمی و "قفس آهنینِ" ازخودبیگانگیِ دیوان‌سالارانه. وبر در سخنرانی تحسین‌انگیزش در ۱۹۱۸ به‌نام "علم به‌مثابه حرفه" استدلال می‌کند که نمی‌توان از این معامله

* نقل از ترجمه‌ی فارسی کتاب **اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری**، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳)، ص ۳۷ــ۲۱؛ ترجمه‌ی فارسی کتاب مذکور برپایه‌ی متون زیر انجام شده است:
- Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in Protestantische Ethik*, 1, Eine Aufsatzsammlung Herausgegeben von Johannes Winckelmann, GTB, Sibenstern, Hamburg, 1991.
- Max Weber, *L'ehique protestante et l'esprit du capitalisme,* Agora, collection dirigée par Olivier Amiel, Plon, 1967.
- Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trans. by Talcott Parsons, introduction by Anthony Giddens, Charles Scribner's Son's, New York, 1976.

طفره رفت. او نتیجه می‌گیرد که شخص یا باید "سرنوشت زمانه را مثل یک مرد تاب آورد" یا اندیشه‌ی عقلانی را قربانی کند و "به آغوش کلیساهای قدیمی بازگردد..." راه سومی وجود ندارد.

هرکس که در تمدن جدید اروپایی پرورش یافته و به مطالعه‌ی مسائل تاریخ جهان اشتغال داشته باشد ناگزیر و به‌حق با این سؤال روبه‌رو می‌شود: پیدایش آن پدیده‌هایی از تمدن را که در غرب، و فقط در غرب، خط سیری تکاملی با اهمیت و اعتباری جهان‌شمول ـ لااقل به‌زعم ما ـ را طی کرده‌اند باید به کدام ترکیب از موقعیت‌ها نسبت داد؟

تنها در غرب است که "علمی" که امروز مرحله‌ی تکامل آن را "معتبر" می‌دانیم به‌وجود آمده است. البته شناخت‌های تجربی، تأملاتی درباره‌ی مسئله‌ی عالم و حیات، حکمت‌های عمیق فلسفی و الهیاتی در اقالیم دیگر نیز پدیدار شده‌اند. گرچه فی‌المثل تکامل همه‌جانبه‌ی یک الهیات منتظم، مخصوصِ مسیحیت متأثر از هلنسیم بوده است (فقط در اسلام و برخی فرقه‌های هندی مراحل اولیه‌ی آن را مشاهده می‌کنیم). در نقاط دیگر، به‌ویژه هند، چین، بابل، و مصر نیز شواهدی از شناخت‌ها و رصدهایی با دقت فوق‌العاده به‌چشم می‌خورد، اما آنچه اخترشناسی در بابل مثل هرجای دیگر کم داشت ـ و جهش علم کواکب در بابل از این بابت عجیب‌تر است ـ مبانی ریاضی این علم بود که نخستین‌بار توسط یونانیان فراهم آمد. در هند، هندسه با "اثبات" منطقی ـ که آن هم مثل فیزیک و مکانیک توسط اندیشه‌ی یونانی ابداع شد ـ آشنا نبود؛ علوم طبیعی هند که از جهت مشاهده بسیار غنی بودند روش تجربی را که ـ صرف‌نظر از معدودی کوشش‌ها در عهد باستان ـ همانند آزمایشگاه جدید فرآورده‌ای از رنسانس بود نمی‌شناختند. درنتیجه، طب، که به‌ویژه در هند از فنون تجربی بسیار پیشرفته‌ای برخوردار بود، از مبانی بیولوژیکی و به‌ویژه بیوشیمیایی بی‌بهره بود؛ غیر از غرب هیچ تمدنی صاحب یک شیمی عقلانی نگردید.

پژوهش‌های تاریخی بسیار پیشرفته در چین از روش توسیدید[1] بی‌بهره بودند. یقیناً در میان هندیان می‌توان اسلافی برای ماکیاولی یافت، اما تمام آموزه‌های سیاسی آسیایی فاقد روش منتظمی نظیر روش ارسطو و به‌طور کلی فاقد مفاهیم عقلانی بوده‌اند. الگوها و اَشکال فکری قویاً حقوقی روم و مولود آن یعنی حقوق غربی که برای هر آموزه‌ی حقوقی عقلانی اجتناب‌ناپذیرند، علی‌رغم نطفه‌های اولیه‌ای در هند از (مکتب میمامْسا[2]) و علی‌رغم کُدهای وسیع قانونی در آسیای قدیم و کلیه‌ی کتب قانونی هندی و نظایر آن در هیچ‌جای دیگر وجود نداشته است. فقط غرب با ساختاری نظیر حقوق قانونی آشنا بوده است.

همین امر در مورد هنر نیز صادق است. مردمان دیگر احتمالاً گوش موسیقی تکامل‌یافته‌تری داشته‌اند که یقیناً در مقایسه با ما از حساسیت کم‌تری برخوردار نبوده است. انواع مختلفِ موسیقیِ

---

۱. Thucydides ، تاریخ‌نگار یونان باستان.

2. Mimâmsâ

چندصدایی در جهان شایع بوده است و در نقاط دیگر هم مثل غرب تغییر ملودی و همنوایی آلات مختلف موسیقی مرسوم بوده است. دیگران نیز همه‌ی فواصلِ منطقیِ موسیقی را شناخته و محاسبه کرده‌اند. اما موسیقی منطقاً هماهنگ ـ کنترپوان و هارمونی ـ؛ ساختن آلات صوتی برپایه‌ی آکوردهای کامل؛ استفاده از فواصل نیم‌پرده و کم‌تر از نیم‌پرده که نظامی از فواصل را تشکیل نمی‌داد، اما از رنسانس به‌بعد در قالب هارمونی منطقی تفسیر می‌شد؛ ارکستر ما با هسته‌ای متشکل از چهار ساز زهی و مجموعه‌ای سازمان‌یافته از آلات بادی؛ همراهیِ دائمیِ صدایِ باس؛ نظام نت‌نویسی ما که ساختن و اجرای قطعات موسیقی جدید را ممکن و حیات پایدار آن را تضمین نمود؛ سونات‌ها، سمفونی‌ها، اپراها، و وسایل اجرای آن‌ها، یعنی آلات اصلی موسیقی ما نظیر اُرگ، پیانو، ویولن، و غیره در جای دیگری غیر از مغرب‌زمین وجود نداشته‌اند ـ گرچه موسیقی مجلسی، همنوایی شعر و موسیقی، تغییر ارتفاع نُت، و استفاده‌ی نیم‌پرده به‌عنوان وسیله‌ی بیان در سنّت‌های مختلف موسیقی وجود داشته‌اند.

در عهد باستان و در آسیا طاق نوک‌تیز به‌عنوان یک عنصر تزیینی به‌کار می‌رفت؛ احتمال می‌رود که شرق با طاق نوک‌تیز چلیپایی نیز آشنا بوده باشد، اما استفاده‌ی منطقی از طاق گوتیک برای توزیع فشار و مسقف‌نمودن انواع فضاها، و به‌ویژه به‌عنوان اصلی برای تأسیس ابنیه‌ی عظیم و ایجاد سبکی شامل پیکرتراشی و نقاشی، آن‌طور که در قرون وسطا خلق شد، جز نزد ما در هیچ‌جای دیگر شناخته‌شده نبود. همین امر در مورد حل مسئله‌ی گنبد، که البته اصل فنی آن از شرق به وام گرفته شد، و عقلانی‌شدنِ "کلاسیکِ" هنر در مجموع آن توسط رنسانس ـ در نقاشی با استفاده‌ی منطقی از پرسپکتیو خطی و فضایی ـ نیز صادق است. چاپ در چین وجود داشته است، اما فقط در غرب بود که یک ادبیات چاپی که منحصراً برای چاپ درنظر گرفته شود و موجودیت خود را صرفاً مدیون چاپخانه باشد، یعنی "مطبوعات" و "گاهنامه‌ها" رایج گردید. در چین و در اسلام، انواع مؤسسات آموزش عالی که برخی از آن‌ها ظاهراً بی‌شباهت به دانشگاه‌ها یا لااقل به مدارس عالی ما نبودند موجود بوده است. اما یک پژوهش علمی عقلانی، منتظم، و تخصصی [همراه با] هیئتی از متخصصان تعلیم‌دیده در هیچ جای دیگر همان اهمیت غالب در فرهنگ ما را کسب نکرده است. این امر بیش از هر چیز در مورد دیوان‌سالاران متخصص که تکیه‌گاه دولت و اقتصاد جدید غرب به‌شمار می‌روند صادق است. برای این شخصیت [یعنی دیوان‌سالار متخصص] البته می‌توان متقدمانی دست‌وپا کرد، اما اینان هرگز و در هیچ‌جا همچون مغرب‌زمین تا این حد سازنده‌ی نظم اجتماعی نبوده‌اند؛ البته "دیوان‌سالار"، همچنین دیوان‌سالارِ متخصص، در جوامع متعدد پدیده‌ای بسیار کهن به‌شمار می‌رود، اما در هیچ عصر و اقلیم دیگری به اندازه‌ی غربِ جدید نمی‌توان احساس کرد که تمام زندگی اجتماعی از جنبه‌های سیاسی، فنی، و اقتصادی تا این حد جبراً و تماماً به سازمانی از دیوان‌سالارانِ متخصص و کارآزموده وابسته باشد. وظایف عمده‌ی زندگی روزمره‌ی جامعه در دست دیوان‌سالارانی که در زمینه‌های فنی، تجاری، و از همه مهم‌تر حقوقی تخصص داشتند قرار گرفت.

اتحادیه‌های سیاسی و اجتماعی متعلق به مراتب[1] مختلف جامعه وسیعاً شایع بوده‌اند، لیکن حکومت پادشاهی مبتنی بر مراتب دولتی[2] یعنی "شاه و دولت‌شاه"[3] به‌معنای غربی آن فقط در تمدن ما پدیدار گشته است. به‌علاوه، پارلمان‌های متشکل از نمایندگان مردم که برای مدت معینی انتخاب می‌شوند، حکومت‌های عوام‌فریبان، رهبران احزاب، و "وزرای" مسئول در مقابل پارلمان جملگی در حقیقت خاص مغرب‌زمین بوده‌اند؛ هرچند که "احزاب" سیاسی به معنای سازمان‌هایی در تکاپوی کسب قدرت طبیعتاً در همه‌جا وجود داشته‌اند. به‌طور کلی، "دولت" به‌معنای یک نهاد سیاسی مبتنی بر یک "قانونِ اساسیِ" مدون و حقوق موضوعه‌ی عقلی، با یک دستگاه اجرایی تحت هدایت قواعد عقلی یا "قوانین" و برخوردار از کارمندانی متخصص، با مجموعه‌ی این خصوصیات، صرف‌نظر از برخی اَشکال مشابه در نقاط دیگر تنها در غرب مشاهده شده است و همین امر در مورد سرنوشت‌سازترین نیروی زندگی جدید ما یعنی سرمایه‌داری نیز صادق است.

"تکاپوی ثروت"، "جست‌وجوی منفعت"، جست‌وجو به دنبال پول آن هم حداکثر ممکن پول، فی‌نفسه هیچ ربطی به سرمایه‌داری ندارد. چنین عطشی برای ثروت ممکن است در میان پیش‌خدمتان، پزشکان، درشکه‌چیان، هنرمندان، روسپیان، کارمندانِ فاسد، سربازان، دزدان، جنگجویان صلیبی، قماربازان، و گدایان یافت شود و خلاصه می‌توان گفت که افراد مختلف با موقعیت‌های متفاوت در همه‌ی اعصار و همه‌ی سرزمین‌ها، هرجا که شرایط عینی ایجاب کند یا ایجاب کرده باشد، چنین عطشی را از خود نشان می‌دهند. انصراف از این مفهوم ساده‌لوحانه [از سرمایه‌داری] باید جزء الفبای تاریخ تمدن قرار بگیرد. حرص بی‌پایان برای تحصیل ثروت به‌هیچ‌وجه با سرمایه‌داری یکی نیست تا چه رسد با "روح" آن. بلکه سرمایه‌داری را می‌توان رام‌کردن این غریزه‌ی غیرعقلانی یا لااقل تعدیلِ عقلانیِ آن دانست. درحقیقت، سرمایه‌داری مساوی است با جست‌وجوی منفعت، از طریق فعالیتی مستمر، عقلانی، و سرمایه‌دارانه در پی منفعتی همواره تجدیدشونده، در پی "سودآوری"[4]، و سرمایه‌داری به‌واقع باید چنین باشد. هرجا کل اقتصاد تابع نظم سرمایه‌داری شده باشد، یک مؤسسه‌ی منفرد سرمایه‌داری که از هر موقعیتی برای سودآوری استفاده نکند محکوم به نابودی است.

اکنون مقدمتاً اصطلاحات خود را به‌نحوی دقیق‌تر از معمول تعریف می‌کنیم. ما عمل اقتصادی "سرمایه‌دارانه" را عملی می‌نامیم که بر انتظار کسب منفعت از طریق بهره‌برداری از امکانات مبادله، یعنی بر امکاناتِ (از نظر صوری) مسالمت‌آمیزِ کسبِ سود، متکی باشد. تحصیلِ ثروت از طریق زور (به‌نحو صوری و به‌نحو واقعی) از قوانین خاص خود تبعیت می‌کند و نباید با عملی که (در تحلیل نهایی) متوجه کسب منفعت از امکانات مبادله است در یک مقوله گنجانده شود (هرچند نمی‌توان کسی را از این کار منع

---

1. Ständische

۲. Ständestaat، اصطلاحی که برای اَشکال متأخر حکومت‌های فئودالی هنگام گذار به حکومت‌های مطلقه‌ی پادشاهی در اروپا به‌کار می‌رفت.

3. rex et regnum

4. Rentabilität

کرد).[۱] اگر تحصیل سرمایه‌دارانه‌ی ثروت به روش عقلانی دنبال شود، عمل مربوطه باید توسط محاسبه‌ی اجزای سرمایه ارزیابی شود؛ یعنی اگر در این عمل از کالا یا از خدمات افراد به‌عنوان وسیله‌ی تحصیل ثروت استفاده‌ی منتظم به‌عمل آید، بیلان نهایی دارایی مؤسسه برحسب پول (یا ارزش پولی تخمینی اموال در یک مؤسسه‌ی دائمی) در پایان یک دوره‌ی فعالیت باید از سرمایه، یعنی از ارزش وسایل مادی تولید که برای تحصیل ثروت از طریق مبادله به‌کار رفته است، فزونی نشان دهد. هیچ فرقی نمی‌کند که این سرمایه به‌صورت کالای جنسی در یک کومندا[1] به یک تاجر سیار سپرده شود، که در این صورت سود نهایی آن نیز می‌تواند شامل کالاهای دیگری به‌صورت جنسی باشد که در تجارت کسب شده است، یا کارخانه‌ای باشد که سرمایه‌ی فعال آن، یعنی ساختمان‌ها، ماشین‌آلات، پولِ نقد، مواد اولیه، تولیدات تمام‌شده یا نیمه‌تمام، و مطالبات‌اش با دیون آن مقایسه می‌شود. مهم این است که تخمین سرمایه برحسب پول صورت گیرد و مهم نیست که این کار توسط روش‌های حسابداری جدید یا به روشی ابتدایی و خام انجام شود. همه‌چیز توسط بیلان انجام می‌گیرد: در آغازِ کار مؤسسه بیلان اولیه ارائه می‌شود، قبل از هر معامله سود احتمالی تخمین زده می‌شود، و در پایان کار نیز بیلان قطعی برای تعیین مبلغ سود تنظیم می‌گردد. مثلاً بیلان اولیه‌ی یک کومندا باید با توافق شرکا ارزش کالاهای به امانت سپرده‌شده را برحسب پول تعیین کند (البته اگر از همان اول شکل پولی نداشته باشند). در این صورت، یک بیلان نهایی امکان تقسیم سود و زیان را فراهم خواهد کرد. هر عمل شرکا، به شرط عقلانی‌بودن، برپایه‌ی محاسبه استوار خواهد بود؛ گرچه حتی ممکن است امروز هم از محاسبه و ارزیابی دقیق استفاده نشود و هنگامی که شرایط محاسبه دقیق را تحمیل نکند به‌تقریب یا به روش‌های صرفاً سنّتی یا عرفی اکتفا شود. اما این نکات فقط به درجه‌ی عقلانیت تحصیل ثروت سرمایه‌داری مربوط می‌شود.

از نظر مفهوم ما مسئله‌ی مهم جهت‌گیری بالفعل به‌سوی مقایسه‌ی حتی ابتدایی محاسبه‌ی پولیِ نتایج سرمایه‌گذاری با محاسبه‌ی پولی سرمایه‌گذاری است، و این امر [خصلت] عمل اقتصادی را به‌نحو قاطعی تعیین می‌کند. بدین‌معنا، تا جایی که از اسناد و مدارک اقتصادی برمی‌آید در تمام کشورهای متمدن ”سرمایه‌داری“ و مؤسسات ”سرمایه‌داریِ“ مبتنی بر درجه‌ی قابل قبولی از عقلانی‌شدنِ محاسبه‌ی سرمایه وجود داشته است. در چین، هند، بابل، مصر، مدیترانه‌ی عهد باستان، قرون وسطا، و نیز در عصر جدید چنین بوده است. در این نقاط نه‌فقط فعالیت‌های منفرد پراکنده، بلکه مؤسساتی اقتصادی که کاملاً بر تجدید فعالیت‌های منفرد سرمایه‌داری مبتنی بودند و حتی ”بهره‌برداری‌های“ دائمی به‌چشم می‌خورد ـ با وجود این، تا مدت‌های مدید، تجارت مثل امروز خصلت یک فعالیت دائمی را به‌خود نگرفت، بلکه اساساً در یک سلسله فعالیت‌های پراکنده خلاصه می‌شد و انسجام و قوام درونی فعالیت تجار بزرگ فقط به‌تدریج (و به‌ویژه با تأسیس شعب) حاصل گردید. درهرحال، مؤسسه‌ی سرمایه‌داری و کارفرمای سرمایه‌داری از زمان‌های بسیار کهن در جهان پراکنده بوده‌اند

---

۱. Commenda، شرکتی که در قرون وسطا برپایه‌ی قرارداد میان تولیدکنندگان و صاحبان کشتی‌های تجارتی ایجاد می‌شد.

آن‌هم نه فقط با فعالیت‌های موسمی، بلکه با فعالیتی دائمی.

اما سرمایه‌داری فقط در غرب به درجه‌ای از اهمیت و به گونه‌ها، اشکال، و گرایشاتی دست یافت که هرگز در جای دیگری سابقه نداشته است. در تمامی جهان با تجار بزرگ و کوچک و بازرگانانی که به تجارت داخلی یا تجارت راه دور می‌پرداختند روبه‌رو بوده‌ایم. انواع وام رایج بوده و بانک‌ها عملیات بسیار متنوعی، لااقل مشابه با عملیات بانک‌های قرن شانزدهم ما، انجام می‌دادند. وام‌هایی مخصوص تجارت دریایی، کومنداها، و شرکت‌ها و شراکت‌هایی نظیر Kommanditgesellschaft [1] فراوان بود و حتی گاه شکلی دائمی به خود می‌گرفت. هرجا تأمین هزینه‌ی فعالیت نهادهای عمومی با پول صورت گرفته است وام‌دهندگان پدیدار شده‌اند؛ مثلاً در بابِل، یونان، هند، چین، و روم. این وام‌دهندگان هزینه‌های جنگ‌ها، راهزنی‌های دریایی، قراردادهای تدارکاتی، و انواع فعالیت‌های ساختمانی را تأمین می‌کردند؛ در سیاست ماورای بحار نقش کارفرمایان استعمارگر و زمین‌داران صاحب برده را که از کار اجباری مستقیم یا غیرمستقیم استفاده می‌کردند برعهده داشتند، و به اداره‌ی قلمروهای اربابی و مناطق اداری و بیش از هر چیز به جمع‌آوری مالیات می‌پرداختند. هزینه‌ی رؤسای احزاب در زمان انتخابات و "کندوتیری"ها[2] را در زمان جنگ داخلی تأمین می‌نمودند. درنهایت، آنان "رباخوارانی" بودند که از هر فرصتی برای کسب منافع نقدی استفاده می‌کردند. این نوع سوداگران، یعنی ماجراجویان سرمایه‌دار، در همه‌ی نقاط جهان وجود داشته‌اند. فعالیت آن‌ها، به‌استثنای تجارت یا عملیات اعتباری و بانکی، خصلتی غیرعقلانی و رباخوارانه داشته یا متوجه تحصیل ثروت از طریق اِعمال زور و قبل از همه از طریق غارت و یغما بوده است و این کار خواه مستقیماً از طریق جنگ و خواه به‌صورت غیرمستقیم از طریق غارت مالیاتی دائمی یعنی استثمار رعایا صورت می‌گرفت.

البته این خصوصیات در سرمایه‌داری جدید غرب، یعنی سرمایه‌داری غارتگران مالی، رباخواران بزرگ، صیادان امتیازات استعماری، سرمایه‌داران بزرگ مالی در زمان صلح، و به‌خصوص در سرمایه‌داری‌ای که از جنگ سود می‌برد و امروز هم مثل همیشه بخشی، اما فقط بخشی، از تجارت بزرگ بین‌المللی به آن وابسته است نیز به‌چشم می‌خورد.

اما مغرب‌زمین در عصر جدید در کنار آن [نوع "سرمایه‌داری"] شاهد رشد نوع دیگری از سرمایه‌داری بوده است که در اقالیم دیگر فقط مراحل اولیه‌ی آن به‌چشم خورده است؛ یعنی سازمان عقلانی **سرمایه‌دارانه‌ی کارِ (از نظر صوری) آزاد**؛ در عهد باستان، سازمان کار بردگی فقط در مزارع وسیع کشاورزی و به درجه‌ای کمتر در "ارگاستری"ها[3] تا حدودی جنبه‌ای عقلانی پیدا کرد و در آغاز عصر جدید درجه‌ی عقلانی‌شدن کار در مزارع و کارگاه‌های اربابی و نیز در صنایع خانگی در قلمروهای اربابان زمین‌داری که از کار بردگان و رعایا استفاده می‌کردند باز هم کم‌تر بود. "صنایع خانگی" واقعی که از کارِ آزاد استفاده کنند خارج از مغرب‌زمین جز به‌صورت پراکنده محققاً وجود نداشته است. استفاده‌ی بسیار

---

۱. نوعی اتحادیه که در آن یک طرف مسئولیت نامحدود و طرف‌های دیگر مسئولیت محدود دارند.

۲. condottieri، ماجراجویان نظامی.   ۳. Ergastria، کارگاه.

شایع از کار کارگران روزمزد فقط به‌طور استثنایی به برپاشدن مانوفاکتورها ـ آن هم به اَشکالی بسیار متفاوت از سازمان صنعتی جدید (به‌خصوص به شکل انحصارات دولتی) ـ منتهی می‌شد، ولی هرگز به یک سازمان آموزش پیشه‌وری نظیر آنچه در قرون وسطای ما رایج بود منجر نگردید. اما سازمان عقلانی مؤسسه‌ای که به استفاده از موقعیت‌های یک بازار منظم همیشگی، و نه به استفاده از فرصت‌های غیرعقلانی برای سودجویی یا سیاست زور، متکی باشد یگانه خصوصیت سرمایه‌داری غربی نیست. سازمان عقلانی جدید مؤسسه‌ی سرمایه‌داری بدون دو عامل مهم‌تر دیگر برای رشد آن، یعنی **جدایی اداره‌ی خانه از مؤسسه‌ی اقتصادی** که کلیه‌ی شؤون زندگی اقتصادی امروزی را تحت سیطره آورده است و نیز **حسابداری عقلانی** که کاملاً به آن پیوسته است، امکان‌پذیر نبود. البته در نقاط دیگر هم جدایی مکانی میان محل سکونت و محل کسب (یا مغازه) را مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً در بازارهای شرقی و کارگاه‌ها [ارگاستری‌ها]ی برخی تمدن‌های دیگر. همچنین، در خاور نزدیک، خاور دور، و عهد باستان اتحادیه‌های سرمایه‌داری از حسابداری مستقلی برخوردار بودند، اما این اتحادیه‌ها در قیاس با استقلال جدید مؤسسات فقط کوششی ابتدایی محسوب می‌شدند. قبل از هر چیز، به این دلیل که لوازم اجتناب‌ناپذیر این استقلال، یعنی **حسابداری عقلانیِ** ما و **جدایی قانونی** مالکیت مؤسسات و مالکیت شخصی در آن‌ها یا اصلاً موجود نبود یا در مراحل ابتدایی قرار داشت.[۲] در همه جای دیگر، مؤسساتی که به دنبال کسب سود بودند گرایش داشتند تا به‌عنوان جزئی از یک اقتصاد بزرگ خانگی شاهی یا اربابی[۱] تکامل پیدا کنند و همان‌طور که رودبرتوس[۲] به‌خوبی نشان داده است صرف‌نظر از تشابه ظاهری خود با اقتصاد جدید، سیر تحولی کاملاً متفاوت و حتی متضادی را با آن نشان می‌دهند.

اما، در تحلیل نهایی، کلیه‌ی این ویژگی‌های سرمایه‌داری غربی اهمیت کنونی خود را فقط از طریق پیوند با سازمان سرمایه‌دارانه‌ی کار به‌دست آورده‌اند. همچنین، پدیده‌ای که عموماً "تجاری‌شدن" نامیده می‌شود، یعنی گسترش اسناد قابل مبادله و عقلانی‌شدنِ سوداگری، یعنی پیدایش بورس، نیز با آن پیوند دارد. بنابراین، بدون سازمان سرمایه‌دارانه و عقلانیِ کار همه‌ی این پدیده‌ها ازجمله پیشرفت به‌سوی "تجاری‌شدن" ـ حتی در صورت امکان ـ به‌هیچ‌وجه از اهمیت کنونی برای ساخت اجتماعی و کلیه‌ی مسائل خاص غرب جدید که به آن وابسته‌اند برخوردار نمی‌گردیدند. محاسبه‌ی دقیق که شالوده‌ی باقی این پدیده‌هاست فقط برپایه‌ی **کار آزاد**[۳] امکان‌پذیر است و همان‌طور که ـ یا به دلیل آن‌که ـ در جای دیگری غیر از مغرب‌زمین اثری از یک سازمان عقلانی کار پیدا نمی‌کنیم، اثری از یک **سوسیالیسم عقلانی** نیز مشاهده نمی‌نماییم. بدون شک، در نقاط دیگر جهان نیز اقتصاد شهری، سیاست‌های ذخیره‌سازی شهری، مقررات تجاری [مرکانتیلیسم]، و سیاست‌های رفاهی شاهان، جیره‌بندی، تنظیم اقتصادی،

---

۱. Oikos، لغت یونانی باستان، معادل "تدبیر منزل"، و ریشه‌ی لغتِ انگلیسی "economy" است.

۲. Karl Rodbertus (۱۸۰۵ـ۷۵)، جامعه‌شناس آلمانی.

۳. منظور رهایی دهقانان از شرایط جامعه‌ی فئودالی است که در آن رعیت بودند.

اقتصاد حمایتی ما، و نظریه‌های لسه‌فر[1] (در چین) شناخته شده بوده‌اند. همچنین، اقتصادهای کمونیستی و سوسیالیستی به اَشکال مختلفی نظیر کمونیسمِ خانوادگی، مذهبی، نظامی، سوسیالیسمِ دولتی (در مصر)، کارتل‌های انحصاری، سازمان‌های مصرف‌کنندگان وجود داشته است. گرچه شهرها در همه‌جا از امتیازداشتن بازار برخوردار بوده‌اند و اصناف، رسته‌ها، و انواع تفاوت‌های قانونی بین شهر و روستا وجود داشته است، اما مفهوم ”بورژوا“ جز در غرب و مفهوم ”بورژوازی“ جز در غربِ جدید در جای دیگر وجود نداشته است؛ همان‌طور که ”پرولتاریا“ هم در فقدان یک سازمان عقلانی که کار آزاد را انضباط بخشد نمی‌توانست به‌عنوان یک **طبقه** وجود داشته باشد. در همه‌جا به اَشکال مختلف با ”مبارزه‌ی طبقاتی“ میان وام‌دهندگان و وام‌گیرندگان، میان مالکان ارضی و دهقانان بی‌زمین یا رعایا یا اجاره‌کنندگان زمین، و میان تجار و مصرف‌کنندگان یا مالکان ارضی روبه‌رو می‌شویم. اما در هیچ‌جای دیگر آن نوع مبارزه‌ای که در اروپای قرون وسطا میان صاحب‌کار و کارگر خانگی جریان داشت، جز به شکل نطفه‌ای، وجود نداشته است. تعارض جدید میان کارفرمای بزرگ صنعتی و کارگر مزدبگیر آزاد کاملاً ناشناخته بوده و عدم وجود مسائلی مشابه با مسائلی که سوسیالیسم جدید با آن روبه‌رو است نیز از همین‌جا ناشی می‌شود.

درنتیجه، در یک تاریخ جهانی تمدن، در تحلیل نهایی، مسئله‌ی مرکزی برای ما ــ حتی از نظرگاهی صرفاً اقتصادی ــ رشد فعالیت سرمایه‌دارانه به خودی خود که متناسب با تمدن‌های گوناگون، اَشکال مختلف ماجراجویانه، تجاری، یا سمت‌گیری جنگی، سیاسی، و اداری به خود می‌گیرد نیست. بلکه منظور ما تکامل سرمایه‌داری مربوط به **مؤسسه‌ی بورژوایی** همراه با سازمان **عقلانی کار آزاد** در آن است. یا اگر بخواهیم منظور خود را در قالب تاریخ تمدن بیان کنیم، مسئله‌ی مورد نظر ما پیدایش طبقه‌ی بورژوازی غربی با همه‌ی مختصات آن است و این پیدایش گرچه از نزدیک با پیدایش سازمان **کار آزاد** سرمایه‌داری پیوند دارد، اما با آن کاملاً یکی نیست. زیرا ”بورژوازی“ به‌عنوان یک مرتبه‌ی[2] اجتماعی قبل از تکامل شکل خاص سرمایه‌داری غربی هم ــ البته **فقط** در مغرب‌زمین ــ وجود داشته است.

روشن است که شکل خاص و جدید سرمایه‌داری غربی تا حدود زیادی در اثر تکامل امکانات **فنی** ایجاب شده است. امروزه عقلانیت آن ماهیتاً به **امکان محاسبه‌ی** عوامل فنی تعیین‌کننده، یعنی به یک محاسبه‌ی دقیق و اساسی، بستگی دارد و این در حقیقت بدان معنی است که عقلانیت آن به ویژگی‌های علم جدید به‌ویژه علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات و آزمایش دقیق و عقلانی وابسته است. از سوی دیگر، تکامل این علوم و فنون مبتنی بر آن نیز متقابلاً در کاربرد عملی و اقتصادی خود به‌وسیله‌ی منافع سرمایه‌دارانه به‌نحو قاطع تشدید شده و می‌شود. البته نمی‌توان گفت که منشأِ دانش مغرب را این‌گونه منافع تعیین کرده‌اند. هندیان نیز با وجود این‌که نظام اعشاری را ــ که اول‌بار در خدمت سرمایه‌داری غربی در حال رشد درآمد ــ ابداع کرده و نوعی حساب معادل محاسبه‌ی جبری را می‌شناختند، اما به حساب و حسابداری جدید دست نیافتند. منافع سرمایه‌دارانه تولید ریاضیات یا مکانیک را نیز باعث نشد، اما

---

۱. Laissez-faire، آزادی عمل اقتصادی.

2. Stand

استفاده‌ی فنی از دانش علمی که در انتظام‌بخشیدن به زندگی توده‌های مردم ما بسیار مؤثر بود مسلماً در غرب توسط امتیازات اقتصادی حاصل از آن تشویق می‌شد. این امتیازات از نظم اجتماعی خاص مغرب‌زمین ناشی می‌شدند. بدین‌ترتیب، اکنون باید از خود پرسید که استفاده‌ی فنی از علم از کدام عناصر این نظم اجتماعی سرچشمه گرفته است؛ البته با توجه به این مطلب که همه‌ی عناصر از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند.

از عناصر یقیناً حائز اهمیت می‌توان ساخت عقلانی حقوق و مدیریت را نام برد. درواقع، سرمایه‌داریِ مؤسسه‌ی عقلانی جدید همان‌قدر که محتاج ابزار فنی قابل محاسبه است محتاج قواعد حقوقی قابل ارزیابی و مدیریتی متکی بر قواعد رسمی نیز هست. بدون این عناصر، وجود سرمایه‌داری تجاری ماجراجو و رباخوار و نیز اقسام سرمایه‌داری‌های تابع سیاست امکان‌پذیر است، اما هیچ نوع مؤسسه‌ی عقلانی تحت هدایت ابتکار فردی با سرمایه‌ای ثابت و محاسباتی مطمئن امکان‌پذیر نیست. فقط مغرب‌زمین از یک نظام حقوقی و اداری با چنین درجه‌ای از کمال حقوقی و صوری در خدمت فعالیت اقتصادی خویش برخوردار بوده است. اما باید پرسید که این حقوق از کجا ناشی می‌شود؟ هر تحقیقی نشان می‌دهد که منافع سرمایه‌دارانه نیز، درکنار سایر شرایط، بدون شک سهم خود را ــ که نه یگانه سهم و نه سهم عمده است ــ در هموارکردن راه تسلط طبقه‌ای از حقوق‌دانان که به‌طور اخص در زمینه‌ی حقوق عقلانی تربیت شده بودند ایفا کرده است. اما این منافع به‌تنهایی این حقوق را خلق نکرده‌اند، بلکه نیروهای دیگری نیز در این رشد دخیل بوده‌اند. و چرا منافع سرمایه‌دارانه در چین یا هند تکامل علمی، هنری، سیاسی، و اقتصادی را در همان مسیر عقلانی‌شدن که خاص مغرب‌زمین است هدایت نکرده‌اند؟

زیرا در کلیه‌ی موارد فوق نوع ویژه‌ای از "عقل‌گراییِ" مخصوص تمدن غربی وجود دارد. اما واژه‌ی "عقل‌گرایی" می‌تواند مصادیق بسیار متنوعی داشته باشد و ما این مطلب را در ادامه‌ی بحث تکرار خواهیم کرد. مثلاً همان‌قدر می‌توان از "انواع عقلانی‌شدن" مکاشفه‌ی عارفانه ــ یعنی رویکردی که از دید سایر حوزه‌های زندگی به‌طور ویژه "غیرعقلانی" تلقی می‌شود ــ سخن گفت که از عقلانی‌شدن‌های زندگی اقتصادی، فنی، پژوهش علمی، تعلیم و تربیت، آموزش نظامی، حقوقی، و اداری. به‌علاوه، هرکدام از این حوزه‌ها می‌تواند برحسب مقاصد و غایات بی‌نهایت متنوعی عقلانی شود و چیزی که از یک نظرگاه "عقلانی" است شاید از نظرگاه دیگر "غیرعقلانی" تلقی گردد. وجود انواع بسیار متفاوت عقلانی‌شدن در حوزه‌های مختلف زندگی برحسب تمدن‌های مختلف از همین‌جا ناشی می‌شود. برای تعیین تفاوت‌های آن‌ها از نظرگاه تاریخ تمدن باید معین نمود که حوزه‌های عقلانی‌شده کدام‌اند و عقلانی‌شدن آنان در کدام جهت صورت گرفته است. پس، در وهله‌ی اول باید ویژگی‌های ممیزه‌ی عقل‌گرایی غربی و، در درون آن، اَشکال عقل‌گرایی جدید غربی را بازشناخت و سپس نحوه‌ی پیدایش آن‌ها را تبیین نمود. هرگونه تلاش برای روشن‌سازی این مطلب باید اهمیت بنیادی اقتصاد را به‌رسمیت بشناسد و قبل از هرچیز شرایط اقتصادی را به‌حساب آورد. اما درعین‌حال این رابطه‌ی همبستگی را باید از جهت معکوس نیز درنظر گرفت، زیرا، اگر تکامل عقل‌گرایی اقتصادی روی‌هم‌رفته به فنون و حقوق عقلانی بستگی دارد، به قوا و

استعدادهای انسان در اختیارکردن انواع معینی از رفتار عقلانی-عملی هم وابسته است. هرجا که این رفتارها با موانع روحی برخورد کرده‌اند، تکامل رفتار عقلانی اقتصادی هم با مقاومت‌های سرسختانه‌ی درونی مواجه شده است. در گذشته، نیروهای جادویی و مذهبی و نیز ایده‌های مربوط به تکالیف اخلاقی که بر این نیروها استوار بودند همواره در زمره‌ی مهم‌ترین عناصر شکل‌دهنده‌ی رفتار به‌شمار آمده‌اند. از این نیروها در پژوهش‌هایی که در این‌جا گردآوری شده‌اند سخن خواهیم گفت.

در آغاز کتاب، با دو مطالعه‌ی قدیمی‌تر می‌کوشیم نخست از جنبه‌ی مهمی که عموماً یکی از دشوارفهم‌ترین جوانب است به مسئله بپردازیم: چگونه برخی باورهای مذهبی پیدایش یک "ذهنیت اقتصادی" یا به عبارت دیگر "خُلق‌وخوی" یک شکلِ اقتصادی را ایجاب کرده‌اند؟ در این‌جا به‌عنوان نمونه همبستگی‌های روح زندگی اقتصادی جدید با اخلاق عقلانی پروتستانیسمِ ریاضت‌کشانه را انتخاب کرده‌ایم. بنابراین، فقط به یک وجه از رابطه‌ی علّی می‌پردازیم. در مطالعات بعدی[۱] درباره‌ی "اخلاقِ اقتصادیِ مذاهبِ جهانی" هدف ما تعیین روابط مذاهب مهم با اقتصاد و قشربندی اجتماعی در حوزه‌ی تأثیر آن‌هاست. در این مطالعات می‌کوشیم بررسی هر دو رابطه‌ی علّی را تا جایی دنبال کنیم که نقاط مقایسه‌ی آن‌ها را با نحوه‌ی غربی تکامل آن‌ها، که خود آن هم بررسی خواهد شد، به‌دست آوریم.

درواقع، این یگانه شیوه‌ی تحقیق است که امیدواریم به‌کمک آن تا جایی که ممکن است یک ارزیابی علمی از آن دسته عناصر اخلاق اقتصادی مذهب غربی که تضاد آن را با اخلاق‌های اقتصادی دیگر باعث می‌شوند به‌عمل بیاوریم. درعین‌حال، مدعی نیستیم که این مطالعات تحلیل‌هایی کامل و حتی مختصر از تمدن‌ها باشند، بلکه برعکس بر عناصری تکیه می‌کنند که وجوه افتراق هر تمدن مورد مطالعه را با تمدن غربی باعث شده و می‌شوند. بنابراین، این مطالعات تماماً معطوف به مسائلی هستند که از این نظرگاه خاص برای درک تمدن غربی مهم جلوه می‌کنند. با توجه به اهدافی که برای خود مقرر کرده‌ایم، انتخاب هیچ روش دیگری میسر نبود. اما برای اجتناب از هرگونه سوء‌تفاهم در این‌جا حدود مقصود خود را آشکارا مشخص می‌نماییم.

از یک جنبه‌ی دیگر نیز باید شخص ناوارد را از قائل‌شدن اهمیت بیش از حد برای این مطالعات برحذر داشت. کاملاً بدیهی است که یک چین‌شناس، هندشناس، سامی‌شناس، و مصرشناس به‌هیچ‌وجه داده‌های جدیدی در این مطالعات پیدا نمی‌کند. اما لااقل امیدواریم که در مطالب اساسی به خطایی فاحش هم برخورد نکند. نویسنده نمی‌داند تا چه حد به‌عنوان یک غیرمتخصص توفیق تقرب به چنین هدفی را پیدا کرده است. کسی که باید به ترجمه‌ها استناد کند و به‌علاوه باید از منابع ادبی، شواهد باستان‌شناختی، و اسناد بایگانی‌ها استفاده کند بایستی به‌ناچار به نوشته‌های متخصصان اعتماد نماید بدون این‌که قادر باشد درباره‌ی ارزش این کارها که اغلب بسیار مورد مناقشه‌اند داوری نماید. چنین مؤلفی به دلایل عدیده باید درباره‌ی ارزش فعالیت خود فروتن باشد. به‌ویژه که با توجه به کلیه‌ی اسناد

---

۱. برای آشنایی با این مطالعات، به چاپ دوجلدی مجموعه آثار وبر درباره‌ی جامعه‌شناسی ادیان [به زبان آلمانی] مراجعه شود. مقدمه‌ی حاضر نیز در سال ۱۹۲۰ برای همین مطالعات به رشته‌ی تحریر درآمد.ـم. ف.

موجود شمار ترجمه‌هایی که از "منابع" اصیل (خط‌نوشته‌ها و اسناد) به‌خصوص درباره‌ی چین دراختیار داریم در مقایسه با منابع مهم موجود هنوز بسیار محدود است. خصلت بسیار موقتی این پژوهش‌ها ـ به‌ویژه در مورد آسیا ـ نیز از همین مطلب ناشی می‌شود.[۳]

قضاوت نهایی برعهده‌ی متخصصان خواهد بود. ما فقط به این دلیل به چنین مطالعاتی پرداخته‌ایم که تاکنون [۱۹۲۰] بررسی‌های تخصصی با این هدف خاص و از این دیدگاه خاص انجام نشده است. این مطالعات تا حدود زیادی مستعدانـد کـه بـه‌سرعت "کـهنه شـوند"، هـمان‌طور کـه سـرنوشت هـمه‌ی پژوهش‌های علمی چنین است. اما در مطالعات تطبیقی به‌دشواری می‌توان از هرگونه تجاوز به قـلمرو متخصصان دیگر، هرقدر هم این عمل نکوهیده باشد، اجتناب نمود. بنابراین، از همان آغاز به یک توفیق ناقص بسنده می‌کنیم.

امروزه اهل فضل، خواه به پیروی از شیوه‌ی متداول روز و خواه در اثر شور و حـرارت خـود، تـصور می‌کنند می‌توان متخصص را کنار گذاشت یا او را به مرتبه‌ای فرودستِ "شاهد" تنزل داد. تقریباً همه‌ی علوم غالباً دیدگاه‌های بسیار ارزشمندی را مدیون متذوقان هستند، اما تذوق به‌عنوان اصل (راهنمای) علم به‌معنای مرگ علم خواهد بود. کسی که می‌خواهد "ببیند" بهتر است به سینما برود. علاوه بـرآن، امروزه انبوهی از مطالب مربوط به حوزه‌ی پژوهش‌های ما را در قالبی ادبی نیز به چنین کسی عـرضه می‌کنند.[۴] اما هیچ‌چیز به اندازه‌ی این رویکرد از هدف این مطالعات جدی و قویاً تجربی فاصله ندارد و اضافه کنم که اگر کسی منتظر شنیدن موعظه است بهتر است به کلیسا مراجعه کند. ما در این‌جا کم‌ترین سخنی از ارزش تمدن‌های مورد مقایسه به میان نمی‌آوریم. البته مسیر سرنوشت انسان لاجرم انزجـار کسی را که به تحقیق درباره‌ی بخشی از آن می‌پردازد برمی انگیزد. اما بجاست که خرده‌ـ تـوصیف‌های شخصی را برای خودمان نگاه داریم؛ همان‌طور که توصیف خود از منظره‌ی دریـا یـا کـوهی رفـیع را بـه خودمان منحصر می‌کنیم، مگر این‌که استعداد و موهبت بیان آن‌ها به شکل هنری یا پیامبرانه را احساس کنیم. در اغلب موارد دیگر، پرگویی در باب "شهود" فقط پنهان‌کننده‌ی فقدان پرسپکتیو است نسبت به عین [اوبژه] و مستوجب همان حکم است که فقدان پرسپکتیو نسبت به انسان‌ها.

عدم استناد ما به مصالحی که قوم‌نگاری فراهم آورده است نیازمند توضیح و توجیه است، زیرا امروزه این علم به مرحله‌ای نایل شده است که استفاده از آن در تمام مطالعات عمیق، به‌ویژه در باب مذاهب آسیایی، اجتناب‌ناپذیر شده است. این عدم استناد صرفاً به‌دلیل محدودیت قدرت یک فرد نیست. این حذف قبل از هر چیز بدین دلیل موجه به‌نظر آمد که ما باید ناچار در این‌جا اخلاق مذهبی آن اقشـار اجتماعی را بررسی کنیم که در کشورهای خاص خود نقش "حاملان تمدن"[1] را برعهده داشته‌اند، زیرا ما تأثیر حاصل از رفتار آن‌ها را در زندگی بررسی خواهیم کرد. اما این امر تنها هنگامی با تمام جزئیاتِ خود شناخته می‌شود که با داده‌های قوم‌نگاری و فرهنگ عامیانه مـقایسه مـی‌شود. بـنابرایـن، بـاید صـریحاً

1. Kulturtäger

پذیرفت و حتی تأکید نمود که در این مطالعات نوعی خلأ وجود دارد که می‌تواند موجب ایرادات موجهی از جانب علم قوم‌نگاری گردد. امیدوارم بتوانم این خلأ را با مطالعه‌ای منتظم از جامعه‌شناسی مذهب پر کنم.[۱] اما چنین کاری از هدف محدود مطالعه‌ی کنونی فراتر می‌رود. درنتیجه، چاره‌ای نداریم جز این‌که به کوشش برای برجسته‌کردن هرچه بهتر نقاط مقایسه آن‌ها با مذاهب تمدن غربی خود اکتفا کنیم.

و بالاخره باید به جنبه‌ی انسان‌شناختی مسئله اشاره کنیم. وقتی مکرراً در غرب، و **فقط** در غرب، به برخی انواع کاملاً معین عقلانی‌شدن ـ حتی در حوزه‌هایی از سلوک زندگی که (ظاهراً) رشدی مستقل از یکدیگر داشته‌اند ـ برخورد می‌کنیم طبیعتاً تمایل پیدا می‌کنیم این عقلانی‌شدن را نتیجه‌ی قطعی صفات ارثی بدانیم. نویسنده اذعان دارد که شخصاً و ذهناً مایل است اهمیت زیادی برای توارث زیست‌شناختی قائل گردد، اما، علی‌رغم دستاوردهای قابل ملاحظه‌ی انسان‌شناسی، تاکنون هیچ روش دقیق یا حتی تقریبی برای اندازه‌گیری حدود یا از همه مهم‌تر چگونگی تأثیر توارث بر تکامل عقلانی‌شدن مشاهده نمی‌کنم. بنابراین، یکی از وظایف پژوهش‌های جامعه‌شناختی و تاریخی در وهله‌ی اول کشف تمام این تأثیرات و زنجیره‌ی پیوندهای علّی است که می‌توانند به‌نحوی رضایت‌بخش به‌عنوان واکنش‌هایی میان سرشت و محیط تبیین شوند. سپس، فقط در مواردی که اعصاب‌شناسی (نورولوژی) و روان‌شناسی نژادها به فراسوی نتایج اولیه‌ی کنونی، که از جهاتی بسیار نویدبخش‌اند، پیشرفت نمایند، شاید مجاز باشیم که به حل رضایت‌بخش این مسئله امیدوار گردیم.[۵] در حال حاضر، به‌نظر می‌رسد شرایط لازم مهیا نباشد و استمداد از ”توارث“ فقط به معنی چشم‌پوشی عجولانه از توده‌ای از شناخت‌هاست که **امروز** ممکن هستند و این کار مسئله را به سمت عواملی که هنوز ناشناخته‌اند سوق خواهد داد.

یادداشت‌ها

۱. در این‌جا هم مثل جاهای دیگر با استاد عزیزمان لوجو برنتانو (Lujo Brentano) (در اثر او که بعداً از آن نقل خواهم کرد) اختلاف دارم، عمدتاً از نظر اصطلاح‌شناسی؛ اما همچنین از نظر داده‌ها. به‌نظر من مصلحت نمی‌آید چنین چیزهای متفاوتی نظیر اخذ غنائم جنگی و کسب ثروت از طریق اداره‌ی یک کارخانه را تحت مقوله‌ی واحدی قرار داد؛ تا چه رسد به این‌که هر گرایشی برای کسب پول را روح سرمایه‌داری در تقابل با سایر انواع تصاحب بدانیم. دومی هرگونه دقت مفاهیم را قربانی می‌کند، و اولی امکان روشن‌سازی تفاوت ویژه میان سرمایه‌داری غربی و اَشکال دیگر را از بین می‌برد. همچنین در کتاب **فلسفه‌ی پول** اثر زیمل (Simmel) اقتصاد پولی و سرمایه‌داری زیاده از حد نزدیک به هم دانسته شده‌اند و این مطلب به تحلیل مشخص او آسیب می‌رساند. در نوشته‌های ورنر سومبارت (Werner Sombart) به‌خصوص در چاپ دوم مهم‌ترین اثرش به‌نام **سرمایه‌داری مدرن، فصل خاص** [ویژه‌گی ممیزه]

---

۱. این مطالعه در فصل ”جامعه‌شناسی مذهب“ در اثر عمده‌ی جامعه‌شناختی ماکس وبر به‌نام **اقتصاد و جامعه** انجام شده است.

سرمایه‌داری غربی ـ لااقل از دیدگاه مسئله‌ی من ـ یعنی سازمان عقلانی کار کاملاً در محاق عوامل نوعی و عامی قرار گرفته است که در همه‌جای جهان فعال‌اند.

۲. طبیعتاً تفاوت را نمی‌توان به گونه‌ای مطلق لحاظ کرد. سرمایه‌داری با جهت‌گیری سیاسی (و بالاتر از همه مالیات‌گیری از مزارع) در مدیترانه و شرق باستان، و حتی در چین و هند، مؤسساتی عقلانی و بادوام به‌وجود آورد که حسابداری آن‌ها ـ گرچه جز بقایای اندکی از آن را نمی‌شناسیم ـ چه‌بسا خصلتی عقلانی داشته است، به‌علاوه، سرمایه‌داریِ ماجراجویان سیاسی از نزدیک با سرمایه‌داری عقلانی بورژوازی در تکامل و توسعه‌ی بانک‌های مدرن ازجمله بانک انگلستان ارتباط داشته است که اغلب از معاملات و زدوبندهای سیاسی حتی در ارتباط با جنگ ناشی می‌شد. مثلاً تفاوت میان خصلت‌های پاترسن (Paterson) ـ یک پیشگام شاخص [تیپیک] ـ و اعضای مدیریت بانک که سیاست دائمی آن را تعیین می‌کردند و به‌سرعت به‌عنوان "غاصبان پیوریتنِ گروسرزهال" شناخته شدند گویای این حقیقت است. متشابهاً می‌توانیم سیاست انحرافی این مستحکم‌ترین بانک در زمان South Sea Bubble را ذکر کنیم. از این رو هردو طبیعتاً به یکدیگر رنگ می‌دهند اما تفاوت در این‌جاست. پیشگامان و مالداران بزرگ ـ البته باز هم به‌طور کلی و با استثناهای پراکنده‌ای ـ بیش از دیگر نمایندگان تیپیکِ سرمایه‌داری مالی و سیاسی، یعنی یهودیان، سازمان عقلانی کار را خلق نکردند. این کار توسط مجموعه‌ی کاملاً متفاوتی از آدم‌ها انجام می‌گرفت.

۳. آنچه از زبان عبری نیز به‌یادم مانده به‌هیچ‌وجه کافی نیست.

۴. لازم به ذکر نیست که این مطلب درباره‌ی کوشش‌هایی نظیر کوشش‌های کارل یاسپرس در **روان‌شناسی جهان‌نگری‌ها** (۱۹۱۹) یا کلاگز (Klages) در *Charakterologie* و مطالعات مشابه که از حیث نقطه‌ی آغازشان از مطالعات ما متفاوت‌اند صدق نمی‌کند. در این‌جا مجال نقادی آن‌ها وجود ندارد.

۵. چند سال قبل یک روان‌کاو برجسته همین عقیده را به من ابراز کرد.

"علم به‌مثابه حرفه"*

پیشرفت علمی بخشی است از فرآیند عقلانی‌شدن، یا در واقع مهم‌ترین بخش آن است که هزاران سال است ما در حال سپری‌کردن آن بوده‌ایم و امروزه عموماً به شکلی بسیار منفی درباره‌ی آن قضاوت می‌شود. اجازه بدهید ابتدا روشن کنیم این عقلانی‌شدنِ خردورزانه[1] که محصول علم و تکنولوژیِ معطوف به علم است، در عمل به چه معناست.

آیا به این معناست که امروزه ما، فی‌المثل تمام کسانی که در این تالار نشسته‌اند، دانش بیش‌تری نسبت به شرایطی داریم که در آن به‌سر می‌بریم تا مثلا سرخ‌پوستان آمریکا یا هوتنتات‌ها؟[2] به‌هیچ‌وجه.

---

* from "Science as a Vocation" in *From Max Weber: Essays in Sociology,* trans and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), pp. 138–40, 143–9, 155–6. [این قطعه را محمد اسکندری به فارسی ترجمه کرده است.]

1. intellectualist rationalization

۲. Hottentot، مردمی در جنوب آفریقا.

کسی که سوار ماشین می‌شود، اگر فیزیک‌دان نباشد، هیچ تصوری از این‌که ماشین چگونه حرکت می‌کند ندارد. نیازی هم به دانستن این مطلب ندارد. او همین‌قدر که می‌تواند به رفتار ماشین "اطمینان کند" برایش کافی است و رفتارش را برپایه‌ی انتظارات‌اش تنظیم می‌کند؛ اما روح‌اش از این‌که تولید ماشینی که قادر به حرکت است مستلزم چه چیزهایی است بی‌خبر است. اطلاع وحشی‌ها درباره‌ی ابزارهایشان به‌مراتب بیش‌تر است. وقتی امروزه ما پول خرج می‌کنیم، حاضرم شرط ببندم که حتی اگر در این تالار همکارانی از دانشکده‌ی اقتصاد سیاسی حضور داشته باشند، تک‌تک‌شان پاسخ متفاوتی به این سؤال خواهند داد که چگونه است که می‌توان در مقابل پول ـ گاهی بیش‌تر و گاهی کم‌تر ـ چیزی خرید؟ فرد وحشی می‌داند برای به‌دست‌آوردن غذای روزانه‌اش چه کارهایی انجام می‌دهد و کدام نهادها او را در این راه یاری می‌کنند بنابراین، افزایش عقلانی‌شدن و خردورزی نشانه‌ی افزایش و همه‌گیرشدن معرفت ما نسبت به شرایطی که در آن به‌سر می‌بریم نیست.

این فرآیند معنای دیگری دارد، و آن وجود دانش یا اعتقادی است که هرکس در هر زمانی اراده کند می‌تواند آن را بیاموزد. بنابراین، این فرآیند به این معناست که علی‌الاصول هیچ نیروی مرموز محاسبه‌ناپذیری در این میان نقش بازی نمی‌کند، و هر کسی می‌تواند، علی‌الاصول، با کمک محاسبات بر هر چیزی مسلط شود. معنای این امر آن است که از دنیا افسون‌زدایی شده است. آدم برای سروری بر ارواح یا التجا به آن‌ها لازم نیست به جادو متوسل شود، کاری که وحشی‌هایی که این‌قبیل نیروهای مرموز برایشان وجود خارجی داشتند می‌کردند. وسایل فنی و محاسبه این خدمت را به ما می‌کنند. معنای عقلانی‌شدن در درجه‌ی اول همین است.

اما آیا این فرآیند افسون‌زدایی، که هزاران سال است در فرهنگ غرب وجود داشته، و کلاً آیا این "پیشرفت"، که علم به‌صورت نیروی محرک و اتصال به آن تعلق دارد، هیچ معنایی ورای جنبه‌های صرفاً عملی و فنی ندارد؟ این پرسش به اخلاقی‌ترین شکل ممکن در نوشته‌های لئو تولستوی[1] مطرح شده است. او این پرسش را به شکل غریبی مطرح کرد. تمام افکار تولستوی حول این مسئله سیر می‌کرد که آیا مرگ پدیده‌ای است بامعنا. پاسخ او از این قرار بود: مرگ برای انسان متمدن معنایی دربرندارد. بی‌معناست برای این‌که زندگی فردی انسان متمدن، که در یک سیر "پیشرفت" بی‌انتها قرار گرفته، براساس معنای بلافصل‌اش، هیچ‌گاه نباید به پایان برسد؛ چون همیشه یک گام دیگر در پیش روی کسی قرار دارد که در مسیر پیشرفت جای گرفته است. و هیچ‌کدام از انسان‌هایی که مرگ‌شان فرا رسیده است به قله‌ای که در نامتناهی است نرسیده‌اند. ابراهیم، یا فلان دهقان زمان‌های قدیم، "پیر و لبریز و اشباع از زندگی" جان می‌سپرد، به‌خاطر این‌که او در چرخه‌ی ارگانیک حیات قرار گرفته بود؛ چرا که زندگی‌اش، براساس معنایش و در آستانه‌ی مرگ، آنچه را که زندگی برای عرضه در چنته داشت به او داده بود؛ چون که معمایی برایش باقی نمانده بود که بخواهد به آن پاسخ دهد؛ و بنابراین "به‌قدر کافی" از زندگی چشیده

---

۱. Leo Tolstoi (۱۸۲۸ـ۱۹۱۰)، نویسنده‌ی بزرگ روس.

بود. اما انسان متمدن، که در دل سیر فرهنگی‌ای قرار گرفته که به واسطه‌ی اندیشه‌ها و تصورات، دانش، و مسائل، دم‌به‌دم غنی‌تر می‌شود، ممکن است "از زندگی خسته" شود اما "از زندگی اشباع" نخواهد شد. او تنها ذره‌ای از آنچه حیاتِ روحی دم به‌دم عرضه می‌کند نصیب می‌برد، آنچه او به چنگ می‌آورد همیشه موقتی است و غیرقطعی، و به همین دلیل مرگ برای او اتفاقی است بی‌معنا. و چون مرگ فاقد معناست، زندگی متمدنانه بی‌معناست؛ این زندگی به صرف "رو به پیشرفت‌بودن‌اش" به مرگ داغ بی‌معنایی می‌کوبد. در تمامی واپسین داستان‌های تولستوی با این اندیشه مواجه می‌شویم که شاه‌بیت هنر تولستویی است.

در این باره چه موضعی باید اتخاذ کرد؟ آیا "پیشرفت" بماهوَ پیشرفت معنایی قابل تشخیص دارد که از امر فنی فراتر می‌رود و آن را به حرفه‌ای معنادار بدل می‌سازد؟ این پرسش جای طرح دارد. اما این دیگر صرفاً پرسش انسانِ طالب علم، یعنی این پرسش که علم به‌عنوان یک حرفه برای کسانی که خود را وقف آن کرده‌اند چه معنایی دارد، نیست. طرح این سؤال به این معنی است که راجع به حرفه‌ی علم در کلیت زندگی آدمیان بپرسیم. ارزش علم در چیست؟...

امروزه به شکلی از علم صحبت می‌شود که گویی "بری از پیش‌فرض‌ها" است. آیا این‌طور است؟ بستگی به این دارد که از علم چه می‌فهمیم. کلیه‌ی کارهای علمی متکی به این پیش‌فرض است که قواعد منطق و روش درست‌اند؛ این‌ها بنیادهای کلی جهت‌گیری ما در جهان هستند؛ و دست‌کم از منظر سؤال خاص ما، این‌ها مشکل‌ترین جنبه‌ی علم به‌شمار می‌آیند. گذشته از این، علم فرض می‌کند آنچه با کار علمی تولید می‌شود مهم است، به این معنا که "ارزش دانسته‌شدن" دارد. همه‌ی مشکلات ما در همین‌جا نهفته است. چرا که این فرض را نمی‌توان با شیوه‌های علمی اثبات کرد. تنها می‌توان آن را با ارجاع به معنای غایی‌اش تفسیر کرد، معنایی که بسته به موضع غایی‌مان نسبت به زندگی می‌توانیم آن را رد کنیم یا بپذیریم.

علاوه براین، ماهیت رابطه‌ی کار علمی و پیش‌فرض‌های آن، از علمی به علم دیگر، بسته به ساختار علوم، شدیداً فرق می‌کند. مثلاً علوم طبیعی، فیزیک، شیمی، و نجوم این را بدیهی فرض می‌گیرند که دانستن قوانین غاییِ حوادث جهان، تا آن‌جا که علم می‌تواند آن‌ها را بفهمد، کاری است ارزشمند. اگر بناست کسی کسب و جست‌وجوی چنین دانشی را "حرفه"ی خود قرار دهد، لازم است.ارزش این علم صرفاً به‌خاطر این نباشد که چنین دانشی دربردارنده‌ی نتایج فنی است، بلکه باید فرض شود ارزش آن بالذات است. اما به‌هیچ‌وجه نمی‌توان چنین فرضی را اثبات کرد. اثبات این‌که وجود جهانی که علوم درصدد توصیف آن‌اند ارزشمند است، یا این‌که جهان "معنایی" دارد، یا این‌که زندگی در چنین جهانی بامعناست، باز هم ناممکن‌تر است. علم به دنبال پاسخ این قبیل پرسش‌ها نیست.

مثلاً پزشکی را درنظر بگیرید که تکنولوژی‌ای عملی است که به لحاظ علمی بسیار پیشرفت کرده است. "پیش‌فرض"های عام حرفه‌ی پزشکی به نحوی پیش پاافتاده با این عبارت بیان می‌شود که وظیفه‌ی علم پزشکی، تا آن‌جایی که از توان‌اش برمی‌آید، حفظ و صیانت زندگی به‌خاطر نفس حیات و

کاهش درد و رنج به‌خاطر نفس دردناک‌بودن آن است. اما این عبارت مسئله‌دار است. پزشک با ابزاری که در اختیار دارد جان مریضی رو به موت را حفظ می‌کند، علی‌رغم این‌که بیمار به ما التماس می‌کند او را از رنج زندگی خلاص کنیم و علی‌رغم این‌که بستگان بیمار، که جان او برایشان ارزشی ندارد و هزینه‌ی حفظ جان او برایشان روز به روز طاقت‌فرساتر می‌شود، به ما اجازه می‌دهند به درد و رنج او خاتمه دهیم. دیوانه‌ای بیچاره را تصور کنید که خویشان‌اش، چه آن را به زبان بیاورند و چه نیاورند، آرزوی مرگ او را دارند و باید هم چنین آرزویی درسر داشته باشند. با این حال پیش‌فرض‌های پزشکی و قوانین جزایی مانع از آن می‌شوند که پزشک دست از تلاش‌های درمانی‌اش بردارد. پزشکی این سؤال را که آیا زندگی ارزش زیستن دارد و اگر دارد چه هنگام مطرح نمی‌کند. علم طبیعی به ما پاسخ این سؤال را می‌دهد که اگر می‌خواهیم از لحاظ تکنیکی بر حیات سروری پیدا کنیم چه باید بکنیم. علم طبیعی این سؤال را نادیده می‌گیرد، یا برای مقاصد خودش آن را مفروض می‌گیرد، که آیا ما باید سودای سروری تکنیکی بر حیات را درسر بپرورانیم، یا این‌که آیا فی‌الواقع چنین سودایی را درسر بپرورانیم، وآیا چنین آرزویی در نهایت واجد معناست.

رشته‌ای مثل زیبایی‌شناسی را درنظر بگیرید. زیبایی‌شناسی این واقعیت را مفروض می‌گیرد که آثار هنری وجود دارند. زیبایی‌شناسی به دنبال آن است که در چه شرایطی این واقعیت وجود دارد، اما این سؤال را مطرح نمی‌کند که آیا عرصه‌ی هنر عرصه‌ی شکوه اهریمنی است، عرصه‌ای است متعلق به این دنیا، و درنتیجه در قلب و مغزش دشمن خداست، در اعماق روح اشرافی‌اش دشمن برادری انسان‌هاست. بنابراین، زیبایی‌شناسی نمی‌پرسد آیا باید آثار هنری باشد.

فلسفه‌ی حقوق را درنظر بگیرید. فلسفه‌ی حقوق مقرر می‌کند براساس قواعد فکر قضایی، که تا حدودی وابسته است به الزامات منطقی و تا حدودی به شاکله‌های موجود عرفی، چه چیزی معتبر است. هر زمان که بعضی قواعد حقوقی و بعضی روش‌های تفسیر لازم‌الاجرا شناخته شوند، فکر قضایی معتبر خواهد بود. فلسفه‌ی حقوق به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهد که آیا باید قانون وجود داشته باشد و آیا باید دقیقاً همین قواعد را وضع کرد. فلسفه‌ی حقوق صرفاً به ما می‌گوید: اگر کسی طالب این نتیجه است، براساس هنجارهای فکر قضایی ما، این قاعده‌ی حقوقی وسیله‌ی مناسبی است برای نیل به آن نتیجه.

علوم تاریخی و فرهنگی را درنظر بگیرید. این علوم به ما می‌آموزند چگونه پدیده‌ای سیاسی، هنری، ادبی، و اجتماعی را براساس منشأشان بفهمیم و تفسیر کنیم. اما این علوم به این پرسش ما پاسخی نمی‌دهند که آیا وجود این پدیده‌های فرهنگی ارزشمند و مغتنم بوده است؛ و به این پرسش دیگر هم پاسخی نمی‌دهند که آیا ارزش دارد برای دانستن آن‌ها تلاش کنیم. این علوم مفروض می‌گیرند که شرکت در اجتماع "مردمان متمدن" از این راه فایده‌ای دربردارد. اما این‌ها نمی‌توانند "به‌طور علمی" ثابت کنند که واقعاً هم چنین است؛ و این‌که این علوم چنین فایده‌ای را مفروض می‌گیرند به‌هیچ‌وجه به معنای بدیهی‌بودن آن نیست. درواقع این امر اصلاً بدیهی نیست.

در آخر اجازه بدهید رشته‌ای را که به من نزدیک است درنظر بگیریم: جامعه‌شناسی، تاریخ، اقتصاد،

علوم سیاسی، و آن انواع فلسفه‌ی فرهنگی که هدف‌شان تفسیر این علوم است. می‌گویند، و من هم قبول دارم، که جای سیاست [یعنی مسائل سیاستِ روز] در کلاس درس نیست. کشیدن پای سیاست به کلاس درس از جانب دانشجویان ممنوع است. مثلاً اگر دانشجویانِ صلح‌طلب در کلاس درس همکار سابقم در برلین، آقای دیتریش شفر، دور میز او را بگیرند و سروصدا راه بیندازند، من این کار را تقبیح می‌کنم، درست همان‌طور که وقتی گفته می‌شود دانشجویانِ جنگ‌طلب بر ضد استاد فورستر چنین قیل‌وقالی به‌راه انداخته‌اند، من باید آن را محکوم کنم، گو این‌که نظرات او و من هیچ وجه تشابهی ندارند اما سیاست از جانب اساتید هم در کلاس درس جایی ندارد، خصوصاً وقتی استادی از لحاظ علمی به سیاست می‌پردازد، دیگر اصلاً جای آن [یعنی جای مسائل سیاسی روز] آن‌جا نیست.

اتخاذ موضع عملی سیاسی یک چیز است و تحلیل ساختارهای سیاسی و مواضع احزاب چیزی دیگر. وقتی کسی در یک تجمع سیاسی درباره‌ی دموکراسی صحبت می‌کند مواضع خودش را پنهان نمی‌کند: درواقع فاش‌گویی و صراحت و موضع‌گرفتن دقیقاً همان کاری است که شخص باید بکند. کلماتی که شخص در این قبیل تجمع‌ها استفاده می‌کند وسیله‌ی تحلیل علمی نیستند بلکه وسیله‌ای هستند برای جلب آراء و پیروزشدن بر دیگران. این کلمات خیشی برای زیرورو‌کردن خاک تفکر نظری نیستند، بلکه شمشیری هستند بر ضد دشمن؛ این کلمات‌افزار جنگ‌اند. این‌گونه استفاده از کلمات به هنگام تدریس یا در کلاس درس هتک حرمت است. مثلاً اگر بحث بر سر ”دموکراسی“ است، فرد شکل‌های مختلف دموکراسی را بررسی می‌کند، چگونگی کارکرد آن‌ها را تحلیل می‌کند، و تعیین می‌کند تبعات هر شکل در مقایسه با شکل‌های دیگر برای شرایط زندگی چیست. سپس استاد شکل‌های نظم سیاسی مبتنی بر دموکراسی را با نظم‌های سیاسی غیردموکراتیک مقابل هم می‌گذارد و سعی می‌کند به موقعیتی دست یابد که دانشجو را به نقطه‌ای برساند که از آن‌جا قادر باشد، با توجه به آرمان‌های غایی‌اش، موضعی اختیار کند. اما معلم واقعی مراقب است تا مبادا از منسب معلمی موضع سیاسی خاصی را، چه به صراحت و چه به‌طور تلویحی، به دانشجو تحمیل کند. ”گذاشتن این‌که واقعیت‌ها خود سخن بگویند“ ظالمانه‌ترین راه تحمیل یک موضع سیاسی خاص به دانشجوست.

چرا باید از این کار اجتناب کنیم؟ ابتدا بگویم بعضی از همکاران بسیار گران‌قدرم معتقداند که چنین خودداری‌ای ممکن نیست و حتی اگر ممکن می‌بود باز هم خودداری از بیان نظر شخصی کاری خواهد بود بوالهوسانه. خلاصه این‌که نمی‌توان به شکلی علمی نشان داد که وظیفه‌ی یک معلم دانشگاه چیست. تنها می‌توان از معلم انتظار داشت صداقت و انسجام فکری داشته باشد و بفهمد بیان واقعیت‌ها، مثلاً تعیین روابط ریاضی یا منطقی یا ساختار درونی ارزش‌های فرهنگی، یک چیز است و پاسخ‌دادن به پرسش‌هایی که معطوف‌اند به ارزش فرهنگ و محتوای جزئی آن و این‌که شخص باید در اجتماع فرهنگی و انجمن‌های سیاسی چگونه عمل کند، چیز دیگری است. این‌ها مسائلی هستند به کلی ناهمگون. اگر معلم بپرسد چرا او نباید در کلاس درس به هردوی این نوع پرسش‌ها بپردازد پاسخ‌اش این است: چون جای پیامبر و خطیب سیاسی در پشت میز خطابه‌ی تدریس نیست...

تا این‌جا فقط دلایل عملی اجتناب از تحمیل نظر شخصی را برشمرده‌ام. اما این‌ها تنها دلایل این کار نیستند. امتناع دفاع "علمی" از مواضع عملی و مغرضانه ـ مگر آن‌که بحث بر سر وسایل رسیدن به هدفی مفروض و بی‌چون و چرا باشد ـ متکی به دلایلی است بسیار عمیق‌تر.

دفاع "علمی" علی‌الاصول بی‌معنی است چرا که حوزه‌های ارزشی مختلف جهان با یکدیگر تضاد دارند و این تضاد حل‌شدنی نیست. جیمز میل[۱]، که البته فلسفه‌اش را از سایر جوانب تأیید نمی‌کنم، کاملاً درست می‌گوید که: اگر کسی از تجربه‌ی محض آغاز کند، به چندخدایی می‌رسد. این گفته به شکلی سطحی بیان شده و معماوار به‌نظر می‌آید، اما حقیقتی در آن هست. دست‌کم این‌که ما امروز متوجه شده‌ایم که چیزی ممکن است مقدس باشد حتی اگر زیبا نباشد، یا در واقع به خاطر آن‌که زیبا نیست و تا آن حد که زیبا نیست مقدس باشد. این نکته در فصل پنجاه‌وسوم کتاب **اشعیا** و در مزمور بیست‌ویکم از کتاب **مزامیر** ثبت شده است. و بعد از نیچه ما متوجه شده‌ایم که چیزی ممکن است زیبا باشد، حتی اگر از جنبه‌ای خوب نباشد، یا در واقع درست از همان جنبه‌ای که خوب نیست زیبا باشد. این نکته‌ای است که پیش‌تر در **گل‌های شر** بیان شده بود، نامی که بودلر[۲] بر دفتر شعرش گذاشت. این دیگر امری پیش‌پا افتاده شده است که مشاهده کنیم چیزی ممکن است حقیقی باشد اما زیبا، مقدس یا خوب نباشد. درواقع ممکن است دقیقاً از همان جنبه‌ها حقیقی باشد. اما این‌ها فقط ابتدایی‌ترین موارد نبردِ خدایانِ نظم‌ها و ارزش‌های مختلف هستند. نمی‌دانم چطور ممکن است کسی بخواهد درباره‌ی ارزش فرهنگ فرانسه و آلمان به شکلی "علمی" تصمیم بگیرد؛ چون در این‌جا هم خدایان مختلف با هم در نبرد هستند، چه امروز و چه تا دنیا دنیاست.

ما هم مثل مردمانِ باستانی که دنیاشان هنوز از وجود خدایان و شیاطین‌اش سترده و افسون‌زدایی نشده بود زندگی می‌کنیم، فقط معنای زندگی ما با آن‌ها متفاوت است. همان‌طور که یونانیان زمانی برای آفرودیت قربانی می‌کردند و زمانی برای آپولون، و مهم‌تر از آن، همان‌طور که همه برای خدایان شهرشان قربانی می‌کردند، ما هم امروزه همین کار را می‌کنیم، فقط رفتار و سکنات انسان از سیالیّت رازآمیز اما ذاتاً حقیقی‌اش سترده و افسون‌زدایی شده است. سرنوشت بر این خدایان و نبرد آنان حاکم است و نه "علم". تنها کاری که از دست فرد برمی‌آید این است که بفهمد الوهیت برای این نظم خاص چیست و چه معنایی دارد و در نظم دیگر چه معنایی، یا درست‌تر بگوییم، تنها می‌تواند بفهمد که الوهیت در این یا آن نظم خاص چیست و چه جایگاهی دارد. اما با حصول این فهم به نهایت حدی رسیده‌ایم که یک استاد می‌تواند این موضوع را در کلاس درس به بحث بگذارد. البته مسئله‌ی بزرگ و حیاتی‌ای که در این موضوع نهفته است همچنان ناگشوده می‌ماند و به هیچ سرانجامی نمی‌رسد. اظهارنظر کامل درباره‌ی این موضوع را نیروهایی به‌غیر از مصادر دانشگاهی خواهند کرد.

---

۱. جیمز میل (۱۷۷۳ـ۱۸۳۶)، فیلسوف فایده‌گرای اسکاتلندی، پدر جان استیوارت میل.

۲. *Fleurs du mal*، نوشته‌ی شارل بودلر (۱۸۲۱ـ۱۸۶۷)، رجوع کنید به توضیحات گردآورنده در بخش بودلر در همین کتاب (فصل ۹).

چه کسی سعی خواهد کرد تا اخلاقیات نهفته در ”موعظه بر فراز کوه“ را به‌صورت ”علمی“ ابطال کند؟ مثلاً این جمله را که ”در برابر شریر مقاومت نکن“، یا تصویر پیش‌آوردن گونه‌ی دیگر را [برای سیلی‌خوردن]؟[1] با این حال روشن است که از نگاهی دنیوی این اخلاق، اخلاق رفتاری عاری از عزت است؛ شخص باید میان عزت دینی که این اخلاقیات به شخص اعطا می‌کند و عزت رفتار مردانه که مستلزم کاری کاملاً متفاوت است یکی را انتخاب کند؛ ”در برابر شریر مقاومت کن ـ وگرنه تو هم در شرّی به‌غایت نیرومند مسئول خواهی بود.“ براساس دیدگاه غایی ما، یکی شیطان است و دیگری خدا. و شخص باید تصمیم بگیرد برای او کدام‌یک خداست و کدام‌یک شیطان. و این ماجرا در تمام نظم‌ها و مراتب زندگی به همین شکل است.

عقل‌گراییِ شکوه‌مند شیوه‌ی زندگی اخلاقی و قاعده‌مندی که از دل الهامات دینی بیرون می‌آید چند‌ـخدایی را از تخت به زیر کشیده و ”چیزی که لازم است“[2] را به جای آن بر تخت نشانده است. مسیحیت در مواجهه با واقعیت‌های زندگی درونی و بیرونی ناچار شده است تا به مصالحه‌هایی تن دهد و به قضاوت‌های نسبی‌ای گردن نهد که همه‌ی ما مواردشان را در تاریخ مسیحیت می‌شناسیم. امروز برنامه‌های عادی زندگی روزمره دین را به هم‌آوردی می‌خواند. بسیاری از خدایان کهن از گورهایشان برمی‌خیزند؛ آن‌ها افسون‌زدایی شده‌اند و به همین دلیل شکل نیروهای غیرشخصی را به خود می‌گیرند. آن‌ها تلاش می‌کنند بر زندگی ما تسلط یابند و نبرد جاودان‌شان با یکدیگر را از سر می‌گیرند. کار دشواری برای انسان مدرن، و خصوصاً نسل‌های جوان‌تر، برآمدن از عهده‌ی استلزامات زندگی هر روزه است. طلب همه‌جاگیر ”تجربه“ از همین ضعف مایه می‌گیرد؛ می‌گویم ضعف چون ناتوانی از پذیرفتن و کنارآمدن با جدیت عبوس دوران مقدر ما نشانه‌ی ضعف است... .

تقدیر دوران ما با عقلانی‌شدن و خردورزی و مهم‌تر از همه ”افسون‌زدایی از جهان“ رقم خورده است. دقیقاً والاترین و غایی‌ترین ارزش‌ها از صحنه‌ی زندگی عمومی پس نشسته و یا در عرصه‌ی متعالی زندگی عرفانی و یا در اخوت روابط مستقیم و شخصی انسانی منزل گزیده‌اند. اتفاقی نیست که عظیم‌ترین هنرهای ما هنر شخصی و صمیمی است و نه هنر عظیم و شکوه‌مند. این هم تصادفی نیست که امروزه تنها در کوچک‌ترین و صمیمی‌ترین حلقه‌ها، در موقعیت‌های انسانی شخصی، در pianissimo[3]، است که چیزی می‌تپد که متناظر است با pneuma[4]ی نبوی، روحی که در زمان‌های قبل همچون شوریده‌ی عالم‌سوزی اجتماعات بزرگ را درمی‌نوردید و آن‌ها را به هم پیوند می‌زد. اگر سعی کنیم سبکی عظیم را ”ابداع“ کنیم و آن را به هنر تحمیل کنیم، هیولاهای رقت‌انگیزی تولید خواهد شد نظیر آثار و بناهای بسیاری که در بیست‌سال گذشته ساخته شده‌اند. اگر کسی بدون حضور نبوتی جدید و حقیقی، به مدد

---

۱. اشاره دارد به آیه‌ی ۳۹ از باب پنجم **انجیل متی** که می‌گوید: «لیکن من به شما می‌گویم با شریر مقاومت مکنید بلکه هر که به رخسارهٔ راست تو طپانچه زند دیگری را نیز به سوی او برگردان.»ـ م. ف.

۲. اشاره دارد به **انجیل لوقا**، کتاب ۱۰، آیه‌ی ۴۲ که می‌گوید: «لیکن یک چیز لازم است».ـ م. ف.

۳. بسیار آرام و آهسته.

۴. روح، نفخه، دَم.

عقل بکوشد دینی جدید بنیاد کند، باز، به معنایی درونی، چیزی مشابه زاده خواهد شد، فقط با اثراتی وخیم‌تر. و نهایتاً، نبوت دانشگاهی تنها منجر به ایجاد فرقه‌های متعصب خواهد شد و هیچ‌گاه به خلق جماعتی واقعی نخواهد انجامید.

باید به‌کسی که از تحمل مردانه‌ی بار سرنوشت زمانه ناتوان است گفت: او می‌تواند لطف کرده و صاف و ساده و بدون قیل و قال و جلب توجهی که ویژه‌ی عاصیان و انتقام‌گیرندگان است بازگردد. آغوش گرم و پرمحبت کلیسای کهن به روی او گشوده است. دست‌کم آن‌جا به او سخت نخواهند گرفت. او باید به هر شکلی شده "قربانی فکری‌اش" را تقدیم کند ـ از این کار گریزی نیست. اگر او از عهده‌ی این کار برآید نباید او را سرزنش کنیم. چراکه این‌گونه ذبح فکری به خاطر رسیدن به ایمان دینی بی‌قید و شرط از نظر اخلاقی چیزی است کاملاً متفاوت با شانه خالی‌کردن از وظیفه‌ی ساده‌ی حفظ انسجام فکری. این‌گونه شانه خالی کردن زمانی پیش می‌آید که شخص شجاعت لازم را برای روشن‌کردن موضع غایی‌اش ندارد و این وظیفه را با قضاوت‌های نسبی سست بر خود آسان می‌کند. از نظر من، مقام این نوع بازگشت دینی از نبوت آکادمیک رفیع‌تر است، چراکه نبوت آکادمیک این نکته را به‌خوبی درنمی‌یابد که در کلاس درس دانشگاه هیچ فضیلتی جای ندارد جز انسجام فکری صاف و ساده. اما انسجام ما را وادار می‌کند بگوییم وضعیت برای آن عده‌ی کثیری که امروز چشم‌انتظار پیامبران و منجیان نو هستند همان است که طنین آن در سرود زیبای دیده‌بان اَدُومی زمان تبعید به‌گوش می‌رسد و در کلمات اشعیاء نبی آمده است[۱]:

کسی از سعیر به من ندا می‌کند که‌ای دیده‌بان از شب چه خبر * ای دیده‌بان از شب چه خبر * دیده‌بان می‌گوید که صبح می‌آید و شام نیز * اگر پرسیدن می‌خواهید، بپرسید و بازگشت نموده بیایید *

مردمانی که این گفته خطاب به آنان بود بیش از دوهزارسال جست‌وجو کرده‌اند و چشم‌به‌راه بوده‌اند، و وقتی سرنوشتِ این انتظار را می‌فهمیم لرزه بر اندام‌مان می‌افتد. از این نکته این درس آموخته می‌شود که از طلبیدن و انتظارِ صرف، چیزی عاید نخواهد شد، و ما باید به شکل دیگری عمل کنیم. ما باید دست به‌کار شویم و "مقتضیات زمانه" را، هم در روابط انسانی و هم در مشاغل‌مان، دریابیم. اما این کاری است بسیار روشن و ساده، مشروط به آن‌که هرکسی شیطانی را که رشته‌های زندگی‌اش را در دست دارد پیدا کند و به او گردن نهد.

۱. [کتاب **اشعیاء نبی**، باب بیست و یکم، آیه‌های ۱۱ و ۱۲] اهل اَدُوم نوادگان عیسو، برادر یعقوب بودند که در سرزمین اَدُوم زندگی می‌کردند. در این آیه‌ها "سعیر" نام دیگری است برای ادوم و مردمان‌اش.

فصل دوازدهم

درسِ زبان‌شناسی عمومی*

فردینان دو سوسور — **ترجمه‌ی مهتاب بلوکی**

فردینان دو سوسور (۱۸۵۷ـ۱۹۱۳)، زبان‌شناسِ اهل ژنو رویکردی جدید در مطالعه‌ی زبان و به‌طور ضمنی در همه‌ی پدیده‌های فرهنگی عرضه کرد که نه‌فقط زبان‌شناسی را دستخوش انقلاب کرد بلکه تأثیری عظیم بر ساختارگرایی و پساساختارگراییِ متعاقبِ آن برجا گذاشت. تأثیر او ناشی از یک اثر چاپ‌شده نیست بلکه مربوط است به درس زبان‌شناسی عمومی (۱۱ـ۱۹۰۶) که بازنویسی و ویرایش سخنرانی‌های او از روی یادداشت‌های دانشجویان‌اش بود. در این میان کوشش او برای تحلیل زبان[1] (و نه گفتار[2]) به‌عنوان نظامی که در آن هر عنصر به روابط‌اش با عناصر دیگر وابسته است از اهمیت ویژه برخوردار است. برای سوسور معنای واژه نه به واسطه‌ی رابطه‌ی طبیعی یا پیش‌ـقراردادی واژه با شیء بلکه به‌واسطه‌ی رابطه‌ی واژه با واژه‌های دیگر تعیین می‌شود. معنا مبتنی است بر تفاوت‌های موجود میان واژه‌ها در یک نظام زبان‌شناختی. این مطلب در جمله‌ی مشهور او خلاصه شده است که: "در زبان فقط تفاوت‌ها وجود دارند."

نشانه، مدلول، دال

بعضی اشخاص زبان را، هنگامی که به عناصرش تقلیل یابد، صرفاً به‌مثابه فرآیند نام‌گذاری می‌نگرند؛ یعنی فهرستی از واژگان که هریک مربوط به چیزی باشد که نام‌گذاری می‌شود. (برای مثال به شکل شماره‌ی ۱ نگاه کنید).

این نگرش را از چند جهت می‌توان نقّادی کرد، زیرا فرض را بر این می‌گذارد که اندیشه‌های

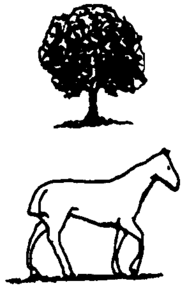
---

* ترجمه‌ی فارسی برپایه‌ی منابع زیر انجام شده است:

1. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique général,* Payothèque, Paris, 1976, Première partie, chapitre premier, pp 97–103 et deuxième partie, chapitre IV, pp 166–169.
2. Ferdinand de Sussure, *Course in General Linguistics,* trans. Wade Baskin (New York; McGraw-Hill, 1966) Part One, Chapter 1, pp 65–70, and Part two, chapter 4, section 4, pp. 120–2.

1. language (*langue* در فرانسه)

2. speech (*parole* در فرانسه)



شکل ۱

پیش‌ساخته قبل از کلمات وجود دارند؛ علاوه برآن، تصریح نمی‌کند که آیا طبیعت یک واژه، آوایی است یا روان‌شناختی (به‌عنوان نمونه واژه‌ی arbor را از هر دو نظر می‌توان سنجید)؛ و بالاخره این فرض را جایز می‌سازد که ایجاد ارتباط میان یک نام و یک چیز عمل بسیار ساده‌ای است. فرضی که قطعاً نادرست است. امّا این بینشِ کمابیش ساده‌انگار می‌تواند با نشان‌دادن این‌که واحد زبانی موجودیتی دوگانه است، یعنی از به‌هم‌پیوستن دو جزء تشکیل شده است، ما را به واقعیت نزدیک‌تر سازد.

هنگامی که مدارِ گفتار را درنظر می‌گیریم، مشاهده می‌کنیم که دو جزءِ تشکیل‌دهنده‌ی نشانه‌ی زبانی از نوع روان‌شناختی بوده و توسط یک پیوند تداعی در مغز متّحد می‌شوند. بر این نکته باید تأکید شود.

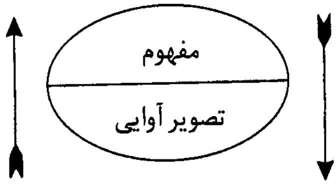
نشانه‌ی زبانی نه یک چیز را با یک واژه بلکه یک مفهوم را با تصویری آوایی [1] پیوند می‌دهد. منظور از "آوا"، صدای مادّی، یعنی ارتعاش صرفاً فیزیکی نیست، بلکه مقصود انطباع روان‌شناختی صدا، یعنی تأثیری است که این انطباع فیزیکی بر حواس ما می‌گذارد. تصویر آوایی حسّی است و اگر آن را مادّی می‌نامم فقط به همین معناست و برای در تقابل قراردادن‌اش با عنصر دیگر تداعی، یعنی مفهوم، که عموماً مجردتر است.

اگر گفتار خود را بررسی کنیم خصوصیتِ روان‌شناختی تصویرهای آواییِ‌مان ظاهر می‌شود. می‌توانیم بدون حرکت‌دادن لب‌ها یا زبان، با خود گفت‌وگو کنیم یا گزیده‌ای از اشعار را از حفظ بخوانیم. چون واژه‌های زبانِ خود را تصویرهای آوایی درنظر می‌گیریم، بنابراین، نباید از واج‌هایی [2] که واژه‌ها را می‌سازند سخن بگوییم. کلمه‌ی واج که به فعالیت آوایی اشاره دارد، فقط به واژه‌های ادا شده، یعنی به تصویرِ درونی‌ای که در کلام تحقّق یافته باشد، اطلاق می‌شود. برای اجتناب از سوءتفاهم می‌توانیم از "صداها" و "هجاهای" یک کلمه سخن بگوییم به‌شرط آن‌که به‌یاد داشته باشیم که این نام‌ها مربوط به تصویرهای آوایی است.

---

1. sound-image
2. phonemes

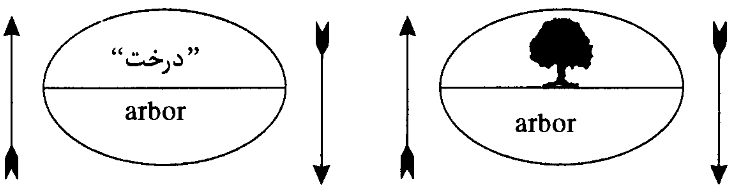
بنابراین، نشانه‌ی زبانی موجودیتِ روان‌شناختیِ دوسویه‌ای است که می‌توان آن را با شکل زیر نمایش داد.



شکل ۲

دو عنصر فوق پیوندی تنگاتنگ دارند و هریک دیگری را یادآوری می‌کند. چه بخواهیم معنی کلمه‌ی لاتینی arbor را بیابیم و چه کلمه‌ای را که زبان لاتینی برای مفهوم ”درخت“ به‌کار می‌برد، روشن است که فقط تداعی‌هایی[1] که آن زبان مجاز شمرده است در نظر ما مطابق با واقعیت جلوه می‌کنند و هر ارتباط متصور دیگر را نادیده می‌گیریم.

تعریف ما از نشانه‌ی زبانی مسئله‌ی اصطلاح‌شناختی[2] مهمی را مطرح می‌کند. من ترکیب یک مفهوم با یک تصویر آوایی را نشانه می‌نامم، امّا کلمه‌ی نشانه در کاربرد رایج‌اش عموماً دالّ بر یک تصویر آوایی یا یک واژه مثلاً (درخت و غیره) است. اغلب فراموش می‌کنیم که arbor فقط به این دلیل نشانه نامیده می‌شود که حامل مفهوم درخت است و درنتیجه معنای جزء حسّی متضمن معنای کلّ است. (شکل ۳)



شکل ۳

اگر برای سه مفهوم فوق سه اسم (جداگانه) تعیین کنیم که هریک اشاره‌کننده به دیگران و درعین‌حال در تقابل با آن‌ها باشد، ابهام موجود برطرف خواهد شد. پیشنهاد می‌کنم واژه‌ی نشانه[3] را برای دلالت بر کلِّ مفهوم به‌کار بریم و واژه‌های مدلول[4] و دالّ[5] را به ترتیب جانشین واژه‌های مفهوم[6] و تصویر آوایی سازیم. مزیت دو واژه‌ی دالّ و مدلول در این است که بر وجه تمایزشان از یکدیگر و از کلّی که اجزاءِ آن هستند

---

1. associations
2. terminology
3. sign
4. signified
5. signifier
6. concept

دلالت می‌کند. رضایتم از واژه‌ی نشانه صرفاً به این دلیل است که کلمه‌ی دیگری نمی‌شناسم که زبان رایج برای جایگزینی آن در اختیار ما بگذارد.

نشانه‌ی زبانی به گونه‌ای که تعریف شد دو خصیصه‌ی بنیانی دارد و من با بیان آن‌ها اصول بنیانی هر مطالعه‌ای از این نوع را نیز وضع می‌کنم.

اصل ۱: طبیعتِ اختیاری نشانه

پیوند بین دالّ و مدلول [یا صورت و معنی] اختیاری است. و چون منظور من از نشانه، کلّی است که از به‌هم‌پیوستن دال و مدلول حاصل می‌شود، می‌توانم به‌سادگی بگویم: **نشانه‌ی زبانی اختیاری است.**

معنای ”خواهر“ به‌وسیله‌ی هیچ پیوند درونی با توالیِ اصواتِ s-ö-r که به‌عنوان دال آن در زبان فرانسه استفاده می‌شود مرتبط نمی‌شود. تفاوت میان زبان‌ها و وجود زبان‌های مختلف این نکته را که مفهوم خواهر را می‌توان با هر توالیِ صوتیِ دیگری نیز نشان داد به اثبات می‌رساند: مدلول ”گاوِ نر“ [Ox] در این طرف مرز دارای دالّ b-ö-f است و در آن‌سوی مرز دارای دال O-k-s(Ochs).

هیچ‌کس بر سر اصل اختیاری‌بودن طبیعت نشانه بحث ندارد، امّا اغلب کشفِ یک حقیقت آسان‌تر از قراردادن آن در جای صحیح آن است. اصل ۱ بر همه‌ی زبان‌شناسیِ زبان حاکم است و پی‌آمدهای بی‌شماری دارد. البته همه‌ی این پی‌آمدها در نظر اول به یک اندازه واضح نیستند؛ فقط بعد از پیچ و خم‌های بسیار آن‌ها را کشف می‌کنیم و به اهمیت بنیانی این اصل پی می‌بریم.

نکته‌ای را نیز به‌طور گذرا ذکر کنم: هنگامی که نشانه‌شناسی به علمی سازمان‌یافته تبدیل شود، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این علم شیوه‌های بیانی‌ای را که تماماً بر نشانه‌های طبیعی استوارند ــ نظیر پانتومیم ــ دربرمی‌گیرد یا نه. حتّی اگر فرض کنیم که این علم نوین آن‌ها را هم بپذیرد، توجه اصلی آن باز هم به همه‌ی آن دسته نظام‌هایی است که بر اختیاری‌بودن نشانه استواراند. درواقع، هر وسیله‌ی بیان که در جامعه به‌کار می‌رود اصولاً بر رفتار جمعی، و یا به بیان دیگر، بر قرارداد استوار است. به‌عنوان نمونه، آداب نزاکت، اگرچه اغلب با نوعی بیان طبیعی آمیخته است (مانند آن چینی که برای خوش‌آمدگویی به امپراتورش نُه‌بار تاکمر خم می‌شود) مع‌الوصف توسط قواعد وضع شده‌اند؛ همین قانون است که شخص را وامی‌دارد آن نشانه‌ها را به‌کار بَرَد و نه ارزش ذاتی آن حرکات. نشانه‌هایی که کاملاً اختیاری هستند بهتر از بقیه به آرمانِ فرآیند نشانه‌شناختی تحقّق می‌بخشند؛ به همین دلیل زبان، که در میان نظام‌های بیان از همه پیچیده‌تر و کلی‌تر است، از همه شاخص‌تر نیز هست؛ از این حیث زبان‌شناسی می‌تواند الگوی اصلیِ همه‌ی شاخه‌های نشانه‌شناسی قرار گیرد، اگرچه زبان فقط یک نظام نشانه‌شناختی خاص است.

واژه‌ی نماد[1] برای مشخص‌کردن نشانه‌ی زبانی، یا به‌عبارت دقیق‌تر، آنچه در این‌جا دالّ نامیده‌ایم به‌کار رفته است. اما اصل ۱ به‌طور اخص خلاف کاربرد این اصطلاح است. یکی از مشخصه‌های نماد این است که

1. symbol

هیچ‌گاه کاملاً اختیاری نیست؛ نماد تُهی نیست، زیرا در آن نطفه‌ی پیوندی طبیعی بین دال و مدلول وجود دارد. به‌جای نمادِ عدالت، یعنی ترازو، نمی‌توان هر نماد دیگری، مثلاً یک درشکه، گذاشت.

واژه‌ی **اختیاری** نیز جای تفسیر دارد. از این واژه نباید چنین استنباط کرد که انتخاب دال تماماً برعهده‌ی گوینده است (در سطور بعدی خواهیم دید که شخص به‌هیچ‌وجه قدرت تغییر نشانه را هنگامی که در جامعه‌ی زبانی تثبیت شده باشد ندارد)؛ منظور من از اختیاری، بدون انگیزه‌بودنِ نشانه است؛ به این معنا که درواقع هیچ ارتباط طبیعی با مدلول ندارد. در خاتمه، دو ایراد را که ممکن است به اصل ۱ وارد باشد درنظر بگیریم:

۱) از **نام‌آواها**[1] می‌توان برای اثبات این‌که انتخابِ دالّ همیشه اختیاری نیست استفاده کرد. اما شکل‌بندی‌های نام‌آوایی[2] هرگز عناصر زنده‌ی یک نظام زبانی نیستند. علاوه براین، تعدادشان معمولاً از آنچه گمان می‌رود کم‌تر است. واژه‌هایی نظیر واژه‌ی فرانسویِ fouet [به‌معنای **شلاق**] یا glas [به‌معنای **ناقوس عزا**] ممکن است بعضی گوش‌ها را با تلقین صوتی بنوازند اما برای درک این امر که این واژه‌ها همیشه این خصوصیت را نداشته‌اند، کافی است فقط اَشکال لاتینی آن‌ها را بررسی کنیم (fouet از *fāgus* [به‌معنای درختِ زبان] و glas از *classium* [به‌معنای آوای شیپور] مشتق شده است). کیفیت آوای فعلی آن‌ها، یا بهتر بگوییم کیفیتی که به آن‌ها نسبت داده می‌شود، نتیجه‌ی اتفاقیِ تغییر و تحول آوایی است.

در مورد نام‌آواهایِ حقیقی (نظیر قُلپ‌قُلپ، تیک‌تاک) نه‌تنها از جهت تعداد معدوداند، بلکه انتخاب آن‌ها تا حدودی اختیاری بوده است، زیرا تقلیدهای نسبی و کمابیش قراردادی از برخی صداها هستند. (به‌عنوان نمونه واژه‌ی انگلیسی bow-wow یا واژه‌ی فرانسه ouaoua). به‌علاوه هرگاه این واژه‌ها وارد زبان شوند تا حدودی مشمول همان تحول آوایی، سازه‌ای، و غیره می‌شوند که واژه‌های دیگر نیز در معرض آن قرار دارند (به‌عنوان مثال واژه‌ی pigeon که درنهایت مشتق است از واژه‌ی pīpiō در لاتینی عامیانه که به‌نوبه‌ی خود از یک شکل‌بندی نام‌آوایی مشتق شده است): این مثال دلیل واضحی بر این است که نام‌آواهای حقیقی برای به‌دست‌آوردن خصوصیت عامِ نشانه‌ی زبانی که فاقد انگیزه است جنبه‌ای از خصوصیت اولیه‌ی خود را از دست می‌دهند.

۲) به **حروف ندا**[3]، که بسیار به نام‌آواها مربوط‌اند، هم می‌توان به همین صورت پرداخت، اما این به‌معنای ردّ نظریه‌ی ما نیست. شاید وسوسه شویم که در آن‌ها بیان‌های خودجوش واقعیت را که گویی توسط قوای طبیعت دیکته شده است مشاهده کنیم. اما در اغلب حروف ندا می‌توانیم نشان دهیم که هیچ پیوند ثابتی میان دال و مدلول‌شان وجود ندارد. کافی است دو زبان را از این جهت مقایسه کنیم تا دریابیم

---

۱. onomatopoeia، نام‌آواها واژه‌هایی هستند که هنگام اداشدن صدای موردنظر را ایجاد می‌کنند (مانند «وِز وِز» برای نامبردنِ صدای زنبور یا مگس.)

2. onomatopoeic formations

3. interjections

این‌گونه بیان‌ها تا چه‌حد از زبانی به زبان دیگر متفاوت‌اند. (به‌عنوان مثال معادلِ حرف ندای !aïe فرانسه، در انگلیسی !ouch است). به‌علاوه، می‌دانیم که بسیاری حروف ندا قبلاً واژه‌هایی با معانی مشخص بوده‌اند (به‌عنوان مثال در فرانسه diable [به‌معنای شیطان] معادلِ dam [به‌معنای لعنتی] در انگلیسی و غیره).

شکل‌بندی‌های نام‌آوایی و حروف ندا از اهمیتی ثانوی برخوردارند و منشأ نمادین آن‌ها تا حدودی جای بحث دارد.

اصل ۲: طبیعت خطیِ دالّ

دال که سمعی است فقط در زمان گسترده می‌شود و خصوصیات زیر را از زمان می‌گیرد:

الف) دال نشان‌دهنده‌ی فاصله‌ای معیّن است، و ب) این فاصله‌ی معین را در یک بُعد واحد که یک خط است می‌توان اندازه‌گیری کرد.

علی‌رغم این‌که اصل ۲ واضح است، زبان‌شناسان ظاهراً همواره نسبت به بیان آن بی‌اعتنا بوده‌اند، بی‌شک به این دلیل که آن را بسیار ساده یافته‌اند؛ اما اصل فوق اساسی است و پیامدهای آن از شمارش خارج‌اند. اهمیت آن به اندازه‌ی اصل اوّل است و تمام سازوکار زبان به آن بستگی دارد. برخلاف دال‌های بصری (مثلاً علامت‌های دریایی) که می‌توانند گروه‌بندی‌های هم‌زمان را در ابعاد مختلف ارائه کنند، دال‌های سمعی صرفاً بر بُعد زمان حاکم‌اند. عناصر آن به توالی ارائه می‌شوند و زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند. این خصیصه هنگامی که دال‌های سمعی نوشته می‌شوند آناً واضح می‌گردد و خطِ فضایی علامت‌های نگارشی جانشین توالی زمانی می‌شود.

گاهی طبیعت خطی دالّ واضح نیست. مثلاً وقتی که بر هجایی تکیه می‌کنم، به‌نظر می‌رسد که بیش از یک عنصرِ معنادار را در یک نقطه متمرکز کرده‌ام. اما این توهمی بیش نیست: هجا و تکیه‌ی[1] آن فقط یک عمل آوایی[2] را تشکیل می‌دهند. در درون خود این عمل دوگانگی نیست بلکه فقط تقابل‌های[3] مختلفی با قبل و بعد آن وجود دارد.

نشانه در تمامیت آن

آنچه را که تا این‌جا گفته شد می‌توان در این نکته خلاصه کرد که در زبان تنها تفاوت[4] وجود دارد. از آن مهم‌تر این‌که تفاوت معمولاً متضمن عبارت‌های مثبت[5] است که تفاوت بین آن‌ها برقرار شده است؛ اما در زبان فقط تفاوت‌هایی بدون عبارات مثبت وجود دارد. در زبان، چه دال را درنظر بگیریم و چه مدلول را، معانی یا اصواتی یافت نمی‌شوند که قبل از نظام زبانی وجود داشته باشند، بلکه فقط تفاوت‌های مفهومی

---

1. accent
2. phonational act
3. opposition
4. difference
5. positive

یا آوایی می‌یابیم که زاییده‌ی نظام زبانی هستند. معنی یا جوهره آوایی‌ای که نشانه در خود دارد کم‌اهمیت‌تر از نشانه‌های دیگری است که آن را احاطه کرده‌اند. گواه این مدعا آن است که می‌توان ارزش یک اصطلاح را بدون تغییر معنا یا آوای آن و فقط با تعویض اصطلاحات مجاورش تغییر داد.

اما این گفته که در زبان همه‌چیز منفی[1] است درصورتی درست است که دالّ و مدلول را جداگانه درنظر بگیریم؛ هنگامی که نشانه را دو تمامیت آن درنظر می‌گیریم با چیزی سروکار داریم که در نوع خود مثبت است. نظام زبانی عبارت است از تعدادی تفاوت‌های صوتی که با تعدادی تفاوت‌های معنایی تلفیق شده‌اند؛ اما جفت‌کردنِ تعدادی نشانه‌های صوتی با همان تعداد بُرش از توده‌ی افکار نظامی از ارزش‌ها را به‌وجود می‌آورد؛ و این نظام به‌مثابه پیوندی مؤثر بین عناصرِ آوایی و روان‌شناختی در درون هر نشانه وجود دارد. علی‌رغم این‌که دال و مدلول هردو وقتی جداگانه بررسی شوند کاملاً متفاوت و منفی هستند؛ ترکیب آن‌ها واقعیتی[2] مثبت است؛ حتی تنها نوع واقعیتی است که زبان داراست چراکه حفظ توازی[3] بین دو گروه تفاوت نقش متمایز نظام زبانی است.

برخی واقعیت‌های درزمانی[4] از همین حیث مثال‌های بارزی به‌شمار می‌روند. مثال‌های بی‌شماری را درنظر بگیرید که تغییرِ دال موجب تغییر در مفهوم می‌شود و در همین موارد واضح است که مجموعِ معانیِ متمایزشده در اصل با مجموع نشانه‌های متمایزکننده مطابقت دارد. هنگامی که دو واژه بر اثر تغییر آوایی با یکدیگر اشتباه می‌شوند (مانند décrépit در فرانسه از dēcrepitus لاتین و décrépi از واژه‌ی لاتین crispus) معانی‌ای نیز که بیان می‌کنند اگر وجه مشترکی داشته باشند به خلط‌شدن می‌گروند. گاهی نیز یک واژه دارای اَشکال مختلف است (مانند chaise به‌معنای صندلی و chaire به‌معنای منبر)[5]. هر تفاوت نوظهور بی‌شک به سمت اهمیت‌یافتن سوق می‌یابد اما همیشه موفق نخواهد شد یا دست‌کم بار اول توفیقی به‌دست نخواهد آورد. درعوض، هر تفاوتِ مفهومی که توسط ذهن درک شود، می‌کوشد از طریق یک دالّ متمایز بیان شود و دو معنی که دیگر در ذهن از یکدیگر متمایز نباشند مایل به تلفیق در یک دال خواهند بود.

هنگامی که نشانه‌ها یعنی عبارات مثبت را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم دیگر نمی‌توانیم از تفاوت سخن بگوییم؛ این اصطلاح به این دلیل که صرفاً برای مقایسه‌ی دو تصویر آوایی مانند پدر و مادر یا دو معنی مانند معنیِ "پدر" و معنیِ "مادر" به‌کار می‌رود مناسب نخواهد بود؛ دو نشانه که هرکدام دارای یک دال و یک مدلول باشند متفاوت نیستند بلکه فقط متمایزاند. میان آن‌ها صرفاً تقابل وجود دارد. تمامی سازوکار زبان که بعداً با آن سروکار خواهیم داشت بر تقابل‌هایی از این‌گونه و تفاوت‌های آوایی و معنایی که درپی دارند بنا شده است.

آنچه در مورد ارزش (زبانی) صدق می‌کند در مورد واحد زبانی نیز صادق است. واحد زبانی قطعه‌ای از

---

1. negative
2. fact
3. parallelism
4. diachronic facts
۵. معادل chaise در انگلیسی chair است و معادل chaire در انگلیسی desk در متن ترجمه شده است.

زنجیره‌ی گفتار است که با مفهومی مطابقت دارد و هردو برحسب طبیعت صرفاً متفاوت‌اند.

اصل تفاوت [یا افتراق] را هنگامی که به واحد (زبانی) تعلق گیرد، می‌توان به این ترتیب صورت‌بندی کرد: مشخصاتِ واحد با خودِ واحد مخلوط می‌شوند. در زبان نیز مانند هر نظام نشانه‌شناختی دیگر، هرآنچه یک نشانه را از بقیه متمایز می‌کند آن نشانه را تشکیل می‌دهد. تفاوت همان‌گونه که ارزش و واحد را می‌سازد مشخصه را نیز تشکیل می‌دهد.

نتیجه‌ی نسبتاً متناقض‌نمای (پارادوکسیکال) دیگر همین اصل نکته‌ی زیر است: در آخرین تحلیل آنچه عموماً تحت عنوان "واقعیت دستوری" به آن اشاره می‌شود با تعریفِ واحد مطابقت دارد زیرا همواره بیان‌گر تقابل واژه است؛ تنها تفاوتِ آن با واحد در این است که این تقابل مشخصاً معنادار است (مانند جمع‌هایی در آلمانی از نوع Nacht: Nächte). هر واژه‌ی حاضر در واقعیت دستوری (واژه‌ی مفرد Nacht بدون دو نقطه روی حرف (umlaut) و e پایانی در تقابل است با واژه‌ی جمع Nächte با دو نقطه و e پایانی) از واکنش متقابل تعدادی تقابل در درون نظام تشکیل شده است. هنگامی که واژه‌های Nacht و Nächte را جدا سازیم هیچ‌کدام به‌تنهایی چیزی نیستند، بنابراین همه‌چیز در تقابل خلاصه می‌شود. به عبارت دیگر، رابطه‌ی Nacht:Nächte را می‌توان با عبارت جبری a/b بیان کرد که در آن a و b عباراتی ساده نیستند بلکه نتیجه‌ی مجموعه‌ای از روابط‌اند. به یک تعبیر، زبان نوعی جبر است که فقط از عبارات پیچیده تشکیل شده است. بعضی تقابل‌های آن معنادارتر از تقابل‌های دیگر هستند اما واحد زبانی و واقعیت دستوری تنها اسامی متفاوتی برای مشخص‌کردن جنبه‌های گوناگون یک واقعیت عام، یعنی کارکرد تقابل‌های زبانی، هستند. این حکم به‌قدری صحیح است که به‌خوبی می‌توانیم برای بررسی مسئله‌ی واحدهای زبانی از تحلیل واقعیت‌های دستوری شروع کنیم. اگر تقابلی چون Nacht:Nächte را درنظر بگیریم، می‌توانیم این سؤال را طرح کنیم که واحدهای دخیل در آن کدام‌اند، آیا صرفاً همین دو واژه‌اند یا مجموعه‌ی واژه‌های مشابه یا تقابل a و ä، یا تمامی مفرد و جمع‌ها و غیره...

اگر نشانه‌های زبانی از چیزی غیر از تفاوت‌ها تشکیل شده بودند، واحدها و واقعیت‌های زبانی مشتبه نمی‌شدند. اما اگر زبان را همان‌طور که هست درنظر بگیریم هیچ چیز ساده‌ای بی‌توجه به رهیافت ما به آن نمی‌یابیم، همه‌جا و همیشه به توازن پیچیده‌ای از عبارات برمی‌خوریم که متقابلاً یکدیگر را مشروط می‌کنند. به‌عبارت دیگر، **زبان صورت است و نه ماده (جوهر)**. تأکید فراوان بر این حقیقت بی‌جا نیست زیرا همه‌ی خطاها در اصطلاح‌شناسی، تمام شیوه‌های نادرست نام‌گذاری که به زبان مربوط می‌شوند، از این فرض ناخواسته که پدیده‌ی زبانی باید دارای جوهر باشد ریشه می‌گیرند.

فصل سیزدهم

بنیاد و بیانیه‌ی فوتوریسم*

فیلیپو توماسو مارینتی — **ترجمه‌ی مهتاب بلوکی**

فیلیپو توماسو مارینتی (۱۸۷۶-۱۹۴۴)، نویسنده‌ی جهان‌وطن که برای نشریات فرانسوی و ایتالیایی می‌نوشت در ۱۹۰۹ با انتشار "بیانیه‌ی فوتوریسم" در یک روزنامه‌ی پاریسی جنبش فوتوریسم (آینده‌گرایی) را پایه‌گذاری کرد. آینده‌گراییِ مارینتی نمونه‌ی بارزی از جنبش‌های هنری و اجتماعی است که در فاصله‌ی بین دو جنگِ جهانی سربرکشیدند. مارینتی، آرمان‌گرا، نوگرا و پرشور، خواهان هنری است که بتواند جهان را با بازشناسی امکانات نوین جامعه‌ی صنعتیِ توده‌ای از نو بسازد. این نه دیدگاهی صرفاً هنری است و نه با الزامات آن آغاز می‌شود. مارینتی خواستار درگیرشدن ایتالیا در جنگ جهانی اول بود و بعداً به یکی از حامیان پرشور بنیتو موسولینی تبدیل شد و استدلال می‌کرد که فاشیسم بیانی از فوتوریسم (آینده‌گرایی) است. مارینتی هم، نظیر موسولینی، جنگ را تشدید و تقویت قهرمانانه‌ی زندگی می‌دانست.

من و دوستانم تمام شب را زیر چراغ‌های آویزان مسجد با گنبدهایی آراسته به ملیله‌کاری‌های برنجی بیدار مانده بودیم، گنبدهایی تابناک همچون روح‌های ما، که همانند آن‌ها با تشعشع محبوس قلب‌های الکتریکی می‌درخشید. ساعت‌ها بی‌حوصله‌گیِ دیرینه‌مان را در قالیچه‌های شرقی پرنقش ونگار لگدمال کرده و تا آخرین مرزهای منطق مباحثه کرده و اوراق بی‌شماری از کاغذ را با خطوط دیوانه‌وارمان سیاه کرده بودیم.

غروری عظیم در درون ما می‌جوشید، چراکه در آن ساعت خود را تنها احساس می‌کردیم، تنها، بیدار و استوار مانند فانوس‌های دریایی قدبرافراشته، یا پیش‌قراولانی در مصاف با لشکری از ستارگان متخاصم که از جایگاه آسمانی‌شان به ما خیره شده‌اند. ما با کارگرانی که آتش‌های جهنمی کشتی‌های عظیم را در کوره می‌ریختند، با اشباح سیاهی که در بطن سرخ و سوزان لوکوموتیوهای رهاشده در مسیر

* Fillipo Tommaso Marinetti, "The Founding and Manifesto of Futurism," trans. R. W. Flint and Arthur W. Coppotelli, in *Marinett: Selected Writings,* ed. R. W. Flint (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1972), pp. 39–44.

دیوانه‌وارشان پی چیزی می‌گشتند، با مستانی که همچون پرندگان زخمی در طول دیوارهای شهر تلوتلو می‌خوردند تنها بودیم. ناگهان با شنیدن هیاهوی نیرومند تراموای دوطبقه‌ی عظیمی که با چراغ‌های رنگی افروخته شده بود و در بیرون غرش می‌کرد از جا پریدیم، درست مانند دهکده‌های روزهای تعطیل که در هجوم ناگهانی سیلاب رودخانه‌ی پو زیروزبر شوند و باگذار از آبشارها و درّه‌های تنگ به دریا بریزند.

سپس سکوت ژرف‌تر شد. اما در همان هنگام که به زمزمه‌ی ضعیف دعاهای آبراه قدیمی و سایش استخوان‌های قصرهای بیمار بر فراز ریش‌های سبز مرطوب‌شان گوش می‌دادیم، ناگهان غرّش گرسنه‌ی اتومبیل‌ها را زیر پنجره‌ها شنیدیم.

گفتم: «برویم! دوستان. برپا! برویم! سرانجام اسطوره و آرمانِ عرفانی شکست خوردند. به‌زودی شاهد تولّد قنطورس و اندکی بعد نخستین پرواز فرشتگان خواهیم بود!... باید دروازه‌های زندگی را به لرزه درآوریم و پیچ و مهره‌هایش را امتحان کنیم. برویم! آنجا روی زمین را نگاه کنید، نخستین طلوع است! هیچ‌چیز با شکوهِ خنجرِ سرخ خورشید که برای نخستین‌بار ملال هزارساله‌ی ما را از هم می‌شکافد برابری نمی‌کند!»

به‌سوی آن سه جانورِ خرناس‌کِش رفتیم تا دستانِ شیفته‌مان را بر سینه‌های سوزان‌شان بنهیم. مانند جسدی در تابوت روی اتوموبیل‌ام درازکشیدم، اما با گردش چرخ که مانند تیغ گیوتین شکم‌ام را تهدید می‌کرد بی‌درنگ از جا پریدم.

جادوی خشمناک جنون ازخود بی‌خودمان کرد و در خیابان‌های سخت و ژرف همچون بستر سیلاب‌ها به پیش راند. این‌جا و آن‌جا، نور بیمارِ چراغی از پس شیشه‌ی پنجره‌ای به ما می‌آموخت که به محاسبات فریبکارانه‌ی چشمانِ بی‌رمق‌مان اعتماد نکنیم.

فریاد زدم: «بو، تنها بویی برای هیولاهای‌مان کافی است.»

و مانند شیران بُرنا به جست‌وجوی مرگ رفتیم که هنگام فرار در پهنه‌ی آسمانِ زنده و تپنده‌ی ارغوانی، پوست تیره‌اش را ضربدرهای رنگ‌پریده لک انداخته بود.

اما ما نه معشوقه‌ای آرمانی داشتیم که صورت الهی‌اش را تا ابرها برساند و نه ملکه‌ی سنگدلی که بدن‌های‌مان را، که همچون حلقه‌های بیزانسی پیچ خورده‌اند، نثارش کنیم! هیچ‌چیز نبود که ما را مشتاق مرگ سازد مگر آرزوی رهایی قطعی از بارِ شجاعت‌مان!

و با سرعت هرچه تمام‌تر مسابقه دادیم، سگ‌های نگهبانِ سرراه‌مان را به آستانه‌ی درها پرتاب کردیم و آن‌ها را زیر لاستیک‌های سوزان‌مان مانند یقه‌ی پیراهن زیر اطو صاف کردیم. مرگ، رام شده، سر هر پیچ به ملاقات‌ام می‌آمد و پنجه‌اش را با دلفریبی نشان می‌داد، یا گه‌گاهی خم می‌شد و چشمانِ مخمل‌گونِ نوازش‌گرش را از هر آبچاله به من می‌دوخت. «بیایید صدفِ خوفناکِ خِرَد را بشکنیم و خود را مانند میوه‌ای مغرور و رسیده به دهان فراخ و درهم پیچیده‌ی باد پرتاب کنیم! بیایید خود را یکسره به ناشناخته تسلیم کنیم، نه از سر درماندگی بلکه از آن‌رو که چاه‌های عمیق پوچی را از نو صیقل دهیم!!»

این کلمات به‌زحمت از دهان‌ام خارج شده بودند که اتوموبیل‌ام را با خشم سگی که بخواهد دُمش را

گاز بگیرد پیچاندم و ناگهان دو دوچرخه‌سوار را دیدم که با تکان‌دادن مشت‌هایشان و تلوتلوخوران مانند دو دلیل متساویاً قانع‌کننده اما متناقض به‌سوی من می‌آمدند. معضل دوسویه‌ی احمقانه‌شان راه‌ام را سد کرده بودند ـ لعنتی! آخ!... بر ترمز کوبیدم و با نفرت، درحالی‌که چرخهایم در هوا بود، در گودالی معلّق شدم...

آه! چه گودال مادرانه‌ای، تقریباً مملوّ از آب گل‌آلود بود! آه، ای فاضلاب دلپذیر کارخانه! گل‌ولای مغذّی تو را فرو بردم و به یاد سینه‌های سیاه و مقدّس دایه‌ی سودانی‌ام افتادم... هنگامی که چرک و کثیف با لباس‌هایی پاره و بدبو از زیر اتومبیل واژگون به سطح آب آمدم، احساس کردم که آهن گداخته‌ی شادی با لذت تمام از قلبم گذشت!

انبوهی از ماهیگیران با قلاب‌های دستی همراه با عده‌ای طبیعی‌دانِ نقرسی بی‌درنگ گرد این پدیده‌ی شگفت‌انگیز تجمع کردند. این عده با صبر و حوصله‌ای مهرآمیز، برای بیرون‌کشیدن اتوموبیل‌ام که مانند کوسه‌ای به گِل‌نشسته بود، جرثقیلی بلند با قلاب‌های آهنین آماده کردند. اتومبیل آرام‌آرام درحالی‌که چارچوب سنگین و معقول و تودوزی نرم و راحت‌اش را مانند پوسته‌هایی در زیر آب جا می‌گذاشت، از گودال بیرون آمد.

همه فکر می‌کردند که اتوموبیل‌ام، آن کوسه‌ی زیبا، مرده است، اما یک نوازش من کافی بود تا به او جانی دوباره بخشد و از نو بر باله‌های نیرومندش سرزنده و سرحال با سرعت به پیش تازد!

و بدین‌ترتیب ما با چهره‌هایی آغشته به سرگین نیکویِ کارخانه ـ با آستری از ضایعات فلزی و عرق بی‌معنا و دوده‌ی آسمانی ـ درهم کوفته و با بازوانی زنجیرشده، اما بی‌پروا مقاصد والایمان را به همه‌ی زندگان زمینی اعلام کردیم:

بیانیه‌ی فوتوریسم

۱. ما برآنیم تا عشق به خطر، خوی قدرت و بی‌پروایی را بسراییم.

۲. شجاعت، جسارت و عصیان عناصر اصلی شعر ما خواهند بود.

۳. ادبیات تاکنون سکون متفکرانه، خلسه و خواب را ستایش کرده است. ما برآنیم تا عمل خشونت‌آمیز، بی‌خوابیِ تب‌آلود، گام‌های بلندِ دونده‌ی سرعت، پرش مرگبار و مشت و سیلی را بستاییم.

۴. ما می‌گوییم که شکوه جهان با زیبایی نوینی غنی شده است. زیبایی سرعت یک اتومبیل مسابقه که دودکش‌اش با لوله‌های عظیم همچون مارهایی آتشین‌نفس، آراسته‌شده ـ اتومبیلی غرنده که گویی از لابه‌لای گلوله می‌راند از پیروزی **ساموتریس**[۱] زیباتر است.

۵. می‌خواهیم سرود مردی را بسراییم که چرخ‌ها را به گردش درمی‌آورد، که نیزه‌ی روح‌اش را همراه زمین در امتداد دایره‌ی مدار آن پرتاب می‌کند.

---

۱. *Victory of Samothrace*، مجسمه‌ای یونانی مربوط به قرن دوم قبل از میلاد مسیح.

۶. شاعر باید خود را با شور و شکوه و سخاوت خرج کند تا شوق آتشین عناصر آغازین را بارور سازد.
۷. از این پس جز در نزاع زیبایی وجود ندارد. هیچ کاری بی‌سرشت پرخاشگرانه نمی‌تواند شاهکار باشد. شعر را باید همچون یورشی قهرآمیز به نیروهای ناشناخته برای خوار و خفیف‌کردن‌شان در مقابل انسان دانست.
۸. ما بر واپسین بلندای قرون ایستاده‌ایم!... چرا به عقب بنگریم وقتی که خواست ما درهم‌شکستن درهای اسرارآمیز ''ناممکن'' است؟ زمان و مکان، دیروز مُردند. ما هم‌اکنون در مطلق زندگی می‌کنیم زیرا سرعتِ جاودانی و همه‌جا حاضر را خلق کرده‌ایم.
۹. ما جنگ ــ تنها راه تندرستی جهان ــ، نظامی‌گری، میهن‌پرستی، اعمال تخریبی آورندگانِ آزادی، اندیشه‌های زیبایی که شایسته‌ی جان‌فشانی‌اند و تحقیر زنان را ستایش می‌کنیم.
۱۰. ما موزه‌ها، کتابخانه‌ها و هر فرهنگستانی را نابود خواهیم کرد و با اخلاق‌گرایی، مؤنث‌گرایی و هرگونه بزدلیِ فرصت‌طلبانه یا سودجویانه به مبارزه خواهیم پرداخت.
۱۱. ما انبوه توده‌های به‌وجدآمده از کار، لذّت و شورش را خواهیم سرود، ما امواج رنگارنگ و چندآوایی انقلاب را در پایتخت‌های جدید خواهیم سرود، ما شور شبانه‌ی پرتپش زرادخانه‌ها و لنگرگاه‌ها را که با نور تند ماه‌های الکتریکی می‌درخشند خواهیم سرود؛ ایستگاه‌های گرسنه‌ی راه‌آهن که مارهای دودآلود را می‌بلعند؛ کارخانه‌هایی که با خطوط شکسته‌ی دودشان به ابرها می‌آویزند؛ پل‌هایی که مانند ژیمناست‌های غول‌پیکر عرض رودخانه‌ها را با گام‌های بلند می‌پیمایند و همچون درخشش تیغه‌ی چاقو زیر آفتاب برق می‌زنند؛ کشتی‌های بخار ماجراجو که افق را بو می‌کشند؛ لوکوموتیوهای حجیم که چرخ‌هایشان مانند سمّ اسبانِ عظیمِ فولادی با افساری از لوله به ریل‌ها پا می‌کوبند؛ و پرواز نرم هواپیماها که پروانه‌هایشان مانند پرچم‌هایی در باد هیاهو می‌کنند و گویی مانند جمعیتی پرشور هلهله می‌کشند.

ما این بیانیه‌ی آتش‌افروز و زیر و زبرساز خود را از ایتالیا به تمام جهان صادر می‌کنیم. امروز با این بیانیه فوتوریسم را پایه‌گذاری می‌کنیم زیرا می‌خواهیم این مرزوبوم را از قانقاریای متعفن استادان، باستان‌شناسان، راهنماهای جهان‌گردان و عتیقه‌فروشان آزاد کنیم. دیربازی است که ایتالیا دلّال لباس‌های دست دوم است. منظور ما رهاساختن او از بند موزه‌های بی‌شماری است که او را مانند گورستان‌های بی‌شمار پوشانده‌اند.

موزه‌ها قبرستان‌اند!... زیرا بی‌گمان در به‌هم‌آمیختگی شوم این همه پیکرِ ناآشنا با یکدیگر همانند‌اند. موزه‌ها خوابگاه‌هایی عمومی هستند که شخص در آن تا ابد کنار موجودات ناشناخته یا مورد تنفرش می‌خوابد. موزه‌ها کشتارگاه‌های پوچِ نقاشان و پیکرتراشانی است که با سبعیت تمام یکدیگر را به ضرب رنگ و خط به طول دیوارهای مورد نزاع‌شان زجر می‌دهند!

قبول دارم که انسان باید سالی یک‌بار به زیارت رود همان‌گونه که در "روز مردگان"[۱] به قبرستان می‌رود. با این رسم نیز که سالی یک‌بار باید دسته‌گلی در پای تابلوی **ژوکوند**[۲] گذاشت موافق‌ام... امّا قبول ندارم که باید غم‌ها، تهور شکننده و بی‌قراریِ بیمارگونه‌مان را روزانه در موزه‌ها با راهنما گردش دهیم. چرا خود را مسموم کنیم؟ چرا بپوسیم؟

و در یک تابلوی قدیمی به‌جز تب‌وتابِ دردناک هنرمندی که سر به دیوارهایی می‌کوبد که میل او به بیان کامل رؤیایش را سد می‌کنند، چه می‌توان دید؟... ستایش یک تابلوی قدیمی همانند ریختن حساسیت‌مان در جعبه‌ی خاکستر مردگان است به‌جای این‌که آن را به دوردست به درون انقباضات شدید عمل و خلاقیت پرتاب کنیم.

پس آیا آرزو دارید که بهترین قوای‌تان را در این پرستش بی‌پایان و سترون از گذشته هدر دهید، پرستشی که در آن تا سرحد مرگ بی‌رمق، چروکیده، و کوفته برمی‌گردید؟

این را به‌راستی به شما می‌گویم که بازدید روزانه از موزه‌ها، کتابخانه‌ها، و فرهنگستان‌ها (یعنی قبرستان‌های تقلای توخالی، مکان آرزوهای مصلوب و دفتر ثبت آغازهای سِقط‌شده) برای هنرمندان به همان اندازه زیان‌بار است که نظارت درازمدت والدین بر آن جوانانی که از استعداد و خواست‌های بلندپروازانه‌ی خویش سرمست‌اند. هنگامی که درهای آینده بر محتضران، بیماران، زندانیان بسته باشد، گذشته‌ی ستودنی می‌تواند برای آن‌ها تسلی باشد... اما ما **فوتوریست‌های** جوان و نیرومند از آن، از گذشته، هیچ نمی‌خواهیم!

پس بگذارید آتش‌افروزانِ سرخوش با انگشتان **سوخته** بیایند! آمدند! آمدند!... به درون بیایید! قفسه‌های کتابخانه را آتش زنید! مسیل‌ها را برگردانید تا سیل موزه‌ها را فراگیرد!... آه، چه لذت‌بخش است دیدن تابلوهای قدیمی پرافتخار که بر روی آب، بی‌رنگ و تکه‌تکه، شناوراند!... تبرهایتان، تبرها و چکش‌هایتان را بردارید و ویران کنید، شهرهای تقدیس‌شده را بی‌رحمانه ویران کنید!

مسن‌ترین ما سی‌سال دارد: بنابراین حداقل یک دهه برای به پایان‌رساندن کارمان درپیش داریم. هنگامی که چهل‌ساله شویم، مردان جوان‌تر و نیرومندتر احتمالاً ما را مانند دست‌نوشته‌های بی‌مصرف در زباله‌دان خواهند ریخت ـ ما می‌خواهیم این اتفاق به‌وقوع بپیوندد!

جانشینان ما علیه ما خواهند آمد، از دوردست، از هر گوشه، رقص‌کنان با ضرب‌آهنگِ بالدارِ نخستین ترانه‌هایشان، درحالی‌که چنگال‌های سرکج حیوانات درنده را خم کرده و مثل سگ‌ها بوی تند ذهن‌های پوسیده را پشت درهای فرهنگستان استشمام کرده‌اند، ذهن‌هایی که پیشاپیش به گور دخمه‌های ادبی وعده داده شده‌اند.

اما ما آن‌جا نخواهیم بود... عاقبت در یک شب زمستان، در دشتی فراخ، زیر سقفی غمزده که باران

---

1. all Souls Day

۲. *Gioconda*، منظور تابلوی مونالیزا اثر لئوناردو دا وینچی است.

یکنواخت بر آن می‌کوبد، ما را خواهند یافت، ما را درحالی‌که کنار هواپیماهای لرزان‌مان زانو زده‌ایم و دست‌های‌مان را با آتشِ کوچک و حقیر کتاب‌های امروزمان وقتی که از پرواز خیالات‌مان مشتعل می‌شوند، گرم می‌کنیم.

آن‌ها گرداگرد ما درحالی‌که از تمسخر و نگرانی نفس‌نفس می‌زنند، غوغایی برپا خواهند کرد و همگی آن‌ها خشمگین از جسارت مغرورانه‌ی ما، سرشار از تنفر، برای کُشتن ما ازدحام خواهند کرد:

هرقدر نفرت آن‌ها بیش‌تر باشد قلب‌هایشان بیش‌تر از عشق و ستایش برای ما لبریز خواهد بود.

بی‌عدالتی، نیرومند و سالم، مشعشعانه در چشمان‌شان خواهد درخشید.

درواقع هنر چیزی جز خشونت، قساوت و بی‌عدالتی نیست.

مسن‌ترین ما سی‌سال دارد: با این وجود تاکنون گنجینه‌های بسیار، هزاران گنجینه از نیرو، عشق، شهامت، زیرکی و اراده‌ی محض را پراکنده کرده‌ایم؛ آن‌ها را بی‌صبرانه، با خشم، بی‌توجهی، بدون تردید، مشتاقانه، و بی‌آرام دور ریختیم... به ما نگاه کنید! ما هنوز خستگی‌ناپذیریم! قلب‌های ما خستگی نمی‌شناسند زیرا که با آتش، تنفر و سرعت تغذیه شده‌اند!... آیا این شما را به شگفتی وامی‌دارد؟ باید وادارد زیرا هیچ‌گاه نمی‌توانید به‌یاد بیاورید که زندگی کرده‌اید! ما با قد برافراشته، بر بلندای جهان، بار دیگر مبارزه‌جویی خود را به گوش ستارگان خواهیم رساند!

اعتراضی دارید؟ کافی است! کافی است! با آن‌ها آشناییم... فهمیدیم! هوش ظریف و فریبکارمان می‌گوید که احیا و گسترش اجدادمان هستیم ـ شاید!... ای کاش چنین بود! اما چه اهمیتی دارد؟ ما نمی‌خواهیم بفهمیم!... نفرین بر کسی که این کلمات ننگین را برای ما تکرار کند! سرهایتان را بالا بگیرید!

با قد برافراشته بر بلندای جهان بار دیگر مبارزه‌جویی‌مان را به گوش ستارگان خواهیم رساند!

فصل چهاردهم

"سخنرانی درباره‌ی اخلاق"

رساله‌ی منطقی-فلسفی*

لودویگ ویتگنشتاین **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۳)، فیلسوف اتریشی و شاگرد برتراند راسل شاید پرنفوذترین فیلسوف غربی در قرن بیستم باشد. ویتگنشتاین، با استعدادی درخشان اما روحیه‌ای ناراضی، همه‌ی عمر در مبارزه با "افسون‌شدگی" ذهن‌اش توسط پرسش‌های فلسفی زیست. پس از نخستین اثرش درباره‌ی مسائل بنیادی فلسفه‌ی ریاضیات، منطق و ماهیت فلسفه (که جنبشی عمده در پوزیتیویسم منطقی ایجاد کرد) اعلام کرد که همه‌ی پرسش‌های فلسفی را به حال خود نهاده و جهان دانشگاهی را ترک می‌کند. چندسال بعد، پس از تغییری عمده در دیدگاه‌اش به فلسفه بازگشت و اثر بعدی‌اش طلیعه‌ی فلسفه‌ی "زبانِ معمولی" بود که در بریتانیا و ایالات متحد پس از جنگ دوم نفوذ بسیار یافت. بخش عمده‌ی گزیده‌ی زیر "سخنرانی درباره‌ی اخلاق" (۱۹۲۹) اوست که کم‌تر شناخته‌شده است و در آن حدود پژوهش بشری را تبیین می‌کند. به‌دنبال این سخنرانی نتیجه‌گیری مشهورش از کتاب رساله‌ی منطقی-فلسفی (۱۹۲۱) آورده شده که در آن ویتگنشتاین پایان تأمل فلسفی سنّتی را اعلام می‌کند.

"سخنرانی درباره‌ی اخلاق"

پیش از شروع سخن درباره‌ی موضوع، اجازه می‌خواهم چند تذکر مقدماتی بدهم. احساس می‌کنم در انتقال اندیشه‌هایم به شما دشواری‌های بزرگی خواهم داشت و گمان می‌کنم اگر قبلاً آن‌ها را برای شما ذکر کنم از دشواری بعضی کاسته خواهد شد. اولین دشواری که تقریباً نیازی به ذکر آن ندارم این است که انگلیسی زبان مادری من نیست و بنابراین بیان من اغلب فاقد دقت و ظرافت لازم برای بحث درباره‌ی

* Ludwig Wittgenstein, "Lecture on Ethics" *The Philosophical Review,* 74, no. 1 (January 1965), pp, 3–12; and from *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), trans. D. F, Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge and Kegan Paul, 1961) para 6.53–6.57, pp, 73–4.

چنین موضوع دشواری است. تنها کاری که از عهده‌ی من برمی‌آید این است که از شما بخواهم با کوشش در درک معنای سخنان‌ام، علی‌رغم خطاهایی که دائماً برخلاف دستورزبان انگلیسی مرتکب خواهم شد، کار مرا آسان‌تر کنید. دشواری دوم که متذکر می‌شوم این است که احتمالاً بسیاری از شما با انتظاراتی اندکی نادرست به این سخنرانی آمده‌اید. برای تصحیح این امر چند کلمه‌ای درباره‌ی دلیل انتخاب این موضوع خواهم گفت: وقتی دبیر قبلی شما به من افتخار داد و از من خواست تا مقاله‌ای را در انجمن شما بخوانم نخستین فکری که به‌نظرم رسید این بود که مسلماً این کار را خواهم کرد و دومین اندیشه‌ام این بود که اگر فرصت سخن‌گفتن با شما به من داده شود درباره‌ی چیزی با شما سخن خواهم گفت که بسیار مشتاق‌ام آن را با شما درمیان بگذارم و از این فرصت با ایراد یک سخنرانی مثلاً درباره‌ی منطق سوءاستفاده نخواهم کرد. این را سوءاستفاده می‌نامم زیرا برای تبیین یک موضوع علمی برای شما نه مقاله‌ای یک‌ساعته بلکه سلسله‌ای سخنرانی لازم است. گزینه‌ی دیگر این بود که برای شما سخنرانی علمی عامه‌پسندی ایراد کنم، یعنی خطابه‌ای که هدف‌اش ایجاد این باور در شما باشد که چیزی را می‌فهمید درحالی‌که واقعاً آن را نمی‌فهمید و ارضاکننده‌ی چیزی باشد که به نظر من یکی از نازل‌ترین امیال انسان‌های مدرن است، یعنی کنجکاوی تصنعی درباره‌ی آخرین کشفیات علم. من این گزینه‌ها را به‌دور انداختم و تصمیم گرفتم با شما درباره‌ی موضوعی سخن بگویم که به‌نظر من دارای اهمیتی همگانی است، و امیدوارم سخنان من به روشن‌شدن اندیشه‌های شما در این زمینه (حتی اگر با آنچه در این باره خواهم گفت کاملاً مخالف باشید) کمک کند. سومین و آخرین دشواری من درواقع دشواری مربوط به اغلب خطابه‌های مطول فلسفی است و آن این است که شنونده قادر نیست راهی راکه در آن هدایت می‌شود و هدفی راکه این راه به آن می‌رسد مشاهده کند. یعنی یا فکر می‌کند: "من همه‌ی آنچه را او می‌گوید می‌فهمم، اما نمی‌دانم به کجا می‌خواهد برسد" یا فکر می‌کند "متوجه هستم به کجا می‌خواهد برسد، اما از چه مسیری می‌خواهد به آنجا برسد." تنها کاری که از من برمی‌آید این است که تقاضا کنم صبور باشید و امیدوار باشم که در پایان هم راه و هم مقصد را مشاهده کنید.

اکنون به اصل مطلب می‌پردازم. همان‌طور که می‌دانید موضوع بحث من علمِ اخلاق [Ethics] است، و تبیینی از این اصطلاح را اختیار می‌کنم که استاد مور در کتاب‌اش به‌نام **اصول علم اخلاق**[1] عنوان کرده است. او می‌گوید: «علم اخلاق پژوهش کلی در آن چیزی است که خوب است.» لیکن من اصطلاح علم اخلاق را به معنایی اندکی وسیع‌تر به‌کار می‌برم، یعنی درواقع به معنایی که شامل چیزی است که به عقیده‌ی من بنیادی‌ترین جزء آن چیزی است که عموماً Aesthetics [علم حسیات و ذوقیات] نامیده می‌شود. و برای این‌که تا حد ممکن به‌روشنی به شما نشان دهم که موضوع علم اخلاق را چه می‌دانم تعدادی از بیان‌های کم‌وبیش مترادف را به شما عرضه می‌کنم که هرکدام از آن‌ها می‌تواند جایگزین

1. G. E. Moore, *Principia Ethica*

تعریف بالا شود، و با برشمردن آن‌ها می‌خواهم همان تأثیری را در شما ایجاد کنم که گالتون با گرفتن چند عکس از چهره‌های مختلف و گنجاندن آن‌ها در صفحه‌ی عکاسی واحدی برای دستیابی به صفات مشترک همه‌ی آن‌ها ایجاد کرد. و با نشان دادن این عکس مشترک به شما نشان دهم که ــ مثلاً ــ "صورتِ چینیِ" نوعی [تیپیک] کدام است؛ به گونه‌ای که اگر به ردیف مترادف‌هایی که در مقابل‌تان قرار می‌دهم نگاه کنید، امیدوارم بتوانید خصلت‌های شاخص مشترک در همه‌ی آن‌ها را مشاهده کنید و این‌ها خصلت‌های شاخص علم اخلاق‌اند. اکنون به‌جای این‌که بگوییم "علم اخلاق پژوهش در چیزی است که خوب است" می‌توانم بگویم اخلاق پژوهش در چیزی است که معتبر است، یا در چیزی که واقعاً مهم است، یا می‌توانم بگویم علم اخلاق پژوهش در معنای زندگی است، یا در چیزی که زندگی را شایسته‌ی زیستن می‌کند، یا پژوهش در راه صحیحِ زندگی است. به عقیده‌ی من اگر به همه‌ی این جملات بنگرید تصوری اجمالی از موضوعی که اخلاق بدان می‌پردازد به‌دست می‌آورید. اما نخستین چیزی که در همه‌ی این بیان‌ها جلب‌نظر می‌کند این است که هریک از آن‌ها عملاً به دو معنای کاملاً مختلف به‌کار می‌رود. من آن‌ها را معنای پیش‌پاافتاده یا نسبی از یک‌سو و معنای اخلاقی یا مطلق از سوی دیگر می‌نامم. مثلاً اگر بگویم که این صندلی خوبی است این به معنای آن است که صندلی به مقصودی از پیش تعیین‌شده خدمت می‌کند و واژه‌ی خوب در این‌جا فقط تا جایی معنا دارد که این مقصود قبلاً معین شده باشد. درواقع واژه‌ی خوب در این معنای نسبی صرفاً به‌معنای پاسخ‌دادن به معیاری از پیش تعیین‌شده است. ازاین‌رو وقتی می‌گوییم این مرد پیانونوازِ خوبی است منظورمان این است که می‌تواند قطعاتی با درجه‌ی معینی از دشواری را با درجه‌ی معینی از تبحر بنوازد. و همین‌طور اگر بگویم سرمانخوردن برایم مهم است منظورم این است که سرماخوردن اختلالات قابل توضیح معینی در زندگی‌ام ایجاد می‌کند و اگر بگویم که این راه درست است منظورم این است که این راهِ درست مربوط به هدفی معیّن است. این بیان‌ها اگر به این طریق به‌کار روند مسائل دشوار یا عمیقی ایجاد نمی‌کنند. اما این شیوه‌ی استفاده‌ی علمِ اخلاق از آن‌ها نیست. فرض کنید من می‌توانستم تنیس‌بازی کنم و یکی از شما مرا هنگام بازی می‌دید و می‌گفت "راستی تو خیلی بد بازی می‌کنی" و فرض کنید من در پاسخ می‌گفتم "می‌دانم که بد بازی می‌کنم اما نمی‌خواهم بهتر بازی کنم"؛ تنها چیزی که دیگری می‌توانست بگوید این بود که "خوب، هرطور دلتان می‌خواهد." اما فرض کنید به یکی از شما دروغ نامربوطی می‌گفتم و او می‌آمد و به من می‌گفت "تو مثل یک حیوان رفتار می‌کنی" و من در جواب می‌گفتم "می‌دانم که رفتار بدی دارم اما نمی‌خواهم بهتر رفتار کنم" آیا او می‌توانست بگوید "خوب، هرطور دلتان می‌خواهد؟" مسلماً نه؛ او خواهد گفت "تو باید بخواهی بهتر رفتار کنی." در این‌جا با یک حکمِ ارزشیِ مطلق روبه‌روایند درحالی‌که مثال اول نمونه‌ای از حکم نسبی بود. ماهیّت این تفاوت آشکارا چنین به‌نظر می‌رسد: هر حکمِ ارزشیِ نسبی بیان صرف امور واقع است و بنابراین می‌تواند به‌صورتی درآید که هر نمودی از یک حکم ارزشی را از دست بدهد. به‌جای گفتن "این راه راستی است که به گرَنچستر می‌رود" به همان خوبی می‌توانم بگویم "این راه راستی است که اگر بخواهید در کمترین زمان به گرنچستر برسید باید درپیش بگیرید." جمله‌ی "این مرد دونده‌ی خوبی است" صرفاً به این

معنی است که او شمار معینی از کیلومترها را در شمار معینی از دقایق طی می‌کند، و غیره. اکنون مدعای من این است که گرچه می‌توان نشان داد که همه‌ی احکامِ دارای ارزش نسبی صرفاً بیان‌هایی درباره‌ی امور واقع‌اند اما هیچ بیانی در باره‌ی امر واقع هرگز نمی‌تواند حکمی دارای ارزشِ مطلق، یا متضمن چنین چیزی، باشد. اجازه دهید مطلب را توضیح دهم: فرض کنید یکی از شما شخص همه‌دانی باشد و بنابراین به همه‌ی حرکاتِ همه‌ی اجسام در جهانِ مرده یا زنده آگاه باشد و همه‌ی حالاتِ ذهنیِ همه‌ی موجودات انسانی راکه از آغاز تاکنون زندگی کرده‌اند بداند، و فرض کنید این آدم همه‌ی دانسته‌های خود را در کتاب قطوری بنویسد، آن‌گاه این کتاب شامل کل وصف جهان خواهد بود؛ آنچه می‌خواهم بگویم این است که این کتاب حاوی هیچ چیزی نخواهد بود که آن را حکمی اخلاقی بنامم یا چیزی که منطقاً متضمن چنین حکمی باشد. البته این کتاب همه‌ی احکام ارزشیِ نسبی و همه‌ی قضایای حقیقی علمی و درواقع همه‌ی قضایای قابل ساخته‌شدن را دربر خواهد داشت. اما همه‌ی حقایق توضیح داده‌شده در یک سطح قرار دارند و به همین طریق کلیه‌ی قضایا نیز در یک سطح قرار می‌گیرند: هیچ قضیه‌ای نیست که، به هیچ معنای مطلقی، والا، مهم، یا بی‌اهمیت باشد. اکنون شاید بعضی از شما با این مطلب موافق باشید و به یاد سخن هملت بیفتید که می‌گوید: "هیچ چیز نه خوب است نه بد، بلکه اندیشه آن را چنین می‌کند." اما این تلقی هم ممکن است موجب سوءفهم شود. به‌نظر می‌رسد مضمون گفته‌ی هملت این باشد که خوب و بد گرچه کیفیات جهانِ بیرون از ما نیستند اما صفات حالات ذهنی ما هستند. اما منظور من این است که یک حالت ذهنی، مادام که آن را یک امر واقعی قابل توضیح بدانیم، به هیچ معنای اخلاقی خوب یا بد نیست. مثلاً اگر در کتاب جهانیِ فوق‌الذکر توصیف قتلی را با تمام جزئیات جسمی و روان‌شناختی آن بخوانیم، صرفِ توصیف این امور واقع حاوی هیچ چیزی که بتوان آن را قضیه‌ای اخلاقی نامید نیست. قتل دقیقاً در همان سطح قرار دارد که هر اتفاق دیگر، مثلاً سقوط یک سنگ. البته خواندن این وصف شاید رنج یا خشم یا هر احساس دیگری را در ما برانگیزد، یا شاید درباره‌ی رنج یا خشم دیگران از شنیدن آن چیزی خوانده باشیم، اما درهرحال فقط با امور واقع سروکار داریم، با امور واقع و نه با علم اخلاق. اکنون باید بگویم که اگر بیاندیشم که علم اخلاق واقعاً چه باید باشد، البته اگر چنین علمی وجود داشته باشد، این نتیجه به نظرم کاملاً بدیهی می‌آید. به نظرم بدیهی می‌آید که هیچ چیزی که بتوانیم بیاندیشیم یا بگوییم آن نیست. به‌نظرم بدیهی می‌آید که نمی‌توانیم کتابی علمی بنویسیم که موضوع آن بتواند ذاتاً والا و برتر از سایر موضوعات باشد. احساس خودم را فقط از طریق این استعاره قادرم توضیح دهم که اگر کسی می‌توانست کتابی درباره‌ی علم اخلاق بنویسد که واقعاً کتابی درباره‌ی علم اخلاق باشد این کتاب با یک انفجار همه‌ی کتاب‌های دیگر جهان را نابود می‌کرد. واژه‌هایی که به‌کار می‌بریم، آن‌طور که در علم به‌کارشان می‌گیریم، ظرف‌هایی هستند که فقط می‌توانند دربرگیرنده و ناقل معنا و مفهوم، معنا و مفهوم طبیعی باشند. علم اخلاق، البته اگر چنین چیزی موجود باشد، فوق طبیعی است و کلمات ما فقط بیان‌کننده‌ی امور واقع‌اند؛ همان‌طور که در یک فنجان فقط یک فنجان آب جای می‌گیرد حتی اگر یک سطل آب روی آن خالی کنم. من گفتم تا جایی که به امور واقع و قضایا مربوط باشد فقط ارزش نسبی، و

خوبی و صحت نسبی و غیره وجود دارد. اجازه می‌خواهم پیش از ادامه‌ی بحث این مطلب را با مثالی بدیهی روشن کنم. راه صحیح راهی است که به هدفی که از پیش به‌طور دلخواه تعیین شده باشد هدایت می‌کند و برای همه‌ی ما کاملاً روشن است که سخن‌گفتن از راه صحیح جدا از چنین هدف ازپیش تعیین‌شده‌ای هیچ معنایی ندارد. اجازه دهید ببینیم احتمالاً چه چیزی را می‌توانیم از عبارت "راه مطلقاً صحیح" منظور داشته باشیم. به‌نظر من این راهی است که **هرکس** با دیدن آن باید با **ضرورتی منطقی** آن را بپیماید یا از نپیمودن آن شرمگین باشد. به همین ترتیب هم **خوبی مطلق**، اگر محتوایی قابل توضیح باشد، باید چنان باشد که هرکس، مستقل از ذوق و سلیقه‌ی خود، **ضرورتاً** آن را تحقق بخشد یا از تحقق‌نبخشیدنِ آن احساس تقصیر کند. و من می‌خواهم بگویم که چنین محتوایی خواب و خیالی بیش نیست. هیچ محتوایی، فی‌نفسه حاوی چیزی نیست که مایلم آن را قدرت قهری یک داور مطلق بنامم. بنابراین، همگیِ ما که مثل خود من هنوز وسوسه می‌شویم تعابیری نظیر "خوبیِ مطلق"، "ارزش مطلق" و غیره را به‌کار بریم چه در ذهن داریم و چه چیزی را می‌کوشیم بیان کنیم؟ اما هروقت می‌کوشم این مطلب را برای خودم روشن کنم طبیعی است که باید مواردی را که در آن‌ها یقیناً این تعابیر را به‌کار می‌برم به‌یاد آورم و در این صورت در وضعیتی هستم که شما خواهید بود اگر مثلاً قرار بود یک سخنرانی درباره‌ی روان‌شناسی لذت برای شما ایراد کنم. در این حالت کاری که شما انجام می‌دهید این است که سعی کنید وضعیت نوعی‌ای را که در آن همواره احساس لذت می‌کنید به‌خاطر بیاورید. زیرا با به‌خاطرداشتن این وضعیت هرچه به شما می‌گویم انضمامی و گویی قابل کنترل خواهد شد. شخصی شاید احساسی را که به هنگام قدم‌زدن در یک روز زیبای تابستان داشته است ملاک خود بگیرد. اکنون من در چنین وضعیتی هستم، اگر بخواهم ذهن‌ام را بر منظورم از ارزش مطلق یا اخلاقی متمرکز کنم. و در این‌جا، در مورد من، همیشه این‌طور است که تصور یک تجربه‌ی خاص خودش را به من عرضه می‌کند که بنابراین به یک معنا تجربه‌ی **اعلای** من است و به همین دلیل است که اکنون که با شما سخن می‌گویم همین تجربه را به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین نمونه‌ام درنظر می‌گیرم. (همان‌طور که قبلاً گفته‌ام این یک مسئله‌ی کاملاً شخصی است و دیگران نمونه‌های جالب‌تری خواهند یافت.) من این تجربه را توضیح می‌دهم تا اگر ممکن باشد تجارب یکسان یا مشابهی را به یاد شما بیاورم تا زمینه‌ی مشترکی برای تحقیق‌مان داشته باشیم. معتقدم بهترین راه توصیف آن این است که بگویم وقتی چنین تجربه‌ای دارم از **وجود جهان در شگفت می‌شوم**. و آن‌گاه مایل‌ام جملاتی نظیر "چقدر فوق‌العاده است که هر چیزی وجود داشته باشد" یا "چقدر فوق‌العاده است که جهان وجود داشته باشد" را به‌کار برم. من تجربه‌ی دیگری را مستقیماً ذکر می‌کنم که آن را نیز می‌شناسم و شاید کسانی از شما هم با آن آشنا باشند: این تجربه را می‌توان تجربه‌ی احساس ایمنی **مطلق** نامید. منظورم آن حالت ذهنی است که در آن شخص مایل است بگوید "من ایمن هستم، هر اتفاقی که بیفتد هیچ چیز نمی‌تواند به من آسیب رساند." اکنون اجازه دهید این تجارب را درنظر بگیریم، زیرا به اعتقاد من آن‌ها همان خصلت‌هایی را نشان می‌دهند که ما می‌خواهیم برای خودمان روشن کنیم. و در این‌جا نخستین مطلبی که باید بگویم این است که بیان شفاهی که ما به این

تجارب می‌دهیم بی‌معنا است! اگر بگویم ''از وجود جهان در شگفتم'' زبان را بد به‌کار برده‌ام. اجازه بدهید مطلب را توضیح دهم: اگر بگویم از مورد معینی در شگفت‌ام این گفته معنای کاملاً صحیح و روشنی دارد؛ اگر بگوییم از اندازه‌ی سگی که بزرگ‌تر از همه‌ی سگ‌هایی است که تاکنون دیده‌ام یا از چیزی که به‌معنای متعارف کلمه خارق‌العاده باشد در شگفت‌ام همه‌ی ما معنای این جمله را می‌فهمیم. در هریک از چنین مواردی من از وجود موردی در شگفت‌ام که می‌توانم فرض کنم وجود نداشته باشد. من از اندازه‌ی این سگ در شگفت‌ام زیرا می‌توانم سگی با اندازه‌ی دیگر یعنی اندازه‌ی معمولی را تصور کنم که از آن شگفت‌زده نباشم. گفتن این‌که ''از وجود چنین موردی در شگفت‌ام'' فقط زمانی معنا دارد که بتوانم نبودن این مورد را تصور کنم. به این معنا شخص می‌تواند مثلاً از وجود خانه‌ای به هنگام دیدن آن درحالی‌که مدت‌ها آن را ندیده و گمان کرده در این مدت خراب شده است شگفت‌زده شود. اما بی‌معنا است اگر بگوییم من از وجود جهان درشگفت‌ام زیرا وجودنداشتن آن را نمی‌توانم تصور کنم. البته می‌توانم از جهان اطراف خودم آن‌طور که هست به شگفت بیایم. مثلاً اگر به هنگام نگریستن به آسمانی آبی این تجربه را داشته‌ام می‌توانم از آبی‌بودن آسمان در مقابل وقتی که ابری است شگفت‌زده شوم. اما این منظور من نیست. من از وجود آسمان **هرطور** که باشد درشگفت‌ام. شخص ممکن است بخواهد بگوید که آنچه من از آن در شگفت‌ام یک این‌همان‌گویی است، یعنی از آسمانی که آبی باشد یا آبی نباشد در شگفت‌ام. اما در این صورت بی‌معنا است که بگوییم شخص از یک این‌همان‌گویی در شگفت است. همین مطلب در مورد تجربه‌ی دیگری که ذکر کردم، یعنی تجربه‌ی ایمنیِ مطلق نیز صادق است. همه‌ی ما می‌دانیم در زندگی معمولی ایمن‌بودن به چه معناست. من در اطاق‌ام وقتی یک قطار از رویم رد نشود ایمن هستم. من ایمن هستم اگر سیاه‌سرفه گرفته باشم و مجدداً به آن مبتلا نشوم. ایمن‌بودن اساساً به این معناست که از نظر فیزیکی وقوع بعضی چیزها برای من ناممکن باشد و بنابراین بی‌معنا است اگر بگوییم **هر اتفاقی** که بیفتد من ایمن هستم. این هم یک سوءاستعمال واژه‌ی ''ایمن'' است، همان‌طور که نمونه‌ی قبلی سوءاستعمال از واژه‌ی ''وجود'' یا ''شگفتی'' بود. اکنون می‌خواهم این نکته را به شما تحمیل کنم که سوءاستعمال ویژه‌ی معینی از زبان ما در **همه‌ی** بیان‌های اخلاقی و مذهبی ما راه می‌یابد. **به‌نظر می‌رسد** همه‌ی این بیان‌ها در بادی امر فقط **تشبیه** باشند. ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد وقتی ما واژه‌ی **صحیح** را در معنایی اخلاقی به‌کار می‌بریم هرچند آنچه منظور داریم صحیح در معنای پیش‌پاافتاده‌ی آن نیست اما شبیه آن است، و وقتی می‌گوییم ''این رفیق خوبی است'' هرچند واژه‌ی خوب همان معنایی را ندارد که در جمله‌ی ''این یک بازیکن خوب فوتبال است'' دارد اما به‌نظر می‌رسد نوعی مشابهت وجود دارد. وقتی می‌گوییم ''زندگی این مرد ارزشمند بود'' آن را به همان معنایی درنظر نمی‌گیریم که به هنگام سخن‌گفتن از یک جواهرِ باارزش درنظر داریم، اما به‌نظر می‌رسد نوعی شباهت وجود دارد. به‌نظر می‌رسد همه‌ی اصطلاحات مذهبی به این معنا به‌عنوان تشبیه یا به‌گونه‌ای تمثیلی به‌کار می‌روند. زیرا وقتی از خدا و این‌که بینای همه‌چیز است سخن می‌گوییم و وقتی زانو می‌زنیم و به درگاه او دعا می‌کنیم به‌نظر می‌رسد گفتار و اَعمال ما اجزای تمثیلی بزرگ و ساخته و پرداخته‌اند که او را همچون موجودی بشری با قدرتی

عظیم نمایش می‌دهد که ما در طلب جلب عنایت او هستیم و غیره و غیره. اما این تمثیل، تجربه‌ای را نیز که هم‌اکنون به آن اشاره کردم توضیح می‌دهد. زیرا اولینِ آن‌ها به عقیده‌ی من دقیقاً همان چیزی است که انسان‌ها هنگامی که می‌گفتند خدا جهان را آفریده است به آن رجوع می‌کردند؛ و تجربه‌ی ایمنیِ مطلق با این گفته وصف شده است که ما در ید خداوند احساس ایمنی می‌کنیم. سومین تجربه از همین نوع تجربه‌ی احساس تقصیر است و این تجربه هم با این جمله بیان می‌شود که خدا از رفتار ما راضی نیست. ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد ما در زبان اخلاقی و مذهبی دائماً از تشبیهات استفاده می‌کنیم. اما شبیه باید شبیه چیزی باشد. و اگر من بتوانم امر واقعی را به‌وسیله‌ی یک تشبیه توضیح دهم باید همچنین قادر باشم تشبیه را کنار بگذارم و امور واقع را بدون آن توضیح دهم. لیکن در مورد ما همین‌که بکوشیم تشبیه را کنار بگذاریم و فقط امور واقعی را که پشت آن قرار دارند ذکر کنیم درمی‌یابیم چنین امور واقعی وجود ندارد. و بنابراین آنچه در وهله‌ی اول یک تشبیه به‌نظر می‌آمد اکنون کاملاً بی‌معنا به‌نظر می‌رسد. لیکن سه تجربه‌ای که برای شما ذکر کردم (و می‌توانستم تجربه‌های دیگری را نیز اضافه کنم) در نظر کسانی که آن‌ها را تجربه کرده‌اند، مثلاً در نظر من، به یک معنا، دارای ارزشی ذاتی و مطلق به‌نظر می‌رسند. اما وقتی می‌گویم آن‌ها تجربه‌اند یقیناً امور واقع‌اند؛ در زمان و مکان مشخصی رخ داده‌اند و مدت معینی طول کشیده‌اند و نتیجتاً قابل توضیح‌اند. همین‌طور هم از مطالبی که دقایقی قبل گفتم باید بپذیرم که قائل‌شدن ارزشی مطلق برای آن‌ها بی‌معنا است. نکته‌ی موردنظر خودم را با این گفته تقویت می‌کنم که "اگر تجربه‌ای، امر واقعی و دارای ارزش فوق‌طبیعی به‌نظر رسد با پارادوکس روبه‌روایم." لیکن راهی وجود دارد که وسوسه می‌شوم در آن با این پارادوکس مواجه شوم. نخست اجازه دهید بار دیگر تجربه‌ی اول خودمان از شگفتی از وجود جهان را درنظر بگیریم، و بگذارید آن را به شیوه‌ای اندکی متفاوت توصیف کنیم؛ همه‌ی ما می‌دانیم که چه چیزی در زندگی معمولی معجزه نامیده می‌شود. واضح است که معجزه صرفاً رویدادی است که هنوز هرگز نظیرش را ندیده‌ایم. اکنون فرض کنیم که چنین رویدادی اتفاق افتد. موردی را درنظر بگیریم که بر شانه‌ی یکی از شما سرِ شیری بروید و آغاز به غرش کند. یقیناً این اتفاق تا آن‌جا که می‌توانم تصور کنم چیزی فوق‌العاده است. لیکن هرگاه تعجب‌مان برطرف شود پیشنهاد من این خواهد بود که به پزشک مراجعه کنیم و این مورد را به‌طور علمی مورد تحقیق قرار دهیم و اگر اسباب آزار او نشود او را زنده تشریح کنیم. در این صورت از معجزه چه چیزی باقی می‌ماند؟ زیرا روشن است اگر به این شیوه به آن نگاه کنیم هر چیز معجزه‌آسایی ناپدید می‌شود؛ مگر این‌که منظور ما از این واژه صرفاً این باشد که یک امر واقع هنوز توسط علم تبیین نشده است، که باز به این معناست که تاکنون نتوانسته‌ایم این امر واقع را با سایر امور واقع در یک نظام علمی جمع کنیم. این امر نشان می‌دهد گفتن این‌که "علم ثابت کرده است معجزه وجود ندارد" بی‌معنا است. حقیقت این است که شیوه‌ی علمیِ نگریستن به یک امر واقع شیوه‌ی نگریستن به آن به‌عنوان یک معجزه نیست. زیرا هر امر واقعی را که تصور کنید فی‌نفسه معجزه‌آسا به‌معنای مطلق این واژه نیست. زیرا اکنون مشاهده می‌کنیم که واژه‌ی "معجزه" را به معنایی نسبی و مطلق به‌کار برده‌ایم. و من اکنون تجربه‌ی شگفتی از وجود جهان را با این گفته توصیف می‌کنم:

این همان تجربه‌ی دیدن جهان به‌مثابه یک معجزه است. اکنون مایل‌ام بگویم که بیان صحیح در زبان برای معجزه‌ی وجود جهان، گرچه هیچ قضیه‌ای در زبان نیست، وجود خودِ زبان است. اما در این صورت آگاه‌بودن از این معجزه در زمانی خاص و نه در زمان‌های دیگر به چه معناست؟ زیرا همه‌ی آنچه من با تغییر اصطلاح معجزه‌آسا از بیانی به‌وسیله‌ی زبان به بیانی به وسیله‌ی وجود زبان گفته‌ام، همه‌ی آنچه گفته‌ام باز این است که ما نمی‌توانیم چیزی را که قصد بیان‌اش را داریم بیان کنیم و هرآنچه درباره‌ی معجزه‌آسای مطلق می‌گوییم بی‌معنا باقی می‌ماند. اکنون پاسخ به همه‌ی این‌ها برای بسیاری از شما کاملاً روشن به‌نظر می‌رسد. شما خواهید گفت: خوب، اگر بعضی از تجارب دائماً ما را وسوسه می‌کنند که کیفیتی را به آن‌ها نسبت دهیم که آن را ارزش و اهمیت مطلق یا اخلاقی می‌نامیم این به‌سادگی نشان می‌دهد که منظور ما از این کلمات بی‌معنا نیست، و از همه‌چیز گذشته منظور ما از گفتن این‌که یک تجربه ارزشی مطلق دارد امر واقعی است درست نظیر سایر امور واقع و تنها معنای آن این است که ما هنوز نتوانسته‌ایم تحلیل منطقی صحیح منظورمان از بیانات اخلاقی و مذهبی را پیداکنیم. اما وقتی این مطلب علیه [نظر] من گفته شود یکباره به‌روشنی، گویی در بارقه‌ای از نور، می‌بینیم که نه‌فقط هیچ توصیفی که برای من قابل تصور باشد منظورم را از ارزش مطلق توضیح نمی‌دهد بلکه هر توصیف معناداری راکه هرکس ممکن است بتواند ابتدائاً برپایه‌ی معنای این توصیف پیشنهادکند به‌دور می‌اندازد؛ یعنی، اکنون می‌بینیم که این بیان‌های بی‌معنا به این دلیل بی‌معنا نبودند که من هنوز بیان‌های صحیح را پیدا نکرده بودم بلکه ماهیتاً بی‌معنا بودند. زیرا یگانه عملی که می‌خواستم با آن‌ها انجام دهم فقط فراتررفتن از جهان، یعنی فراتررفتن از زبانِ معنادار بود. همه‌ی گرایش من و به گمان من گرایش همه‌ی آدم‌هایی که تاکنون کوشیده‌اند درباره‌ی اخلاق و مذهب بنویسند یا سخن بگویند مقابله با مرزهای زبان بوده است. این مقابله با دیوارهای قفس ما کاملاً و مطلقاً بی‌فایده است. اخلاق تا جایی که از میل گفتن چیزی درباره‌ی معنای نهایی زندگی، خوبی مطلق، ارزشمندی مطلق برمی‌خیزد نمی‌تواند علم باشد. آنچه می‌گوید به هیچ معنا چیزی به دانش ما اضافه نمی‌کند. اما سندِ گرایشی است در ذهن انسان که من شخصاً نمی‌توانم از احترام عمیق نسبت به آن خودداری کنم و آن را در زندگی‌ام استهزا نخواهم کرد.

رساله‌ی منطقی-فلسفی

۶.۵۳ روش صحیح در فلسفه به‌راستی بایستی این باشد: چیزی را جز آنچه می‌توان گفت نگفتن، یعنی قضایای علم طبیعی را ــ یعنی چیزی راکه هیچ سروکاری با فلسفه ندارد ــ و بنابراین هروقت کس دیگری بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید باید به او نشان داده شود که نتوانسته است به بعضی نشانه‌ها در قضایایش معنایی ببخشد. چه‌بسا این روش برای شخص دیگری رضایت‌بخش نباشد ــ ممکن است احساس نکند به او فلسفه می‌آموختیم ــ اما یگانه روش دقیقاً صحیح است.

۶.۵۴ قضایای من به‌عنوان روشن‌سازی‌هایی به طریق زیر به‌کار می‌آیند: هرکس که منظور مرا

بفهمد نهایتاً آن‌ها را بی‌معنا خواهد شناخت اگر آن‌ها را به‌عنوان پله‌هایی برای صعود به فراسوی آن‌ها به‌کار برده باشد (او به‌اصطلاح باید پس از بالارفتن از نردبان آن را دور بیندازد.)

او باید از این قضایا فراتر رود [تعالی جوید] و آن‌گاه جهان را به‌درستی خواهد دید.

آنچه را که نمی‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم باید به خاموشی بسپاریم.

فصل پانزدهم

به‌سوی یک معماریِ جدید*

لو کوربوزیه **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

شارل-ادوارد ژانره آ.ک.آ. لو کوربوزیه (۱۸۸۷ـ۱۹۶۵)، معمار سوییسی، که مجموعه مقالات‌اش در نشریات به‌نام به‌سوی یک معماری[1] (که با عنوان به‌سوی یک معماری جدید ترجمه شد) شاید مهم‌ترین کتابِ قرن در زمینه‌ی معماری باشد. لوکوربوزیه وظیفه‌ی بنیادی نسل خویش را تفکر مجدد درباره‌ی معنای معماری برای عصر جدید تکنولوژیک و از نظر اجتماعی مساوات‌طلب می‌داند. زینت‌زدایی و سادگی هندسی نه‌فقط کارایی دارد و مساوات‌طلب است، بلکه حقیقت یک ساختمان را به گونه‌ای عریان و ماهوی فاش می‌کنند. وقتی طرح ابداعی او برای نخستین مرکز جامعه‌ی ملل در ژنو در سال ۱۹۲۷ پذیرفته نشد (زیرا با مرکب چین ترسیم نشده بود!) "کنگره‌ی بین‌المللی معماران مدرن" (CIAM) عمدتاً برای دفاع از نوع کار پیشرو او منعقد گردید. سبک معماری او بر نگرشی از جامعه‌ی آینده استوار بود که به ماهیت صنعتی خویش وفادار باشد.

زیباشناسیِ مهندس و معماری

زیباشناسیِ مهندس، و معماری دو چیزاند که همراه یکدیگر گام برمی‌دارند و یکی از دیگری ناشی می‌شود: یکی از آن‌ها اکنون در اوج کمال خویش است، دیگری در وضعیت قهقراییِ ناخوشایندی به‌سر می‌برد.

مهندس، با الهام از قانون اقتصاد و تحت هدایت محاسبه‌ی ریاضی ما را با قانون کلی هماهنگ می‌کند. او به هماهنگی دست می‌یابد.

معمار با آراستن صورت‌ها [فرم‌ها]یش نظمی را تحقق می‌بخشد که آفریده‌ی محض ذهن اوست؛ او با صُوَر و اَشکال، حواس ما را به‌شدت متأثر و عواطف تجسمی [پلاستیک] را بیدار می‌کند؛ با روابطی که می‌آفریند پژواک‌های عمیقی را در ما برمی‌انگیزد و معیار نظمی را به ما می‌دهد که احساس می‌کنیم با

---

* Le Corbusier, *Towards a New Architecture,* trans. Frederick Etchells (New York: Dover, 1986): "Argument," pp 1–8; "First Reminder: Mass," pp 29–31; "Third Reminder: The Plan," pp. 47–64.

1. *Vers une Architecture*

نظم جهانِ ما هماهنگ است، او جنبش‌های گوناگون قلب و فهم ما را تعیین می‌کند؛ آن‌گاه است که ما حس زیبایی را تجربه می‌کنیم.

سه تذکر به معماران

توده

چشمان ما ساخته شده‌اند تا ما را به دیدن صورت‌ها [فرم‌ها] در روشنایی قادر سازند.

صور اولیه [اصلی] صوری زیبا هستند زیرا به‌روشنی درک می‌شوند.

معماران امروز دیگر به چنین صور ساده‌ای دست نمی‌یابند.

مهندسان، باکار از طریق محاسبه، صور هندسی را به‌کار می‌گیرند و چشمان ما را با هندسه‌شان و فهم ما را با ریاضیات‌شان ارضا می‌کنند؛ کار آن‌ها در خط مستقیم هنرِ خوب است.

سطح

توده در سطح خود محصور شده است، سطحی که مطابق با خطوط هدایت‌کننده و زاینده‌ی توده تقسیم می‌شود؛ و این است که به توده تفرداش را می‌بخشد.

معمارانِ امروز از عناصر هندسی تشکیل‌دهنده‌ی سطوح می‌ترسند.

مسائل بزرگ ساختمان‌سازی مدرن باید راه‌حلی هندسی داشته باشد.

مهندسان در اثر اجبار به‌کار در هماهنگی با نیازهایِ اکیدِ شرایطِ دقیقاً معین از خطوط زاینده و آشکار[1] برای صورت‌ها [فرم‌ها] استفاده می‌کنند. آن‌ها واقعیت‌های تجسمی [پلاستیک] شفاف و متحرکی خلق می‌کنند.

نقشه

نقشه زاینده است.

بدون یک نقشه شما گرفتار بی‌نظمی و خودسری هستید.

نقشه در خودش جوهره‌ی احساس را نهفته دارد.

مسائل بزرگ فردا، که ضرورت‌های جمعی آن‌ها را تحمیل می‌کند، مسئله‌ی "نقشه" را در شکل جدیدی مطرح می‌کند.

زندگی مدرن خواستار و منتظر نوع جدیدی از نقشه، هم برای خانه و هم برای شهر، است.

---

1. accusing

خطوط تنظیم‌کننده

عنصری اجتناب‌ناپذیر در معماری.

ضرورتی برای نظم، خط تنظیم‌کننده تضمینی است در مقابل خودسری. این خط موجب رضایت فهم می‌شود.

خط تنظیم‌کننده، وسیله‌ای است برای هدفی؛ یک نسخه و دستورالعمل نیست. انتخاب آن و نحوه‌های بیان آن جزءِ تجزیه‌ناپذیری از آفرینش معماری به‌شمار می‌روند.

چشمانی که نمی‌بینند

خطوط مسافرتی[1]

عصر بزرگی آغاز شده است.

روح جدیدی وجود دارد.

انبوهی کار که با این روح جدید طراحی می‌شود در مقابل ما قرار دارد؛ با این امر به‌ویژه باید در تولید صنعتی مواجه شد.

رسم و عادت معماری را دچار خفقان کرده است.

"سبک‌ها" دروغی بیش نیستند.

سبک، وحدتِ اصل است که به همه‌ی کارهای یک عصر روح می‌بخشد، محصولی از حالتی ذهنی است که خصلت ویژه‌ی خود را داراست.

عصر ما روزبه‌روز سبک خودش را تعیین می‌کند.

چشمان ما، متأسفانه، هنوز قادر به تشخیص آن نیستند.

هواپیماها

هواپیما محصولِ گزینش دقیق است.

درس هواپیما در منطقی قرار دارد که بر طرح مسئله و تحقق آن حاکم بود.

مسئله‌ی خانه هنوز مطرح نشده است.

مع‌هذا یقیناً معیارهایی برای خانه‌ی مسکونی وجود دارد.

ماشین‌آلات در خودش حاوی عامل اقتصاد است که به‌سوی انتخاب سوق می‌دهد.

خانه ماشینی است برای زندگی‌کردن در آن.

---

۱. خطوط اقیانوس‌پیما.

اتومبیل‌ها

هدف ما باید تثبیت معیارها برای مواجه با مسئله‌ی کمال باشد.

پارتنون محصولی است از گزینش اِعمال‌شده در مورد یک معیار.

معماری هماهنگ با معیارها عمل می‌کند.

معیارها موضوع منطق، تحلیل و مطالعه‌ی موشکافانه‌اند؛ آن‌ها مبتنی بر مسئله‌ای هستند که به‌درستی "طرح" شده باشد. یک معیار به‌طور قطع به‌وسیله‌ی تجربه مستقر می‌شود.

معماری

درس روم

مشغله‌ی معماری برقراری روابط عاطفی به‌وسیله‌ی مصالحه‌ی خام است.

معماری از نیازهای منفعت‌طلبانه فراتر می‌رود.

معماری چیزی تجسمی [پلاستیک] است.

روحِ نظم، وحدتِ قصد.

معنای روابط؛ معماری با کمیّت‌ها سروکار دارد.

شور می‌تواند از سنگ بی‌جان درام بیافریند.

توهم نقشه‌ها

نقشه از درون به بیرون می‌رود؛ بیرون محصول درون است.

عناصر معماری نور و سایه، دیوارها و فضا هستند.

آرایش، درجه‌بندی اهداف و طبقه‌بندی مقاصد است.

انسان با چشم‌هایش که ۵ فوت و ۶ اینچ [۱۶۵ سانتی‌متر] از زمین فاصله دارند به آفرینش معماری نگاه می‌کند. شخص فقط می‌تواند با اهدافی که چشم می‌تواند درک کند و مقاصدی که عناصر معماری را به‌حساب می‌آورند سروکار داشته باشد. اگر مقاصدی جلوه‌گر شوند که به زبان معماری سخن نمی‌گویند، شما با توهم نقشه روبه‌رو می‌شوید، شما از قواعد حاکم بر نقشه، از طریق خطای درک یا از طریق تمایلی به‌سوی نمایش تهی، تخطی می‌کنید.

آفرینشِ محضِ ذهن

کنتور و پروفیل سنگ محک معماراند.

در این‌جاست که او خودش را به مثابه هنرمند یا مهندس صرف نشان می‌دهد.

کنتور از هر قید و بندی رهاست.

در این‌جا دیگر هیچ‌گونه مسئله‌ی عادت یا سنّت یا ساخت یا تطبیق با نیازهای منفعت‌طلبانه وجود ندارد.

کنتور و پروفیل آفریده‌ی محض ذهن‌اند؛ آن‌ها نیازمند هنرمند تجسمی [پلاستیک]اند.

خانه‌های تولید انبوه

عصر بزرگی آغاز شده است.

روح جدیدی وجود دارد.

صنعت، که همچون سیلی خروشان که به‌سوی اهداف مقدرش در حرکت است بر ما مستولی می‌شود، ابزارهای جدیدی در اختیار ما گذاشته است که با این عصر جدید سازگار و به‌وسیله‌ی روح جدید به جنبش درآمده‌اند.

قانون اقتصادی به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر بر اَعمال و اندیشه‌های ما حکومت می‌کند.

مسئله‌ی خانه مسئله‌ی این عصر است. تعادل جامعه‌ی امروز به آن وابسته است. نخستین وظیفه‌ی معماری در این دوره‌ی بازسازی، تحقق بازنگری ارزش‌ها، بازنگری عناصر سازنده‌ی خانه است.

تولید انبوه مبتنی بر تحلیل و تجربه است.

صنعت در مقیاس وسیع باید به ساختمان توجه کند و عناصر خانه را بر پایه‌ی تولید انبوه استوار سازد.

ما باید روح تولیدِ انبوه را خلق کنیم.

روح ساختن خانه‌های تولید انبوه.

روح زندگی در خانه‌های تولید انبوه.

روح درک خانه‌های تولید انبوه.

اگر از قلب‌ها و ذهن‌هایمان همه‌ی مفاهیم مرده درباره‌ی خانه را بزداییم و به مسئله از دیدگاهی انتقادی و عینی بنگریم به ”خانه‌ـماشین“، به خانه‌ی تولید انبوه خواهیم رسید، که همان‌گونه سالم (از نظر اخلاقی نیز) و زیباست که ابزار و وسایل کارآیی که همراهِ زندگی ما هستند زیبایند.

زیبا همچنین با همه‌ی سرزندگی‌ای که حساسیّت هنرمند می‌تواند به عناصر کارآمد سخت و محض اضافه کند.

معماری یا انقلاب

در هر حوزه‌ای از صنعت، مسائل جدیدی مطرح شده و ابزارهای جدیدی که قادر به حل آن‌ها هستند خلق شده است. اگر این واقعیت در مقابل گذشته قرار داده شود آن‌گاه با انقلاب روبه‌رواید.

در ساخت و ساز، تولید انبوه هم‌اینک آغاز شده است؛ در مقابل نیازهای جدید اقتصادی، واحدهای تولید انبوه هم به‌طور انبوه هم به‌طور جزئی ایجاد شده‌اند؛ و نتایج معینی هم در حالت جزئی و هم در حالت انبوه به‌دست آمده است. اگر این واقعیت در مقابل گذشته قرار داده شود آن‌گاه با انقلاب مواجه‌ایم، هم در روشِ به‌کاررفته و هم در مقیاس وسیعی که این روش به‌کار رفته است.

تاریخ معماری طی قرن‌ها به‌عنوان تغییر در ساخت و تزیین به‌آهستگی آشکار شده است، اما در پنجاه‌سال اخیر فولاد و بتون فتوحات جدیدی به‌بار آورده‌اند که نشانه‌ی ظرفیت بزرگ‌تری برای ساخت و نشانه‌ی یک معماری است که در آن کُدهای قدیمی واژگون شده‌اند. اگر با گذشته رویارو شویم خواهیم آموخت که ''سبک‌ها'' دیگر برای ما وجود ندارند، بلکه سبکی متعلق به دوره‌ی خود ما از راه رسیده و انقلابی رخ داده است.

اذهان ما آگاهانه یا ناآگاهانه این رویدادها را درک کرده‌اند و نیازهای جدیدی، آگاهانه یا ناآگاهانه، سربرآورده‌اند.

ماشینِ جامعه، کاملاً خلاص از دنده، میان یک بهبودی با اهمیّتی تاریخی و یک فاجعه نوسان می‌کند.

غریزه‌ی اولیه‌ی هر موجود انسانی تأمین سرپناهی برای خویشتن است. طبقات مختلف کارگران در جامعه‌ی امروزی دیگر مسکن‌هایی در خور نیازهایشان ندارند؛ **پیشه‌وران و روشنفکران هم همین‌طور.**

مسئله‌ای مربوط به ساختن در ریشه‌ی ناآرامی اجتماعی امروز نهفته است: معماری یا انقلاب.

تذکر اول: توده

معماری بازی استادانه، صحیح و باشکوه توده‌هایی است که در روشنایی با یکدیگر جمع می‌شوند. چشمان ما برای مشاهده‌ی صورت‌ها [فرم‌ها] در روشنایی ساخته شده‌اند؛ نور و سایه این صورت‌ها را آشکار می‌کنند؛ مکعب‌ها، مخروط‌ها، کره‌ها، استوانه‌ها یا هرم‌ها صورت‌های بزرگ اولیه‌ای هستند که نور آن‌ها را به‌گونه‌ای ممتاز آشکار می‌کند؛ تصویر این صور در درون ما و بدون ابهام متمایز و ملموس است. به همین دلیل است که این‌ها **صور زیبا، زیباترین صوراند.** همه‌کس، از کودک گرفته تا وحشی و مابعدالطبیعه‌دان با این مطلب موافق است. این امر به ماهیت هنرهای تجسمی مربوط می‌شود.

معماری مصری، یونانی یا رومی معماری منشورها، مکعب‌ها و استوانه‌ها، هرم‌ها یا کره‌هاست: اهرام، معبد لوکسور، پارتنون، کولیزیوم، ویلای هادریان.

معماری گوتیک، در اساس، بر کره‌ها، مخروط‌ها و استوانه‌ها استوار نیست. فقط صحن اصلی کلیسا بیان صورتی ساده اما با هندسه‌ی پیچیده‌ای از مرتبه‌ی دوم (قوس‌های متقاطع) است. به همین دلیل است که یک کلیسای جامع چندان زیبا نیست و ما در آن به‌دنبال معوّض‌هایی از نوع ذهنی خارج از هنر تجسمی می‌گردیم. یک کلیسای جامع از نظر ما به‌عنوان راه‌حلی استادانه برای مسئله‌ای دشوار جالب است، اما مسئله‌ای که فرض‌های آن به‌نادرست بیان شده‌اند، زیرا از صورت بزرگ اولیه [اصلی] ناشی نمی‌شوند. **کلیسای جامع یک کار تجسمی نیست، بلکه یک درام است؛ مبارزه‌ای است علیه نیروی ثقل، که احساسِ طبیعتی احساساتی است.**

اهرام، برج‌های بابِل، دروازه‌های سمرقند، پارتنون، کولیزیوم، پانتئون، پون دوگار، سانتاسوفیا (مسجد ایاصوفیه)، مساجد استانبول، برج پیزا، گنبدهای برونلچی و میکل آنجلو، پون رویال، انولید ـ جملگی به معماری تعلق دارند.

ایستگاهِ که‌دورسی، گران‌پاله به معماری تعلق ندارند.[۱]

معماران امروز، که در باتلاق‌های عقیم نقشه‌هایشان، اوراق‌شان، ستون‌هایشان و سقف‌های سربی‌شان گم شده‌اند هرگز به درک توده‌های اولیه نایل نشده‌اند. این را هرگز در مدرسه نیاموخته‌اند.

نه در تعقیب یک ایده‌ی معماری، بلکه صرفاً تحت هدایت نتایج محاسبه (مشتق از اصول حاکم بر جهان ما) و مفهوم یک ارگانیسم زنده است که مهندسان امروز از عناصر اولیه [اصلی] استفاده می‌کنند و با هماهنگ‌ساختن آن‌ها موافق با قواعد در ما عواطف مربوط به معماری را برمی‌انگیزند و بدین‌وسیله کار انسان را در وحدت با نظم جهانی طنین‌انداز می‌کنند.

بدین‌گونه با بالابرنده‌ها و کارخانه‌های غله‌ی آمریکایی یعنی نخستین ثمرات باشکوه عصر جدید روبه‌روایم. مهندسان آمریکایی با محاسبات‌شان، معماریِ در حال احتضار ما را مضمحل می‌کنند.

تذکر سوم: نقشه

نقشه زاینده است.

چشمِ ناظر خودش را در حال مشاهده‌ی مکانی مرکب از خیابان‌ها و خانه‌ها می‌یابد. این چشم تأثیر توده‌هایی را که در اطراف آن می‌لولند دریافت می‌کند. اگر این توده‌ها منتظم بوده با تغییرات ناشایست تباه نشده باشند، اگر کیفیت تجمع آن‌ها بیانگر ضرباهنگی [ریتم] روشن و نه کُپه‌ای نامنسجم باشد، اگر رابطه‌ی توده با فضا در نسبت صحیح آن باشد، چشم احساس‌هایی هماهنگ را به مغز مخابره می‌کند و ذهن از این احساس‌ها رضایتی از مرتبه‌ی عالی کسب می‌کند: این معماری است.

چشم، در یک محوطه‌ی وسیع داخلی، سطوح متعدد دیوارها و طاق‌ها را نظاره می‌کند؛ گنبدها فضای وسیع را تعیین می‌کنند؛ طاق‌ها سطوح خودشان را به نمایش می‌گذارند؛ ستون‌ها و دیوارها موافق با دلایلی قابل درک خودشان را تنظیم می‌کنند. کل ساخت از پایه‌اش برمی‌خیزد و مطابق با قاعده‌ای که در نقشه بر زمین نوشته شده است تکمیل می‌شود: صورت‌ها [فرم‌ها]ی عالی، تنوع صورت، وحدت اصل هندسی. نمایش عمیق هارمونی: این است معماری.

نقشه اساس کار است. بدون نقشه نه عظمت هدف و بیان وجود دارد نه ضرباهنگ [ریتم]، نه توده، نه انسجام. بدون نقشه ما با حسی بسیار تحمل‌ناپذیر برای انسان، یعنی حس بی‌شکلی، فقر، بی‌نظمی و خودسری روبه‌روایم.

نقشه فعال‌ترین تخیل را می‌طلبد؛ جدی‌ترین انضباط را نیز. نقشه چیزی است که همه‌چیز را تعیین می‌کند؛ دقیقه‌ی تعیین‌کننده است. نقشه چیز زیبایی که باید ترسیم شود، نظیر چهره‌ی مادونای مقدس

---

۱. در دو پاراگراف قبلی لو کوربوزیه ساختمان‌های عظیم‌الجثه، هندسی و نسبتاً تزیین‌نشده را که اغلب آن‌ها برای مقاصد دینی یا عملی ساخته شده‌اند (نظیر بیمارستان پاریس، اَنولید؛ سانتاسوفیا، کلیسای جامعی به سبک یونانی مسیحی در استانبول) با سبک نئوکلاسیک تزیینی که حتی عنوان "معماری" را هم برای آن منکر می‌شود در تقابل قرار می‌دهد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

[مریم]، نیست، بلکه تجریدی ریاضت‌کشانه است؛ چیزی بیش از جبری‌کردن و یک چیز خشک و خالی نیست. با این حال کار ریاضی‌دان یکی از عالی‌ترین فعالیت‌های ذهن بشری باقی می‌ماند. آرایش، ضرباهنگی قابل درک است که بر هر انسان به شیوه‌ای واحد تأثیر می‌گذارد.

نقشه در خودش حامل ضرباهنگی اولیه و از قبل تعیین‌شده است: کار در طول و در ارتفاع به پیروی از دستورالعمل‌های نقشه تکامل می‌یابد، با طیفی از نتایج بسیار ساده تا بسیار پیچیده که جملگی از قانونی واحد ناشی می‌شوند. وحدتِ قانون، قانونِ یک نقشه‌ی خوب است: قانونی ساده که پذیرای تحریرهای نامتناهی باشد.

ضرباهنگ [ریتم] حالت تعادلی است که یا از تقارن‌های ساده یا پیچیده، و یا از موازنه‌های ظریف و حساس ناشی می‌شود. ریتم یک معادله است؛ برابرسازی (تقارن، تکرار) (**معابد مصری و هندی**)؛ جبران‌سازی (حرکت اجزای مخالف) (**آکروپولیس در آتن**)؛ تحریر (گسترش یک ابداع تجسمی اولیه) (ایاصوفیه). این همه واکنش، که علی‌رغم وحدت هدفی که ریتم را ایجاد می‌کند عمدتاً برای هر فرد تفاوت می‌کنند، و حالت تعادل. بدین‌گونه است که به تنوع شگفت‌انگیز یافت شده در اعصار بزرگ می‌رسیم، تنوعی که محصول اصل معماری است نه بازی دکوراسیون.

نقشه جوهر احساس را در خودش حمل می‌کند.

اما معنای نقشه در صدسال گذشته از دست رفته بود. مسائل بزرگ فردا، که توسط ضرورت‌های جمعی تحمیل می‌شوند، بر آمار استواراند و با محاسبه‌ی ریاضی تحقق می‌یابند، بار دیگر مسئله‌ی نقشه را زنده می‌کند. وقتی که وسعت نظر ضروری که باید در نقشه‌های شهرسازی به‌کار رود حاصل شد ما به دوره‌ای وارد می‌شویم که در هیچ عصری سابقه نداشته است. شهرها باید در تمام گستره‌شان به همان طریقی درنظر گرفته شوند و نقشه‌ی آن‌ها به همان طریقی کشیده شود که نقشه‌ی معابد شرق کشیده شد، و یا انولید یا ورسایِ لویی چهاردهم طراحی گردید.

تجهیزات تکنیکی این عصر ـ تکنیک مالی و تکنیک ساخت ـ مهیای انجام این وظیفه است.

تونی گارنیه[1] با پشتیبانی هریو[2] در لیون "محله‌ی صنعتی" (Cité) خودش را طراحی کرد. این کوششی است در سطح یک الگوی منظم و آمیزه‌ای است از راه‌حل‌های منفعت‌طلبانه و تجسمی [پلاستیک]. یک قاعده‌ی واحد حاکم بر واحدهای به‌کاررفته، در هر محله‌ی شهر انتخاب توده‌های اساسی واحدی را باعث می‌شود و فضاهای میانی را موافق با ضرورت‌های عملی و الزامات حس شاعرانه‌ی خاص معمار تعیین می‌کند. گرچه می‌توانیم از حکم درباره‌ی رابطه‌ی مناطق مختلف این شهر صنعتی خودداری کنیم اما در این‌جا نتایج سودمند نظم را تجربه می‌کنیم. آن‌جا که نظم حاکم باشد، رفاه آغاز می‌شود. با آفرینش موفقیت‌آمیز نظامی برای آرایش طرح‌های مختلف، حتی محله‌های مسکونی

---

۱. Tony Garnier (۱۸۶۹ـ۱۹۴۸)، معمار فرانسوی، نقشه‌ی یک "شهر صنعتی" برای یک شهر صنعتی ایده‌آل با ۳۵۰۰۰ نفر جمعیت را کشید که برای اولین‌بار در سال ۱۹۰۴ در پاریس به نمایش درآمد.

2. Harriot

پیشه‌وران نیز از جهت معماری اهمیت بسیار کسب می‌کند.

در وضعیت درجازننده‌ی کنونی (زیرا طراحی مدرن شهری هنوز متولد نشده است)، برجسته‌ترین محلات شهرهای ما ناگزیر محلاتی کارگاهی هستند که در آن‌ها اساس عظمت و سبک ـ یعنی هندسه ـ از خود مسئله ناشی می‌شود. نقشه یک ویژگی ضعیف بوده و هنوز هم چنین است. البته نظمی قابل تحسین در داخل بازارها و کارگاه‌ها حاکم است که ساخت ماشین‌ها را تحمیل و حرکات آن‌ها را اداره می‌کند و هر حرکت گروهی از کارگران را مشروط می‌سازد؛ اما کثافت محیط آن‌ها را مسموم کرده و وقتی حساب و کتاب جای ساختمان‌ها را تحمیل کرده است عدم انسجام آن‌ها را به‌شکلی احمقانه، پرهزینه، و خطرناک پراکنده کرده است.

کافی بود نقشه‌ای داشته باشیم. و روزی نقشه‌ای برای نیازهایمان خواهیم داشت. وسعت شرور ما را به این نقطه خواهد کشاند.

روزی اُگوست پره[1] این عبارت را خلق کرد: "شهر برج‌ها." عنوانی درخشان که احساس شاعرانه را در ما بیدار کرد. کلامی که توجه آن زمان را به خود جلب کرد، زیرا خودِ واقعیت قریب‌الوقوع است! "شهرِ بزرگ" که تقریباً برای ما ناشناخته است در کار ایجاد نقشه‌ی خویش است. این نقشه کاملاً ممکن است چیزی غول‌آسا باشد، زیرا شهر بزرگ مدّی در حال بالاآمدن است. اکنون زمان آن است که بافت موجود شهرهایمان را به‌دور بیاندازیم، بافتی که در آن انبوه ساختمان‌ها هر دم بزرگ‌تر می‌شود و با خیابان‌های تنگ و مملو از سروصدا، بنزین، دود و کثافت درهم پیچیده است، و در هر اشکوب پنجره‌ها چهارطاق به روی این آشفتگی شنیع باز می‌شوند. شهرهای بزرگ بیش از حد برای امنیت ساکنان‌شان متراکم شده‌اند، با این‌حال به‌قدر کافی متراکم نیستند تا پاسخگوی نیازهای "سوداگری مدرن" باشند.

اما اگر ما رویداد حیاتی ساختمان‌سازی را، که آسمان‌خراش آمریکایی ثابت کرد چنین رویدادی است، مبنای خود قرار دهیم کافی است در نقاط معینی (نسبتاً دور از هم) تراکم عظیم جمعیت‌های مدرن خودمان را جمع کنیم و در این نقاط ساختمان‌های عظیم با ارتفاع ۶۰ اشکوب بسازیم. بتون مسلح و فولاد چنین جسارتی را امکان‌پذیر می‌کند و به‌ویژه به تکامل نمایی کمک می‌کنند که به‌وسیله‌ی آن همه‌ی پنجره‌ها از دیدی مسدود نشده برخوردارند: به این طریق در آینده دیگر حیاط‌های داخلی و "چاه‌ها" [پاسیوها] وجود نخواهند داشت. از اشکوب چهاردهم به‌بعد از آرامش مطلق و خالص‌ترین هوا برخوردارید.

در این برج‌ها که کارگران در آن‌ها سکنا خواهند گزید، کارگرانی که تاکنون در محلات بسیار متراکم و خیابان‌های انبوه دچار خفقان شده بودند، همه‌ی خدمات ضروری به پیروی از نمونه‌ی آمریکا جمع خواهد شد و موجب کارآیی و صرفه‌جویی در زمان و انرژی خواهد شد و نتیجه‌ی طبیعی آن آرامش روحی خواهد بود که این‌چنین ضروری است. این برج‌ها که در فواصل زیادی از یکدیگر بالا می‌روند به‌دلیل

---

۱. August Perret (۱۸۷۴ـ۱۹۳۴)، معمار فرانسوی، پیشگام استفاده از مصالح و تکنیک‌های مدرن مربوط به بتون مسلح.

ارتفاع‌شان همان تسهیلاتی را فراهم می‌کنند که تاکنون در سطح پراکنده بوده است. آن‌ها فضاهای عظیمی را خالی خواهند گذاشت که در آن‌ها، کاملاً دور از این برج‌ها، شاهراه‌های پرسروصدا، سرشار از عبور و مروری که بیش از پیش سریع می‌شود جریان خواهد داشت. در پای این برج‌ها بوستان‌ها گسترده خواهد شد، درختانی که همه‌ی شهر را خواهند پوشاند. نحوه‌ی استقرار برج‌ها خیابان‌های چشم‌گیری را شکل خواهد داد؛ در این‌جا یقیناً معماری‌ای درخور زمان ما وجود دارد.

اگوست پره اصل "شهر برج‌ها" را مطرح کرد؛ اما هیچ طرحی ارائه نکرد. برعکس در مصاحبه‌ای با گزارشگرِ «Intransigeant» این مفهوم را فراسوی هر حد معقول فربه کرد. به این ترتیب نقابی از یک فوتوریسم خطرناک بر چیزی که یک ایده‌ی متین بود کشید. گزارشگر متوجه شد که برج‌های عظیم هر برج را به برج مجاورش متصل خواهد کرد؛ به چه منظوری؟ شاهراه‌های ترافیکی دور از خانه‌ها قرار خواهد داشت؛ و ساکنان که آزاداند که در بوستان‌ها میان درختان کاشته‌شده برطبق الگوهایی منظم یا روی چمن‌ها یا در مکان‌های تفریحی سرگرم شوند هرگز کم‌ترین آرزویی ندارند که روی پل‌های لرزان، که هیچ کاری برای انجام‌دادن روی آن‌ها ندارند، وقت بگذرانند! گزارشگر همچنین مطلع شد که شهر بر ستون‌های بی‌شماری از بتون مسلح ساخته خواهد شد که خیابان‌ها را تا ارتفاع ۶۵ فوت (حدود شش اشکوب!) بالا خواهد برد و برج‌ها را به هم متصل خواهد کرد. این ستون‌ها فضای عظیمی را در زیر شهر باقی خواهند گذاشت که در آن منابع گاز و آب و مجاری فاضلاب شهر قرار خواهد داشت. پره هرگز نقشه‌ی شهر خود را نکشید، و این ایده بدون یک نقشه نمی‌توانست پیشرفت بیش‌تری داشته باشد.

خود من ایده‌ی استفاده از ستون‌ها را مدت‌ها قبل از اُگوست پره مطرح کرده بودم، و آن مفهومی با زرق‌وبرق بسیار کم‌تر بود، اما قادر بود به نیازی اصیل پاسخ گوید. من این ایده را برای نوع کنونی شهرها، نظیر پاریس امروز، به‌کار بردم. به‌جای ایجاد فونداسیون[پِی]ها از طریق حفاری و ساخت دیواره‌های ضخیم برای پی‌ها، به‌جای حفاری مدام راه‌ها (عملی سیزیف‌وار)[1] برای مدفون‌ساختن منابع گاز و آب، فاضلاب و "لوله‌ها"[2] و تغییر دائمی آن‌ها بهتر است که هر ناحیه‌ی جدید در سطح زمین ساخته شود و شماری ضروری از ستون‌های بتونی جایگزین فونداسیون‌ها شوند. این ستون‌ها حامل طبقه‌ی همکف خانه‌ها خواهند بود و با سیستمی از پیش‌آمدگی‌ها[3] پیاده‌روها و جاده‌ها را بر دوش خواهند کشید.

درون فضایی که به این ترتیب به‌دست می‌آید و به ارتفاع ۱۲ تا ۱۸ فوت [۳۶۰ تا ۵۴۰ سانتی‌متر] می‌رسد کامیون‌های سنگین و "لوله‌هایی" که جایگزین دردسر ترامواها خواهند شد و نظایر آن حرکت خواهند کرد و به نقاطی که بلافاصله زیر خانه‌ها هستند مستقیماً خدمات خواهند رساند. این شبکه‌ی کامل ترافیکی، که مستقل از شبکه‌ی مخصوص پیاده‌روها و ماشین‌های سریع‌السیر خواهد بود، دستاورد نابی است و جغرافیای ویژه‌ی خود را مستقل از هر گونه مزاحمت مربوط به خانه‌ها خواهد داشت؛ جنگلی

---

۱. سیزیف یا سیزیفوس، شخصیت اسطوره‌ای یونانی که خدایان او را محکوم کردند تا ابد سنگی را به نوک تپه بغلطاند و هربار شاهد سقوط آن باشد.

۲. لوله‌ها اشاره به متروهاست.

3. corbelling

منظم از ستون‌ها که شهر در وسط آن‌ها کالاهایش را مبادله می‌کند، ذخیره‌های غذایی‌اش را به داخل می‌آورد و همه‌ی کارهای کُند و پرزحمتی را که امروزه مانع سرعت عبورومروراند انجام می‌دهد.

کافه‌ها و محل‌های تفریح دیگر آن قارچی نیستند که پیاده‌روهای پاریس را می‌بلعد، بلکه، همراه با همه‌ی تجارت لوکس، به پشت‌بام‌های مسطح منتقل خواهد شد. (زیرا آیا به‌راستی غیرمنطقی نیست که یک سطح کامل از یک شهر بلااستفاده بماند و به مغازله میان سفال‌ها و ستارگان اختصاص داده شود؟) گذرهای کوتاه به‌شکل پُل‌هایی در بالای خیابان‌های معمولی عبورومرور عابرین پیاده را در دل این محله‌های جدیداً به‌دست‌آمده، که وقف تفریح در میان گل‌ها و گیاهان شده‌اند، تسهیل خواهند کرد.

نتیجه‌ی این نگرش چیزی کم‌تر از سه‌لایه‌شدن میدان عبورومرور یک شهر نیست؛ این امر قابل تحقق بود زیرا به یک نیاز پاسخ می‌گفت، و کم‌هزینه‌تر و معقول‌تر از کج‌روی‌های امروزی بود. این مفهوم با توجه به چارچوب قدیمی شهرهای ما مفهومی معقول بود، همان‌طور که تصور "شهر برج‌ها" برای شهرهای فردا ایده‌ای معقول به‌حساب خواهد آمد.

پس در این‌جا ما با طراحی خیابان‌هایی سروکار داریم که نظام تماماً جدیدی از طراحی شهرها را به‌همراه خواهد آورد و اصلاحاتی ریشه‌ای در خانه‌ها یا آپارتمان‌های اجاره‌ای باعث خواهد گردید؛ این اصلاحات برجسته، که بر اثر دگرگونی اقتصاد خانگی ضرورت یافته است، مستلزم گونه‌ی جدیدی از نقشه برای خانه‌های مسکونی، و سازمان تماماً جدیدی از خدمات متناسب با زندگی مدرن در یک شهر بزرگ است. در این‌جا مجدداً نقشه زاینده است: بدون نقشه، فقر، بی‌نظمی، و خودسری چیره می‌شود.

به‌جای این‌که شهرهای ما در چهارگوش‌های انبوه گسترده شوند، با خیابان‌هایی در خندق‌هایی باریک و محصور به‌وسیله‌ی ساختمان‌هایی هفت‌اشکوبه که عمود بر پیاده‌رو قرار گرفته و حیاط‌هایی ناسالم و پاسیوهایی بدون تهویه و بی‌آفتاب را در خود جا داده‌اند، طراحی جدید ما که همان محوطه را به‌کار می‌گیرد و همان تعداد از مردم را سکونت می‌دهد بلوک‌های بزرگی از خانه‌ها را با موانع متوالی نشان می‌دهد که در طول خیابان‌های شاه‌راه‌مانند گسترده شده‌اند. دیگر خبری از حیاط نیست بلکه آپارتمان‌ها از هرسو به هوا و نور گشوده‌اند و به‌جای این‌که به درختان کوتوله‌ی بولوارهای امروزی ما مشرف باشند به چمن‌زارهای سرسبز، به زمین‌های ورزش و درختکاری‌های فراوان مشرف‌اند.

پیش‌آمدگی‌های این بلوک‌های عظیم خیابان‌های طولانی را در فواصل منظم تقسیم خواهد کرد. موانع مختلف، بازی نور و سایه را که برای بیان معماری بسیار ضروری است تقویت خواهد کرد.

بتون تقویت‌شده انقلابی در زیباشناسی ساختمان به‌بار آورده است. با حذف شیروانی و جایگزین‌شدن آن با پشت‌بام‌ها، بتونِ تقویت‌شده ما را به زیباشناسی جدیدی از نقشه هدایت کرده است که تاکنون ناشناخته بوده است. این موانع و عقب‌نشینی‌ها کاملاً ممکن‌اند و در آینده به بازی‌ای از سایه- روشن‌ها و سایه‌های تیره منجر خواهد شد که در آن تکیه نه از بالا به پایین بلکه به‌طور افقی از چپ به راست حرکت خواهد کرد.

این اصلاحی درجه اول در زیباشناسی نقشه است؛ این اصلاح هنوز تحقق نیافته است؛ اما عاقلانه

است که در ملاحظه‌ی نقشه‌های توسعه‌ی شهرهایمان آن را در ذهن داشته باشیم.

ما در دوره‌ای از بازسازی و تطبیق با شرایط اجتماعی و اقتصادی جدید زندگی می‌کنیم. با عبور از این "دماغه"[۱] افق‌های جدید پیش روی ما خط بزرگ سنّت را فقط از طریق تجدیدنظر کامل در روش‌های رایج و تثبیت شالوده‌ی جدیدی برای ساختمان که بر منطق استوار باشد بازخواهند یافت.

در معماری مبانی قدیمی ساختمان مرده‌اند. ما حقیقتِ معماری را دوباره کشف نخواهیم کرد مگر این‌که مبانی جدید شالوده‌ای منطقی را برای هرگونه ظهور معماری تثبیت کنند. دوره‌ای بیست‌ساله آغاز می‌شود که مشغله‌اش خلق این مبانی خواهد بود. دوره‌ای از مسائل بزرگ، دوره‌ای از تحلیل، از تجربه، همچنین دوره‌ای از سردرگمی عظیم زیباشناختی، دوره‌ای که در آن یک زیباشناسی جدید ساخته و پرداخته خواهد شد.

ما باید نقشه، یعنی کلید این تحول را مطالعه کنیم.

---

۱. در متن اصطلاح Cape Horn، دماغه‌ای در منتهی‌الیه آمریکای جنوبی به‌کار رفته است.ـ م. ف.

فصل شانزدهم
تمدن و ناخرسندی‌های آن*

زیگموند فروید **ترجمه‌ی محمد اسکندری**

زیگموند فروید (۱۸۵۶–۱۹۳۹)، عصب‌شناسِ اتریشی متولد موراویا و بنیان‌گذار روان‌کاوی، علی‌رغم واکنش‌های بی‌وقفه علیه کارهایش، باز اثرگذارترین نظریه‌پرداز روان‌شناسی در قرن بیستم است. او غرایزِ ناخودآگاهِ جنسیت و پرخاش‌گری را در پس کل زندگی و فرهنگ انسان، حتی رفتار نوزادان، دخیل می‌دید. او در اثر نظری‌ای که در اواخر عمرش نگاشت، به‌نام تمدن و ناخرسندی‌های آن (۱۹۳۰)، از نظریه‌ی روان‌کاوی استفاده کرد تا به تحلیل رنجی بپردازد که سرشت غریزی انسان می‌بایست همیشه در حصار جامعه‌ای متمدن تحمل کند. فروید نتیجه گرفت که هرچه جامعه سازمان‌یافته‌تر می‌شود، اعضایش احساس ناراحتی و عذاب یا گناه بیش‌تری می‌کنند، حتی وقتی که به دستورالعمل‌های جامعه گردن می‌نهند. اما فروید آرمان‌شهرگرا نیست؛ او نمی‌خواهد بند از پای غرایز انسان بردارد. انسان‌ها ذاتاً مهاجم‌اند و لازم است تهاجم‌شان مهار شود. توصیف او در متن تاریخی‌اش بسیار تکان‌دهنده است، زیرا او این اثر را در زمان اوج‌گیری نازیسم به تحریر درآورد، یعنی درست قبل از آغاز دوره‌ی خشونتی که حتی خود فروید هم تصورش را نمی‌کرد. الحاق اتریش به آلمان به دست هیتلر در ۱۹۳۸، فرویدِ یهودی را مجبور به جلای وطن کرد و او در تبعید در لندن درگذشت. نازی‌ها کتاب‌های او را نمونه‌ی اعلای "علم یهودی" قلمداد کردند و سوزاندند.

فرض وجود غریزه‌ی مرگ یا تخریب حتی در حلقه‌های روان‌کاوان با مقاومت روبه‌رو شده است؛ می‌دانم معمول این است که هر چیز خطرناک و متخاصمی در عشق را به دوقطبی‌بودن اولیه‌ی سرشتِ خودِ عشق نسبت بدهند. اول بگویم که دیدگاه‌هایی را که در این کتاب شرح و بسط داده‌ام در ابتدای کار صرفاً به‌صورت پیشنهادی و غیرقطعی مطرح کردم، اما با گذشت زمان چنان بر ذهن‌ام چیره شده‌اند که دیگر نمی‌توانم به هیچ شکل دیگری فکر کنم. از نظر من این دیدگاه‌ها از لحاظ نظری از هر دیدگاه دیگری

* From Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents,* trans. James Strachey (New York: Norton, 1961), chapters 6 and 7, pp. 64–80.

بسیار مفیدتر هستند؛ آن‌ها بدون نادیده‌گرفتن یا تخطی از واقعیت‌ها، آن ساده‌سازی را که در کار علمی به دنبال‌اش هستیم در اختیارمان می‌گذارند. می‌دانم که در مورد سادیسم یا مازوخیسم همیشه تجلیات غریزه‌ی ویران‌گری را در برابر چشم داشته‌ایم (که به سمت بیرون یا درون هدایت شده بودند)، تجلیاتی که شدیداً با اروتیسم آمیخته بودند؛ اما دیگر نمی‌توانم بفهمم چطور ما از حضور همه‌جایی پرخاش‌گریِ غیراروتیک غافل ماندیم و در تفسیر زندگی جایگاه درخوری به آن ندادیم. (میل به تخریب وقتی معطوف به سمت درون باشد اغلب از چشم ما پنهان می‌ماند مگر آن‌که با اروتیسم ممزوج باشد). به‌یاد می‌آورم وقتی برای اولین بار فکر وجود غریزه‌ی تخریب در نوشته‌های روان‌کاوی مطرح شد حالت دفاعی به خودم گرفتم و مدت‌ها طول کشید تا آماده‌ی پذیرش آن شوم. این‌که دیگران هم همین حالتِ انکار را از خود بروز داده‌اند یا هنوز می‌دهند چندان باعث تعجب‌ام نمی‌شود. چون وقتی صحبت از تمایل ذاتی انسان به "بدی"، به پرخاش‌گری، تخریب، ویران‌گری و بی‌رحمی به میان می‌آید "کودکان را خوش نمی‌آید."[۱] خدا آن‌ها را از روی تصویر کمال الهی خود ساخته است؛ هیچ‌کس دوست ندارد این تذکر را بشنود که آشتی‌دادن واقعیت انکارناپذیر وجود شر ـ علی‌رغم اعتراضات علم مسیحی ـ با قادر مطلق یا خیر مطلق‌بودن پروردگار تا چه حد دشوار است. شیطان بهترین بهانه برای شانه خالی‌کردن خداست؛ در این صورت شیطان همان نقشی را بازی خواهد کرد که یهودیان در جهان آرمانی آریایی‌ها بازی می‌کنند، یعنی نقش عامل تخلیه‌ی اقتصادی را. اما حتی در این حالت هم می‌توان خدا را مسئول وجود شیطان و، بالطبع، پلیدیِ متجلی در شیطان دانست. با درنظرگرفتن این مشکلات عاقلانه‌ترین کاری که از دست تک‌تک ما برمی‌آید این است که در وقت مناسب به ماهیت عمیقاً اخلاقی نوع انسان ادای احترام کنیم؛ این کار به محبوبیت ما کمک می‌کند و باعث می‌شود بسیاری از تقصیرات‌مان بخشیده شود.[۱]

در این‌جا هم می‌توان بار دیگر از نام "لیبیدو"[۲] برای مشخص‌کردن تجلیات قدرت اروس و متمایزکردن آن‌ها از انرژی غریزه‌ی مرگ استفاده کرد.[۲] باید اعتراف کنم که برای فهم این غریزه با دشواری بسیار بیش‌تری مواجه‌ایم؛ تنها می‌توانیم وجود آن را در پس اروس حدس بزنیم، ردگیری این غریزه ممکن نیست مگر آن‌که آمیزش‌اش با اروس، حضورش را لو دهد. تنها در سادیسم است که به روشن‌ترین شکل به ماهیت آن و رابطه‌اش با اروس راه می‌بریم، آن هم به‌خاطر این‌که در سادیسم غریزه‌ی مرگ هدف اروتیک را مخدوش و معوج می‌کند و درعین‌حال شوق اروتیک را به‌طور کامل ارضا می‌کند. اما حتی در جایی که این غریزه بدون هیچ‌گونه هدف جنسی سر بلند می‌کند، یعنی در کورترین هیجانات خشم‌آلود ویران‌گری، باز لامحاله متوجه می‌شویم که ارضای این غریزه با حد بسیار بالایی از لذت نارسیسیستی همراه است، زیرا ارضای این غریزه آرزوی دیرینه‌ی قدرقدرتیِ اِگو را تحقق می‌بخشد. وقتی غریزه‌ی تخریب، ملایم و رام‌شده و ظاهراً سرخورده از برآوردن اهداف‌اش، معطوف به اشیا یا

---

۱. نقل‌قول از یکی از اشعار گوته.

۲. "لیبیدو" به‌شکلی ساده‌تر و محدودتر اشاره می‌کند به غریزه‌ی جنسی، که فروید این‌جا به شکلی کلی آن را به "اروس" تعبیر می‌کند.

موضوعاتی می‌شود، باید نیازهای حیاتی اِگو را ارضا کند و اِگو را بر طبیعت مسلط کند. از آن‌جا که فرض وجود غریزه‌ی تخریب عمدتاً مبتنی است بر دلایل نظری، باید اذعان کنیم که این فرض مصون از ایرادات نظری نیست. اما با توجه به میزان دانش فعلی ما قضایا این‌طور به‌نظرمان می‌رسند؛ تحقیقات و تأملات بعدی قطعاً نور بیش‌تری به قضیه خواهد تاباند و سرنوشت این موضوع را معلوم خواهد کرد.

بنابراین، در آنچه درپی می‌آید من این موضع را اختیار می‌کنم که تمایل به پرخاشگری در انسان، خوی غریزی اصیل و خودبنیادی است، سپس به عقیده‌ام بازخواهم گشت که این تمایل بزرگ‌ترین مانع بر سر راه تمدن به‌شمار می‌آید. یک‌بار در خلال این پژوهش به این نتیجه رسیدم که تمدن فرآیند خاصی است که انسان طی می‌کند، و هنوز هم تحت تأثیر این عقیده‌ام. اکنون این را اضافه می‌کنم که تمدن فرآیندی است در خدمت اروس، و قصد اروس متحدکردن انسان‌های منفرد است، سپس یکی‌کردن خانواده‌ها، نژادها، مردم و ملت‌ها، در یک کل یکپارچه‌ی عظیم: وحدتِ انسان. چرا لازم است این امر اتفاق بیفتد، نمی‌دانم؛ کار اروس دقیقاً همین است. این مجموعه‌های انسانی باید به‌صورت لیبیدویی با یکدیگر گره بخورند. ضرورت صرف، فواید کار مشترک آن‌ها را کنار یکدیگر قرار نخواهد داد. اما غریزه‌ی طبیعی پرخاش‌گری انسان، خصومت فردفرد انسان‌ها نسبت به دیگران و خصومت دیگران نسبت به فرد، با این برنامه‌ی تمدن مقابله و مخالفت می‌کند. غریزه‌ی پرخاش‌گری مشتق از غریزه‌ی مرگ است و مهم‌ترین نماینده‌ی آن است. غریزه‌ی مرگ را ما در کنار اروس پیدا کردیم و سلطه‌ی هردوی این‌ها جهانی است. حالا به نظر من دیگر معنای تکامل تمدن بر ما پوشیده نیست. این معنا باید نشان‌گر نبرد بین اروس و مرگ، بین غریزه‌ی زندگی و غریزه‌ی تخریب باشد، به آن شکلی که این نبرد خود را در نژاد انسان متجلی می‌کند. این نبرد چیزی است که کل زندگی اساساً از آن تشکیل شده است، و بنابراین تکامل تمدن را می‌توان به‌سادگی نبرد نژاد انسان برای زندگی خواند. و لله‌های ما با لالایی‌هایشان درباره‌ی بهشت دقیقاً می‌خواهند همین نبرد غول‌ها را فرو نشانند...

ابتدا باید به پرسشی دیگر بپردازیم. تمدن برای بازداشتن، بی‌خطرساختن، و یا خلاص‌شدن از شر پرخاش‌گری‌ای که با تمدن مقابله می‌کند چه ابزارهایی را به‌کار می‌بندد؟ ما قبلاً با چندتایی از این روش‌ها آشنا شدیم، اما با روشی که ظاهراً مؤثرترین آن‌هاست آشنا نشدیم. این روش را می‌توانیم در تاریخ تکامل فرد مطالعه کنیم. چه اتفاقی در او می‌افتد که میل به پرخاش‌گری را در او آرام می‌کند؟ چیزی به‌راستی شگفت در کار است که هرگز حتی حدس‌اش را هم نمی‌زنیم، اما با وجود این بسیار آشکار است. پرخاش‌گریِ او درون‌فکنی می‌شود، درونی می‌شود؛ درواقع این میل به همان‌جا فرستاده می‌شود که از آن می‌آید ــ به‌عبارت دیگر، این میل به سمت خودِ اِگو هدایت می‌شود. آن‌جا بخشی از اگو بر آن مسلط می‌شود، این بخش به‌صورت سوپر اِگو در برابر بقیه‌ی اگو قد علم می‌کند، و سپس به شکل "وجدان" آماده می‌شود تا همان پرخاش‌گریِ خشنی را که اگو مایل بود بر سر دیگران، افراد بیرونی، خالی کند، نسبت به اِگو اِعمال کند. تنش میان سوپر اِگوی خشن و اِگوی تحت فرمانِ آن را احساسِ گناه می‌نامیم؛ این تنش

خود را به‌صورت نیاز به تنبیه بروز می‌دهد. بنابراین، تمدن از طریق تضعیف میل خطرناک افراد به پرخاش‌گری و خلع‌سلاح آن و با استقرار عاملی در درون فرد برای نظارت بر این میل، مثل استقرار قشون در شهری اشغال‌شده، بر میل پرخاش‌گری فائق می‌شود...

به این صورت دو منشأ احساس گناه را شناختیم: یکی ریشه در ترس از یک مرجع قدرت دارد، و دیگری بعد از آن و از ترس از سوپر اگو ناشی می‌شود. نخستین بر نفی ارضای غریزی اصرار می‌ورزد؛ دومین، گذشته از این کار، بر تنبیه پا می‌فشارد، چراکه تداوم آرزوهای ممنوع را نمی‌توان از چشم سوپراگو پنهان نگاه داشت. این را هم دانستیم که سخت‌گیری سوپراگو ـ یا خواسته‌های وجدان ـ را چگونه باید فهمید. سخت‌گیری سوپراگو صرفاً تداوم سخت‌گیری مرجع بیرونی است، که سوپراگو بر آن تفوق یافته و تا حدودی جای آن را گرفته است. اکنون می‌فهمیم نفی غریزه چه نسبتی با احساس گناه دارد. در ابتدا، نفی غریزه نتیجه‌ی ترس از یک مرجع بیرونی بود: شخص ارضای شخصی‌اش را نفی می‌کرد تا عشق او را از دست ندهد. اگر شخص این نفی را ادامه داده باشد، به تعبیری، از دست مرجع خلاص می‌شود و سر سوزنی احساس گناه باقی نمی‌ماند. اما قضیه در مورد ترس از سوپراگو جور دیگری است. این‌جا دیگر نفیِ غریزی کافی نیست، چراکه میل باقی می‌ماند و نمی‌توان وجود آن را از چشم سوپراگو پنهان نگاه داشت. بنابراین، علی‌رغم نفی صورت گرفته احساس گناه به‌وجود می‌آید. این امر باعث ایجاد اشکالات و موانعی اقتصادی در راه قد برافراشتن سوپراگو، یا، به تعبیری، در راه شکل‌گیری وجدان می‌شود. نفی غریزی دیگر اثری کاملاً آزادی‌بخش ندارد؛ کفِّ نفس دیگر با تضمین عشق پاداش داده نمی‌شود. تهدید درد و رنج بیرونی ـ تنبیه از جانب مرجع بیرونی و از دست‌دادن عشق او ـ با درد و رنج دائمیِ درونی، با تنشِ احساس گناه مبادله می‌شود...

می‌توان همچنین ادعا کرد که وقتی کودکی در برابر اولین ناکامی عمده‌ی غریزی‌اش با پرخاش‌گری زایدالوصف و با سوپراگویی به همان نسبت سخت‌گیر واکنش نشان می‌دهد، درواقع کودک دارد از مدلی نوع‌ـبالشانه (phylogentic) تبعیت می‌کند و دارد پا را از حد واکنشی که در این لحظه پذیرفته شده است فراتر می‌گذارد؛ چراکه پدرِ دوران‌های ماقبل تاریخ بدون تردید آدم وحشتناکی بوده است، و حجم عظیمی از پرخاش‌گری را می‌توان به گردن او انداخت. بنابراین، اگر از سیر تکامل فردی به سیر تکامل نوع‌ـبالشانه گذر کنیم، تفاوت‌های دو نظریه‌ی منشأ وجدان باز هم کم‌تر می‌شود. از سویِ دیگر تفاوتی جدید و مهم بین این دو فرآیند تکاملی بروز می‌کند. نمی‌توانیم این فرض را کنار بگذاریم که احساس گناه انسان از عقده‌ی اُدیپوس او سرچشمه می‌گیرد و هنگام قتل پدر به دست جمع برادران کسب شده است.[۱]

۱. نظریه‌ی عقده‌ی اُدیپوس اساس نظریه‌ی فروید درباره‌ی تکامل کودک است. برطبق این نظریه کودک معمولی به جنس مخالف در بین پدر یا مادرش دلبستگی جنسی پیدا می‌کند، و احساس خشم و ترس نسبت به جنس همسان در بین والدین‌اش در کودک با هم رقابت می‌کنند. این تضاد معمولاً با نفی میل جنسی و همسان‌انگاری با والدینِ هم‌جنس حل می‌شود. اگر دقیق‌تر صحبت کنیم، عقده‌ی ادیپوس تنها به تکامل پسران اشاره می‌کند، و مرحله‌ی مشابه برای دختران عقده‌ی الکتراست (البته همان‌طور که همه می‌دانند این تشبیهی است که تحریف بسیار در آن صورت گرفته است).

در آن موقعیت عمل پرخاش‌گری سرکوب نشد بلکه به فعل رسید؛ اما همین فعل پرخاش‌گرانه بود که گمان می‌رفت سرکوب‌اش در کودک منشأ احساس گناه باشد. جای تعجب ندارد اگر در این لحظه خواننده با خشم اعتراض کند که: "پس فرقی نمی‌کند که آدم پدرش را بکشد یا نه ـ درهرحال احساس گناه خواهد کرد! اجازه بفرمایید همین‌جا شک و تردیدمان را درباره‌ی چند نکته بیان کنیم. یا حقیقت ندارد که احساس گناه از پرخاش‌گریِ سرکوب‌شده ناشی می‌شود، و یا این‌که کل داستانِ قتل پدر ساختگی است و فرزندان انسان باستان هم همان‌قدر دست‌شان را به خون پدران‌شان رنگین می‌کردند که فرزندان این روزگار. به‌علاوه، اگر این داستان ساختگی نیست و بخشی مقبول از تاریخ است، آن‌وقت موردی خواهد بود از اتفاقی که همه‌کس انتظار وقوع آن را می‌کشد ـ یعنی، احساس گناه کسی که کاری توجیه‌ناپذیر کرده. و روان‌کاوی درباره‌ی این حادثه، که حادثه‌ای روزمره است، هنوز هیچ تبیینی به‌دست نداده است."

این نکته حقیقت دارد و باید این نقص را برطرف کنیم. البته رازی هم در این باره وجود ندارد. وقتی به کسی بعد از انجام کاری نادرست، و به‌خاطر انجام آن کار، احساس گناه دست داد درست‌تر آن است که این احساس را پشیمانی بنامیم. این احساس تنها مربوط می‌شود به کاری که انجام گرفته است و البته مشروط به این است که وجدان ـ یا آمادگی برای احساس گناه ـ قبل از انجام عمل وجود داشته باشد. بنابراین، پشیمانی‌هایی از این دست هرگز به ما کمک نمی‌کنند که ریشه‌ی وجدان و به‌طور کلی احساس گناه را بیابیم. آنچه در موارد روزمره پیش می‌آید معمولاً این است: نیازی غریزی آن‌قدر نیرو می‌گیرد که علی‌رغم مخالفت وجدان، که نیرویش محدود است، خود را ارضا می‌کند؛ و با تضعیف طبیعی نیاز بر اثر ارضا شدن، توازن قبلی قدرت مجدداً برقرار می‌شود. بنابراین، روان‌کاوی کاملاً حق دارد مورد احساس گناه ناشی از پشیمانی را هرقدر هم که این موارد متعدد باشند و هرقدر هم که اهمیت عملی آن‌ها زیاد باشد از بحث جاری کنار بگذارد.

اما اگر احساس گناه انسان به قتل پدرِ نخستین بازگردد، این موردی بود از "پشیمانی". آیا آن‌چنان که پیش‌تر مفروض گرفتیم باید فرض کنیم که [در آن هنگام] وجدان و احساس گناه پیش از انجام عمل وجود نداشتند؟ اگر وجود نداشتند، پس در این مورد احساس پشیمانی از کجا آمد؟ شکی نیست که این مورد باید راز احساس گناه را برای ما تبیین کند و مشکلات‌مان را خاتمه دهد. من معتقدم که همین کار را هم می‌کند. این احساس پشیمانی از دوسوگراییِ (ambivalence) آغازینِ احساس نسبت به پدر مایه می‌گرفت. پسران‌اش از او متنفر بودند، اما دوست‌اش هم داشتند. پس از آن‌که نفرت‌شان با دست‌زدن به عمل پرخاش‌گرانه فروکش کرد، عشق‌شان در احساس پشیمانی‌شان از عمل‌شان متجلی شد. این احساس از راه این‌همانی با پدر باعث استقرار سوپراگو شد؛ قدرت را به این عامل بخشید، چنان‌که گویی سزای عمل پرخاش‌گرانه‌ای را که آن‌ها در حق پدرشان مرتکب شده‌اند می‌دهد، و محدودیت‌هایی وضع کرد که می‌بایست مانع تکرار این عمل شوند و از آن‌جا که تمایل به پرخاش‌گری نسبت به پدر در نسل‌های بعدی هم تکرار شد، احساس گناه هم دوام آورد و هربار که تمایل به پرخاش‌گری سرکوب می‌شد و معطوف به سوپراگو می‌شد این احساس تشدید می‌شد. گمان می‌کنم اکنون دیگر می‌توانیم دو نکته را به‌وضوح کامل

بفهمیم: نقشی را که عشق در پیدایش وجدان ایفا می‌کند و ناگزیری محتوم احساس گناه را. مسئله‌ی تعیین‌کننده این نیست که آیا شخص پدرش را کشته یا از دست‌زدن به چنین عملی خودداری کرده. در هر دو حال شخص لاجرم احساس گناه خواهد کرد، چرا که احساس گناه تجلی تضاد ناشی از دوسوگرایی است. تجلیِ نبردِ جاودانی بین اروس و غریزه‌ی تخریب یا مرگ. به محض این‌که انسان‌ها با تکلیف زندگی‌کردن در کنار یکدیگر روبه‌رو می‌شوند این تضاد سر باز می‌کند. پس تا زمانی که خانواده تنها شکلی است که اجتماع به خود می‌گیرد، تضاد بالضروره خود را به‌صورت عقده‌ی اُدیپوس بروز می‌دهد تا وجدان را مستقر سازد و نخستین احساس گناه را به‌وجود آورد. وقتی تلاش‌هایی برای گسترش‌دادن خانواده صورت می‌گیرد باز همین تضاد، به شکل‌هایی که بستگی به گذشته دارد، ادامه می‌یابد؛ این تضاد قوت می‌گیرد و منجر به تشدید بیش‌تر احساس گناه می‌شود. از آن‌جا که تمدن از تکانشِ درونی اروتیکی تبعیت می‌کند که انسان‌ها را وادار می‌کند تا در گروهی به‌هم‌پیوسته با هم یکی شوند، تحقق این هدف منوط است به تشدید دم‌افزون احساس گناه. آنچه در رابطه با پدر آغاز شده بود نسبت به گروه ادامه می‌یابد. اگر تمدن سیر ضروری تحول از خانواده به کل انسانیّت باشد، آن‌گاه ـ درنتیجه‌ی تضاد ذاتی برآمده از دوسوگرایی، و درنتیجه‌ی نبرد جاودانی میان گرایش‌های عشق و مرگ ـ به‌ناگزیر افزایش احساس گناه با آن گره خورده است، که احتمالاً به حدی خواهد رسید که تحمل‌اش برای فرد دشوار خواهد شد. انسان یاد نظم تکان‌دهنده‌ی شاعر بزرگ در وصف ''نیروهای آسمانی'' می‌افتد:

Ihr Führt in's Leben uns hinein.
Ihr lasst den Armen schuldig werden,
Dann überlasst Ihr ihn den Pein.
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden. [1]

جا دارد از ته دل از التفات به این نکته احساس آسودگی کنیم که به‌هرحال عده‌ی اندکی هستند که بدون زحمتِ زیاد عمیق‌ترین حقایق را از اعماق گرداب احساسات‌شان برای ما به ارمغان می‌آورند، حقایقی که سایر ما انسان‌ها راه به آن‌ها نخواهیم برد مگر با تردید عذاب‌آور و جست‌وجوی کورمال کورمالِ بی‌پایان.

---

۱. از کتاب استاد ویلهلم (*Wilhelm Meister*) گوته.
ما را به این زمین خسته می‌آوری
رهایمان می‌کنی تا خود را به گناه بیالاییم
آن‌گاه می‌گذاری پشیمانی تسمه از گُرده‌مان بکشد:
یک آن لغزش و یک عمر اندوه!

یادداشت‌ها

۱. اصل شر در مفیستوفلس گوته به‌شکلی بسیار قانع‌کننده با غریزه‌ی تخریب یکی گرفته شده است:

Denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zu Grunde geht...
So ist dann alles, was Ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.

[چون هر آنچه هست
شایسته‌ی نابودی است...
پس همه‌ی آن چیزهایی راکه شما گناه،
تباهی، یا یک کلام، شرّ می‌نامید
عنصر حقیقی من است.]

شیطان چیزهای مقدس و خوب را دشمن خود نمی‌نامد، بلکه قدرت خلق و زایایی طبیعت ـ یا اروس ـ را دشمن خود می‌نامد:

Der Luft, dem Wasser, wie der Erden
Entweinden tausend Keime sich,
Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten!
Hätt' ich mir nicht die Flamme vorbehalten,
Ich hätte ichts Aparts für mich.

[از آب و خاک و هوا
در خشکی و نم و گرما و سرما
هزاران موجود نطفه می‌بندند و می‌بالند،
و اگر آتش را نداشتم
دیگر چیزی برای خودم نمی‌ماند]

هر دو قطعه از گوته، **فائوست**، قسمت اول، صحنه‌ی سوم است.

۲. دیدگاه فعلی ما را به این شکل می‌توان بیان کرد که لیبیدو در تمامی تجلیات غریزی سهم دارد، اما همه‌ی آنچه در آن تجلیات وجود دارد لیبیدو نیست.

فصل هفدهم

"پدیده‌ی ازدحام توده‌ها"*

خوزه اُرتگا یی گاسِت ترجمه‌ی حسین بشیریه

خوزه اُرتگا یی گاسِت (۱۸۸۳ــ۱۹۵۵)، بزرگ‌ترین فیلسوف اسپانیایی در قرن بیستم، آثاری درباره‌ی جامعه‌ی نو و هنر نیز به رشته تحریر درآورد. وی در آغاز جنگ داخلی اسپانیا (۱۹۳۶) موطن خود را ترک گفت اما در سال ۱۹۴۵ دوباره به میهن بازگشت. اُرتگا، در کتاب طغیان توده‌ها (۱۹۲۹)، تحت تأثیر اندیشه‌ی نیچه، به طرح مسئله‌ی زوال اقتدار فرهنگی در جامعه‌ی دموکراتیکِ توده‌ای و ظهور نوع جدیدی از انسان یعنی "انسان توده‌ای" پرداخته است که مورد علاقه‌ی اندیشمندان سنّت‌گرای سده‌ی بیستم قرار گرفته است. از دیدگاه اُرتگا، که همانند دیدگاه [ادموند] بِرک است و ریشه‌ی آن به اندیشه‌ی افلاطون بازمی‌گردد، طرح اندیشه‌ی برابری به شیوه‌ای دموکراتیک، به طرزی اسفناک به تأکید بر حقوق انسان‌های میان‌مایه و به زیان هرگونه اندیشه‌ی اشرافیت و برتری انجامیده است. این امر موجب محرومیت آدمیان بزرگ و شایسته و افراد پارسا و پرهیزگار از قدرت و اقتدار می‌گردد. انسانِ توده‌ای اعلام می‌دارد: "هیچ‌کس از من بهتر نیست و من نیز همین‌طور که هستم خوبم. هرکس از من بخواهد بهتر از آنچه هستم بشوم، انتظار ناروایی خواهد داشت." درنتیجه، هیچ‌کس نیازمند اصلاح اخلاقی و فکری نیست. از دیدگاه اُرتگا، چنین اندیشه‌ای هرگونه معنا و ارزش ممکن در زندگی انسان را مخدوش می‌سازد.

ظهور توده‌ها در مراتب عالیِ قدرت اجتماعی، قطع‌نظر از تبعات نیک یا بد آن، مهم‌ترین واقعیت زندگی عمومی در مغرب‌زمین در اعصار مدرن به‌شمار می‌رود.[۱] از آن‌جاکه توده‌ها، بنا بر تعریف، نه می‌توانند و نه باید به تمشیت امور زندگی خویش بپردازند و از همین‌رو به طریق اولیٰ از اداره‌ی امور جامعه به‌طور کلی عاجزاند، بنابراین، پدیده‌ی جدید [ظهور توده‌ها در عرصه‌ی تاریخ] به معنی وقوع عمیق‌ترین بحرانی است که دامن‌گیر مردمان، ملت‌ها و فرهنگ‌ها شده است. چنین بحرانی بیش از یک‌بار در تاریخ

---

* Jose Ortega Y Gasset, "The Crowd Phenomenon," chapter 1, *The Revolt of the Masses,* trans. Anthony Kerrigan, ed. Kenneth Moore, (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1985), pp. 3–10.

رخ نموده است. شکل و قیافه و صورت و سیمای این بحران و نیز پیامدهای آن به‌خوبی شناخته شده‌اند و می‌توان از آن با عنوان 'طغیان توده‌ها' یادکرد.

به منظور فهم این پدیده‌ی به‌راستی هولناک بهتر است از معانی صرفاً یا عمدتاً سیاسی واژه‌های "طغیان"، "توده‌ها" و "قدرتِ اجتماعی" پرهیزکنیم، زیرا زندگی عمومی صرفاً معنای سیاسی ندارد بلکه به همان اندازه، و حتی بیش از آن، دارای معنایی اقتصادی، اخلاقی، فکری و دینی است و همه‌ی عادات جمعی و حتی‌ها شیوه‌های پوشش و اَشکال سرگرمی‌های ما را نیز دربرمی‌گیرد.

شاید بهترین راهِ شناخت این پدیده‌ی تاریخی تکیه بر تجربه‌های عینی و مشهود خودمان باشد، به این معنی که می‌توانیم این جنبه از عصر تاریخی خودمان را چنان‌که به‌وضوح در پیش چشمان‌مان نمودار می‌شود به رأی‌العین مشاهده کنیم.

این پدیده راکه توصیف‌اش آسان ولی تحلیل‌اش دشوار است، در این‌جا "انباشته‌شدن" و ازدحام می‌نامیم، پدیده‌ای که نشانه‌ی آن تابلوی "ظرفیت تکمیل!" است.[۱] شهرها پر از مردم‌اند. خانه‌ها پر از اجاره‌نشینان‌اند. هتل‌ها پر از میهمان است. وسائط نقلیه‌ی عمومی پر از مسافر است. کافه‌ها و رستوران‌ها پر از مشتری است. پیاده‌روها پر از عابر پیاده است. اتاق‌های انتظارِ پزشکانِ مشهور پر از بیمار است. تماشاخانه‌های عمومی، جز در مواردی که برنامه‌هایشان از پیش اعلام نشده باشد، و نیز تالارها و مراکز سرگرمی عمومی، جز در مواردی که متعلق به گروه‌های ویژه باشند و یا برنامه‌های آزمایشی اجرا کنند، همواره پر از تماشاگران است. کناره‌های دریا پر از جمعیت است. آنچه پیش‌تر مشکلی محسوب نمی‌شد، اینک به مسئله‌ای روزمره تبدیل گشته است؛ پیداکردن جا و مکان و فضا به مسئله‌ای عمده بدل شده است.

آیا در زندگی امروزه چیزی از این مسئله ساده‌تر، آشکارتر و دائمی‌تر هست؟ اما اگر به فراسوی این تجربه‌ی سطحی رسوخ کنیم در کمال تعجب خواهیم دید که چگونه به‌نحو غیرمنتظره‌ای، سرمنشأیی واقعی در پس آن در جوش‌وخروش است و چگونه آن سرچشمه همچون فواره‌ای، در روز روشن، هم‌اکنون، سرمی‌کشد و در طیف گسترده‌ی رنگ‌های درونی خود تجزیه می‌شود.

پس آنچه می‌بینیم چیست و چرا از آن در شگفت می‌شویم؟ آنچه در واقع می‌بینیم توده‌های مردمانی هستند که خانه‌ی تمدن و متعلّقات آن را به تصرف خود درآورده‌اند. آیا ظهور این توده‌ها امری مطلوب نیست؟ کرسی‌های هر تماشاخانه‌ای به این منظور ساخته شده‌اند که به‌وسیله‌ی تماشاگران اشغال شود؛ تماشاخانه باید مملو از تماشاچیان باشد. همین گفته در مورد وسائط نقلیه‌ی عمومی و هتل‌ها نیز صادق است. تردیدی در این باره نمی‌توان کرد. اما نکته این است که در گذشته هیچ‌یک از این اماکن و وسائط پر نمی‌شدند، درحالی‌که اینک از جمعیت اشباع می‌شوند و همواره کسانی در خارج هستند که اشتیاق اِشغال آن اماکن و وسائط را دارند. گرچه این تحول طبیعی و حتی منطقی است، اما

---

۱. منظور نویسنده علامتی است که مثلاً بر سر در هتل‌ها می‌زنند حاکی از این‌که اتاق‌ها پُر است و جایی برای دیگران نیست.

به‌هرحال می‌دانیم که در گذشته وضع بدین منوال نبود. بنابراین، تحولی رخ داده است. چیز تازه‌ای بر آنچه بود افزوده گشته است و این وضع بدیع، دست‌کم در بادی نظر، شگفت‌زدگی ما را توجیه می‌کند.

تعجب و تحیر سرآغاز فهم امور است. شگفتی سرگرمی و شادیِ ویژه‌ی انسانِ اندیشمند است. علامت تجاری صنف انسان‌های اندیشمند، خیره‌شدن به جهان با چشمانی شگفت‌زده و از حدقه درآمده است. جهان همواره برای چشمان گشوده و بیدار حیرت‌آور و شگفت‌انگیز است. توانایی نگریستن با چشمانی گشوده و شگفت‌زده لذتی است که مثلاً دوستداران معمولی فوتبال از آن محروم‌اند. کسی که با تکیه بر عقل و اندیشه‌ی خویش زندگی می‌کند، همچون انسانی مفتون و مسحور در عین سرمستی در آفاق و انفس سیر می‌کند. خصلت ویژه‌ی چنین کسی چشمان حیرت‌زده و مبهوت است. به همین دلیل مردم عصر باستان جغد را که پرنده‌ای است دارای چشمان گشوده و حیرت‌زده، نشانه‌ی مینروا[1] می‌دانستند.

ازدحامِ توده‌ها در دوران گذشته ویژگی شایعی نبود. ظرفیت همه‌چیز و همه‌جا در آن زمان تکمیل نمی‌شد. اما چرا امروزه چنین شده است؟ اعضای این توده‌ی عالم‌گیر از خلأ پدید نیامده‌اند. شمار جمعیت در گذشته مدت‌ها ثابت باقی مانده بود؛ همچنین می‌توان انتظار داشت که پس از جنگ‌ها شمار جمعیت کاهش یابد. اما در همین‌جا با نخستین مسئله‌ی مهم مدرن روبه‌رو می‌شویم. افرادی که توده‌ی امروز را تشکیل می‌دهند، پیشاپیش وجود داشتند، لیکن به‌عنوان توده یا "توده‌ها" شناخته نمی‌شدند. آن‌ها در قالب گروه‌های کوچک در سراسر جهان پراکنده بودند و یا حتی به‌تنهایی و در انزوا به شیوه‌های گوناگون زندگی می‌کردند و از یکدیگر گسیخته و جدا بودند. هر گروه و حتی هر فردی فضایی جداگانه، یعنی به‌اصطلاح فضایی از آنِ خویش را در مزارع، روستاها، شهرها و حتی در محلات شهرهای بزرگ اشغال می‌کرد.

اینک آن‌ها ناگهان همچون توده‌ای در صحنه ظاهر می‌شوند. **هرجا** نگاه می‌کنیم انبوهی فشرده از توده‌ها می‌یابیم. شاید نتوان گفت **هرجا**؛ بلکه به سخن دقیق‌تر منظور جاها و اماکنی است که خواهان بسیاری دارند و محصول ذوق و سلیقه‌ی نسبتاً پیچیده‌ی فرهنگ مدرن‌اند. چنین اماکنی در گذشته به گروه‌های کوچک یا اقلیت‌های ممتاز اختصاص می‌یافت.

توده‌ها ناگهان خود را آشکار ساخته و در مناصب و جایگاه‌های ممتازِ جامعه مستقر شده‌اند. در گذشته، توده‌ها، هرجا هم که وجود داشتند، مورد توجه نبودند. در آن دوران توده‌ها پس‌زمینه‌ی صحنه‌ی جامعه به‌شمار می‌رفتند. اما اینک تا جلوی صحنه پیشروی کرده‌اند و نقش شخصیت اصلی را بازی می‌کنند. درواقع دیگر بازیگر بزرگی باقی نمانده و تنها صدای گروه هم‌آوازان به گوش می‌رسد.

مفهوم توده‌ها، مفهومی کمّی ـ و مشاهده‌پذیر ـ است. می‌توان آن را بدون جرح و تعدیل در قالب واژگان جامعه‌شناختی بیان کرد. در آن صورت به مفهوم "توده‌ی اجتماعی" می‌رسیم. جامعه همواره

---

۱. Minerva، خدای خِرَد و حکمت در یونان باستان که جغدی نماد و سمبل او بود.

مظهر وحدتی پویا و مرکّب از دو عنصر است: یکی توده‌ها و دیگر اقلیّت‌ها. اقلیّت‌ها از افراد و گروه‌های فرهیخته و ممتاز تشکیل می‌شوند. در مقابل توده‌ها مرکّب از افرادی‌اند که از دانش و امتیاز خاصی بهره‌مند نیستند. بنابراین، منظور ما از "توده‌ها" صرفاً و یا حتی عمدتاً 'طبقه‌ی کارگر' و یا توده‌ی کارگران به‌طور کلی نیست. توده‌ها مرکب از افراد 'متوسط' اند. بدین‌سان مفهوم صرفاً کمّی توده تعیّنی کیفی می‌یابد و این کیفیّت در معنای انسان به‌عنوان حیوانِ اجتماعیِ سرگردان یعنی انسان در وجهی که از دیگران متمایز نباشد و خود را در نوعی کلی‌تر [یعنی توده] تکرار کند، ظاهر می‌شود. اما تبدیل کمیّت به کیفیت بدین شیوه چه فایده‌ای دارد؟ فایده‌اش این است که می‌توان از طریق کیفیت، شیوه‌ی تکوین کمیّت را فهمید. کاملاً بدیهی است که تکوین و تشکیل توده بستگی به تلاقی و ترکیب امیال، اندیشه‌ها و آداب اعضای تشکیل‌دهنده‌ی آن دارد. می‌توان گفت که دقیقاً همین گفته در مورد هر گروه اجتماعی، هرچند هم بنا به ادعای خود ممتاز باشد، صادق است. با این حال یک تفاوت عمده و اساسی وجود دارد.

در گروه‌هایی که توده‌ای یا انبوه نیستند، همبستگی مؤثر اعضا بر خواست، اندیشه، یا آرمانی استوار است که اکثریت مردم فاقد آن‌اند. به‌منظور تشکیل گروه اقلیتی از هر نوع و شکل، در درجه‌ی اول می‌باید هریک از اعضا بتوانند خود را به دلیلی ویژه و نسبتاً شخصی از انبوه اعضا جدا سازند. بنابراین، توافق هر عضو با دیگر اعضای گروهِ اقلیت ثانوی است و پس از گزینش موضع و نگرشی فردی و بعد از اثبات انفراد و فردیت ویژه‌ی فرد پدید می‌آید؛ بنابراین، توافقی برای توافق‌نکردن و سازشی برای سازش‌نکردن با یکدیگر [در بین اعضا] وجود دارد. نمونه‌ی آشکاری از این تفرّد را می‌توان در بین فرقه‌ی مخالفان کلیسای رسمی انگلستان یافت که با یکدیگر صرفاً در مورد عدم توافق با انبوه فرقه‌های دیگر توافق کردند.[1] تشکیل گروه اقلیت دقیقاً به منظور جداکردن خود از اکثریت، انگیزه‌ی اصلی چنین گروه‌هایی است. مالارمه، شاعر معروف، خطاب به گروه کوچک و ممتازی از شنوندگان حاضر در برنامه‌ی موسیقیِ موسیقی‌دانی برجسته، از سر مزاح، اظهار داشت که حاضرین در برنامه با قلّت شمار خود بر ضرورت غیبت انبوه مردم تأکید گذاشته بودند.

حقیقت این است که توده‌ها در هر شکلی می‌توانند حضور خود را به‌عنوان واقعیتی روان‌شناسانه، بدون نیاز به آن‌که افراد به‌صورتی انبوه ظاهر شوند، محسوس سازند. وقتی انسان توده‌ای را ببینیم به سهولت او را بازمی‌شناسیم؛ یک تن نیز می‌تواند نماینده‌ی توده یا پدیده‌ای توده‌ای باشد. انسانِ توده‌ای کسی است که، به هر دلیل، براساس هیچ معیار خاصی برای خودش ارزش قائل نمی‌شود و درعوض اعلام می‌دارد که وی "درست مانند هر کس دیگری است." وی، به‌رغم این ادعای مضحک، اصلاً احساس ناآرامی و بی‌قراری نمی‌کند، بلکه برعکس، از این‌که همسان و همانند دیگران به‌شمار رود احساس اعتماد و اطمینان می‌کند و به نحو ساده‌دلانه‌ای آرامش می‌یابد. انسانِ واقعاً فروتنی که بخواهد قدر و ارزش خاص خویش را بسنجد و دریابد که آیا اصلاً از استعداد خاصی برخوردار است و یا از لحاظی سرآمد دیگران است

---

۱. Nonconformists، فرقه‌ای از پروتستان‌های انگلیسی که وابسته به کلیسای انگلستان نبودند.

یا نه، ممکن است سرانجام به این نتیجه برسد که از هیچ امتیاز چشمگیری برخوردار نیست و انسانی بی‌هنر و سخت معمولی است. با این حال چنین کسی ممکن است باز هم خود را جزئی از توده نشمارد و شخصاً هم انسانی توده‌ای نباشد.

درخصوص "اقلیت‌های برگزیده" فهم عامیانه‌ی غالب، طبق معمول معنای آن را مخدوش می‌سازد و این حقیقت را نادیده می‌گذارد که منظور از انسان برگزیده انسان مغرور بی‌صبر و بی‌قراری نیست که خود را از دیگران برتر بداند بلکه انسانی است که در مقایسه‌ی با دیگران از خودش توقع بیش‌تری دارد، حتی اگر چنین توقعاتی قابل حصول نباشند. زیرا بی‌تردید اساسی‌ترین طبقه‌بندی و تقسیمی که می‌توان از بشریت کرد تقسیم آن به دو نوع اصلی است: یکی آنانی که از خود انتظار و توقع بسیار دارند و برای خود وظایف و تکالیف بزرگی قائل می‌شوند و دوم آن‌هایی که چیز خاصی از خود توقع ندارند و زندگی برایشان همواره همان است که از پیش بوده و هیچ کوششی برای رسیدن به کمال نمی‌کنند و همچون خاشاکی بر روی امواج شناوراند.

در همین‌جا نکته‌ای به‌نظرم می‌رسد و آن این‌که دین بودایی در شکل اصیل و اولیه‌ی خود مرکّب از دو مذهب متمایز است که یکی بسیار سخت‌گیر و دیگری بسیار آسان‌گیر است؛ اولی همان مذهب "ماهایانا" یا "گردونه‌ی بزرگ" و یا "طریق اعظم" و دومی "هینایانا" یا "گردونه‌ی کوچک" و یا "طریق اصغر" است. تفاوت اصلی میان آن دو در گزینش یکی به‌جای دیگری، یعنی تعیین حداکثر یا حداقل توقعات و انتظارات از خویش است.

بنابراین، منظور از طبقه‌بندی افراد اجتماع به دو مقوله‌ی توده‌ها و اقلیت‌های ممتاز تقسیم آن‌ها به طبقات اجتماعی نیست؛ منظور تقسیم افراد به دو نوع از انسان است و این تقسیم‌بندی بر تفکیک طبقاتِ برتر از طبقاتِ فروتر و یا طبقاتِ بالا از طبقات پایین استوار نیست. البته کاملاً روشن است که در بین طبقات برتری که به‌راستی به چنین موقعیت برتری رسیده و آن موقعیت را حفظ کرده باشند احتمال یافتن کسانی که "طریق اعظم" را برمی‌گزینند بیش‌تر است، درحالی‌که طبقاتِ فروتر معمولاً پای‌بند کیفیت نیستند. به‌سخن دقیق‌تر "توده‌ها" و اقلیت‌ها را می‌توان در همه‌ی سطوح جامعه و در درون هر طبقه‌ی اجتماعی یافت. یکی از ویژگی‌های زمانه‌ی ما غلبه‌ی توده و عوام حتی در درون آن گروه‌هایی است که به‌طور سنّتی ممتاز محسوب می‌شدند. حتی در زندگی فکری که ماهیتاً متضمن و مستلزم برخی امتیازات و توانایی‌هاست، غلبه‌ی فزاینده‌ی شبه‌روشنفکران، یعنی کسانی که فاقد شرایط لازم و ناتوان از کسب آن شرایط هستند و در زمینه‌ی فعالیت فکری مربوط به خودشان تخصصی ندارند، بسیار چشمگیر است. همین گفته در مورد بقایای طبقه‌ی اشراف، قطع‌نظر از جنسیت آن‌ها، نیز صادق است. از سوی دیگر، می‌توان در بین کارگرانی که پیش‌تر احتمالاً نمونه‌ی اعلای "توده" بوده‌اند کسانی را یافت که دارای فکر و ذهنیتی منضبط و سازمان‌یافته باشند.

برخی فعالیت‌ها در جامعه ماهیتاً نیازمند تخصص و احراز شرایط لازم هستند. انواع گوناگونی از کارکردها و فعالیت‌ها تخصصی هستند و نمی‌توان آن‌ها را بدون کسب توانایی و مهارت خاص انجام داد. از

آن جمله‌اند: کارهای هنری وزیبایی‌شناسانه؛ اداره‌ی امور دولت و تصمیم‌گیریِ سیاسی در مورد مسائل عمومی. در گذشته، این‌گونه فعالیت‌های تخصصی را اقلیت‌های ممتاز یا کسانی که ادعای امتیاز و احراز شرایط داشتند، انجام می‌دادند. توده‌ها در آن امور نه دخالتی می‌کردند و نه می‌خواستند بکنند، بلکه فکر می‌کردند چنان دخالتی مستلزم کسب مهارت‌ها و امتیازات لازم است و با کسب آن مهارت‌ها هم دیگر جزئی از توده محسوب نمی‌شدند. در آن دوران توده‌ها از نقش خود در درون نظام اجتماعیِ پویا و فعال به‌خوبی آگاه بودند.

حال اگر به مفروضات اولیه‌ی خود بازگردیم باید بگوییم که واقعیات به‌وضوح حاکی از دگرگونی در نگرش توده‌هاست. همه‌چیز حاکی از آن است که "عامه‌ی مردم"، یعنی توده‌ها، همچنان که قدرت‌شان رو به فزونی است مصمم گشته‌اند تا صحنه‌ی مقدم حیات اجتماعی و نیز جایگاه‌های ردیف اول در آن صحنه را اِشغال کنند و خود را از لذات و مزایایی که پیش‌تر مختص اقلیت‌ها بود بهره‌مند سازند. بدیهی است که آن جایگاه‌ها هیچ‌گاه برای توده‌ها درنظر گرفته نشده بود، زیرا شمار آن جایگاه‌ها محدود بود؛ اما اینک ازدحامی به‌پا شده و پدیده‌ی تازه‌ای به‌وجود آمده است که به رأی‌العین مشهود است و به‌صراحت بیان می‌شود: یعنی این‌که توده‌ها بدون آن‌که شأن توده‌ای خود را از دست داده باشند جانشین اقلیت‌ها شده‌اند.

به‌نظر من هیچ‌کس از این‌که شمار بیش‌تری از عامه‌ی مردم به میزان هرچه بیش‌تری از زندگی لذت ببرند افسوس نمی‌خورد، زیرا مردم اینک از خواست و وسایل لازم برای لذت‌بردن برخوردار شده‌اند. تنها پیامد نادرست این وضع آن است که خواست توده‌ها برای تصرف جایگاه اقلیت صرفاً به حوزه‌ی لذت محدود نمی‌شود و نمی‌تواند هم بشود، بلکه خواستی است که در زمانه‌ی ما در همه‌ی حوزه‌ها بسط و تعمیم یافته است. و بدین‌سان (اگر بخواهیم به مطالبی که بعداً خواهیم گفت اشاره بکنیم) به‌نظر می‌رسد که معنا و مفهوم تحولات سیاسی جدید و اخیر چیزی جز سلطه‌ی سیاسی توده‌ها نباشد. در گذشته، دموکراسیِ غربی به‌واسطه‌ی چاشنی قابل ملاحظه‌ای از اندیشه‌ی آزادی‌خواهی و اعتمادِ ظاهری به قانون تعدیل می‌شد. فرد انسانی مجبور بود به‌منظور اَدای احترام به چنین اندیشه‌های اصولی نوعی انضباط بر خودش تحمیل کند. اقلیت‌ها می‌توانستند در اصول آزادی‌خواهانه و هنجارهای حقوقی پناهی بجویند و پشتیبانی بیابند. در آن دوران دموکراسی و قانون (یعنی زندگی در پرتو قانون) معنای یکسان و یگانه‌ای داشتند. اما امروزه شاهد دموکراسیِ افراطی و خارج از قاعده‌ای هستیم که در آن توده‌ها بدون توجه به قانون دست به عمل مستقیم می‌زنند و از طریق فشارهای مادی امیال و سلیقه‌ی خود را تحمیل می‌کنند. این گفته که توده‌ها از سیاست خسته و زده شده‌اند و آن را به افراد برگزیده واگذاشته‌اند گفته‌ی نادرستی است. دقیقاً عکس این گفته صادق است.

آنچه در گذشته رخ می‌داد از همین قرار بود؛ یعنی آنچه رایج بود دموکراسیِ آزادمنشانه بود. در آن دوران توده‌ها این نکته را مسلّم می‌انگاشتند که به‌هرحال، و به‌رغم نارسایی‌ها و عیوب اقلیت‌های برگزیده، همین اقلیت‌ها بیش از خودشان در مسائل سیاسی سررشته دارند. اما امروزه توده‌ها گمان

می‌کنند که حق دارند اندیشه‌های برخاسته از تصورات مبتذل خودشان را تحمیل کنند و پیش ببرند. گمان نمی‌کنم که در هیچ‌یک از اعصار تاریخیِ گذشته حکومت مستقیم توده‌ها به شیوه‌ای که در عصر ما رایج شده است برقرار بوده باشد. به همین دلیل است که از دموکراسیِ افراطی و خارج از قاعده سخن گفته‌ایم.

همین وضع در حوزه‌های دیگر زندگی، به‌ویژه در حوزه‌ی فکری، پیش آمده است. شاید من بر خطا باشم اما چنین به نظرم می‌رسد که نویسنده‌ی امروزی هرگاه بخواهد درباره‌ی هر موضوعی که مورد علاقه‌ی فکری وی بوده است چیزی بگوید، می‌باید این نکته را درنظر بگیرد که خواننده‌ی معمولی که هرگز درباره‌ی موضوع بحث به تأمل نپرداخته (و البته به شرط آن‌که اصلاً به مطالعه‌ی کتاب بپردازد) هدف‌اش از خواندن آموختن نیست بلکه می‌خواهد درنهایت در این باره حکم کند که آیا اندیشه‌های نویسنده با تصورات پیش‌پاافتاده و مبتذلی که در ذهن خود وی جاگرفته است هماهنگی دارد یا نه. اگر افراد تشکیل‌دهنده‌ی توده خود را فرهیخته و ممتاز بشمارند، در آن‌صورت چیزی که از نظر ما پیش آمده خلاف و انحرافی از حیث جامعه‌شناسی نیست بلکه صرفاً اشتباهی شخصی رخ داده است. **ویژگی اصلی عصر ما این حقیقت تلخ و هولناک است که انسانِ میان‌مایه و ذهن پیش‌پاافتاده‌ای که نسبت به میان‌مایه گیِ خود وقوف دارد جرأت می‌کند که حق خود به میان‌مایه گی را ابراز دارد و آن را در هرجا که بتواند مطرح کند.** در ایالات متحده‌ی آمریکا متفاوت‌بودن امری ناخوشایند تلقی می‌شود. توده‌ها هرچیز متفاوت، برجسته، ممتاز، فردی، برگزیده و نخبه‌ای را درهم می‌شکنند. هرکس که همانند همگان نباشد و همانند دیگران نیاندیشد در معرض خطر طرد و حذف‌شدن قرار می‌گیرد. البته منظور از ''دیگران'' هرکس خاصی نیست. در دوره‌های قرار و استقرار، معنای ''هرکسی'' به وحدت پیچیده‌ی توده با اقلیت‌های ویژه و نامتعارف اشاره داشت. اما امروزه معنای ''هرکسی'' همان توده‌ها و فقط توده‌هاست.

یادداشت‌ها

۱. نگارنده همین موضوع را در کتاب **ضعف و زوال اسپانیا** (*España invertebrada*) (چاپ سال ۱۹۲۱) و نیز در طی مقاله‌ای در مجله‌ی ال سل (*El Sol*) [خورشید] (سال ۱۹۲۸) و هم‌چنین در قالب دو سخنرانی که توسط نگارنده برای انجمن دوستداران هنر در بوئنوس‌آیرس در سال ۱۹۲۸ ایراد شد، مطرح کرده است. هدف نگارنده در این‌جا، تجدید و تکمیل همان مطلب به‌منظور عرضه‌ی دیدگاهی یک‌پارچه درباره‌ی مهم‌ترین واقعیت زمانه‌ی ما است.

فصل هجدهم

بحرانِ علمِ اروپایی و پدیده‌شناسیِ استعلاییِ*

ادموند هوسرل **ترجمه‌ی کامران ساسانی**

ادموند هوسرل (۱۸۵۹ـ۱۹۳۸)، فیلسوف آلمانی، متولد موراویا و مبدع پدیده‌شناسی قرن بیستم است که شاید مهم‌ترین واکنش فلسفه‌ی اروپایی علیه نگرش علمی افراطی به جهان باشد. هوسرل این دعوی پدیده‌شناسی را پاس می‌دارد که ما می‌بایست به تجربه‌ی انضمامی و واقعی انسان به‌مثابه تحقق راستین مدرنیته و به‌مثابه علاجی برای طبیعت‌گراییِ علمیِ انسان‌ستیز که مدرنیته را منحرف نموده است بازگردیم. هوسرل با علم جدید، عقل‌گرایی یا بنیان‌گرایی مخالف نبود. او عقیده داشت که فقط پدیده‌شناسی می‌تواند بنیانی برای علم و عقل فراهم آورد. پدیده‌شناسی تسخیر مجدد فلسفی منشأ هر معنی و بداهت در تجربه‌ی اوّلیه است. پدیده‌شناسی بعداً توسط هایدگر در جهتی صریحاً ضدعلمی و ضد بنیان‌گرایی قرار گرفت. هوسرل پس از این‌که، به علت یهودی‌بودن، توسط نازی‌ها از تعلیم و تدریس محروم شد به دعوت دانشگاه وین در سال ۱۹۳۵ سخنرانی‌ای تحت عنوان "فلسفه در بحرانِ انسان اروپایی" ایراد نمود که شالوده‌ی آخرین اثر ناتمام او یعنی بحران علم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی قرار گرفت. هوسرل در بخش‌هایی که از این اثر نقل می‌کنیم در تفسیر ریاضی جدید از طبیعت که گالیله فیزیک‌دان و ستاره‌شناس بزرگ قرن هفدهم مظهر آن بود، وعده‌ی انجام‌نشده‌ی تفکّر مدرن را مشاهده می‌کند.

تأسیس خودآئینیِ انسانِ اروپایی از طریق صورت‌بندیِ جدیدِ ایده‌ی فلسفه در عصر رنسانس

همیشه بدین‌گونه نبوده است که علم تقاضایش را برای حقیقتی که به‌نحو متقن بنا شده باشد به‌معنای آن نوع عینیتی بفهمد که بر علوم تحصّلی ما از حیث روش حکم‌فرماست، عینیتی که تأثیر و نتیجه‌اش بسیار فراتر از خود علوم و شالوده‌ای برای پذیرش شایع و وسیع تحصل‌گراییِ فلسفی و ایدئولوژیکی است.

---

* Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), Part One, sec. 3–5, pp. 7–14 and Part Two, sec. 90–91, pp. 48–59.

مسائل اختصاصاً انسانی همیشه از قلمرو علم طرد نشده و رابطه‌ی ذاتی آن‌ها با همه‌ی علوم ـ حتّی با علومی که موضوع‌شان انسان نیست، مانند علوم طبیعی ـ نادیده رها نشده بود. مادام که این امر هنوز رخ نداده بود علم می‌توانست در دادن شکلی کاملاً جدید به انسانیت اروپایی که با عصر رنسانس آغاز شده بود مدعی اهمیّت ـ در واقع همان‌طور که می‌دانیم نقشی بزرگ ـ باشد. چرا علم این رهبری را از دست داد، چرا تغییری ماهوی به‌وقوع پیوست که عبارت بود از محدودیّت تحصّل‌گرایانه‌ی ایده‌ی علم ـ درک این امر برطبق **انگیزه‌های ژرف‌تر** آن برای هدف این سخنرانی‌ها بسیار مهم است.

همان‌طور که به‌خوبی می‌دانیم، در عصرِ رنسانس، انسانِ اروپایی دچار یک دگرگونی انقلابی می‌شود. با شیوه‌ی قبلی وجودش ـ شیوه‌ی قرون وسطایی ـ به مقابله برمی‌خیزد و با طرد آن می‌کوشد تا خود را یک‌بار دیگر در آزادی شکل دهد. نمونه‌ی مورد تحسین او انسان دوره‌ی باستان است. این نحوه از وجود همانی است که او می‌خواهد دوباره در خودش ایجاد نماید.

اما انسان جدید اروپایی چه چیز را ذاتیِ انسان عصر باستان می‌داند؟ بعد از کمی درنگ می‌توان گفت هیچ چیز جز صورت ''فلسفیِ'' وجود: یعنی به خود و به کل زندگی خود قاعده‌ی آن را آزادانه از طریق عقل محض یا فلسفه عطاکردن. در این‌جا فلسفه‌ی نظری مقدّم است. بررسی و مطالعه‌ی عالی‌تری درباره‌ی جهان می‌بایست انجام می‌گرفت که با اسطوره و کل سنّت محدود و مقیّد نشده باشد؛ یعنی شناختی کلّی و مطلقاً آزاد از پیش‌داوری نسبت به جهان و انسان که نهایتاً در جهان عقل و غایت‌مندیِ ذات و مبدأ اعلای آن یعنی خدا را تصدیق می‌کند. فلسفه به‌مثابه نظریه نه‌فقط نظریه‌پرداز را بلکه هر شخصی را که به‌نحو فلسفی تربیت شده باشد آزاد می‌سازد. و خودآئینیِ نظری خودآئینی عملی را درپی دارد. برطبق آرمان هدایت‌کننده‌ی عصر رنسانس، انسانِ عصر باستان خود را با بصیرت از طریق عقلِ آزاد و مختار شکل داده بود. برای این ''افلاطون‌گراییِ'' احیا شده، این امر فقط بدین معنی نیست که انسان می‌بایست از حیث اخلاقی تغییر کند بلکه کل جهان پیرامون انسان و وجود سیاسی و اجتماعی نوع بشر نیز می‌بایست توسط عقل آزاد و از طریق بصیرت به فلسفه‌ای کلی از نو ساخته شود.

برطبق این الگوی قدیمی که در ابتدا فقط به‌وسیله‌ی افراد و گروه‌های کوچکی پذیرفته شد، دوباره می‌بایست فلسفه‌ای نظری ایجاد می‌شد که کورکورانه متأثّر از سنّت نباشد بلکه از تحقیق و نقّادی مستقل پدید آید.

در این‌جا باید تأکید شود که ایده‌ی فلسفه که از قدما به جا مانده است با مفهوم کنونی آن در کتب درسی که صرفاً تعدادی از رشته‌های دانش را دربرمی‌گیرد معادل نیست و اگرچه ایده‌ی فلسفه در قرون اوّلیه‌ی دوره‌ی جدید همین‌که مورد قبول واقع می‌شود به‌نحوی نه‌چندان بی‌اهمیّت تغییر می‌یابد، لیکن معنای صوری یک علم جامع و فراگیر، یعنی علم به هرآنچه هست، را حفظ می‌کند. علوم در صیغه‌ی جمع، همه‌ی آن علومی که باید ایجاد شوند یا هم‌اکنون در حال ایجاداند چیزی جز شاخه‌های وابسته‌ی یک فلسفه‌ی واحد نیستند. به‌موجب ترفیع جسورانه و حتّی افراطی معنای کلیّت، که با دکارت آغاز می‌شود، این فلسفه‌ی جدید خواهان چیزی کم‌تر از دربرگیری همه‌ی پرسش‌های بامعنی در قالب یک

نظام نظری واحد، به یک شیوه‌ی علمی متقن، با یک روش‌شناسی ضرورتاً معقول در پیشرفت بی‌پایان امّا عقلاً نظم‌یافته‌ی پژوهش، نیست. از نسلی به نسل دیگر، و برای همیشه، این بنای ساخته‌شده از حقایق قطعی که به‌نحو نظری به هم مرتبط‌اند می‌بایست بتوانند همه‌ی مسائل قابل تصوّر ـ مسائل مربوط به امور واقع و عقل، مسائل مربوط به زمان‌مندی و ابدیّت ـ را حلّ‌وفصل نمایند.

بنابراین، مفهوم تحصل‌گرایانه‌ی علم در زمانه‌ی ما، به بیانِ تاریخی، **مفهومی پس‌مانده** است، زیرا همه‌ی مسائلی راکه تحت مفاهیم کم‌وبیش مابعدالطبیعی مورد بررسی قرار گرفته بود، مِن‌جمله همه‌ی مسائلی راکه به‌نحو مبهم "غایی و اعلیٰ" نامیده می‌شد، رهاکرده است. با بررسی دقیق‌تر خواهیم دیدکه این مسائل و همه‌ی مسائل حذف‌شده وحدت لاینفک خود را در این حقیقت دارندکه صریحاً یا تلویحاً متضمن **مسائل عقل** ـ عقل در همه‌ی اَشکال و صور خاص آن ـ هستند. عقل مضمون روشن و آشکار در نظام‌های مربوط به معرفت (یعنی معرفتِ عقلانیِ حقیقی و اصیل)، مربوط به ارزش حقیقی و اصیل (ارزش‌های اصیل به‌مثابه ارزش‌های عقل) و مربوط به فعل اخلاقی (عمل حقیقتاً خیر یا حاصل از عقل عملی) است؛ عقل در این‌جا عنوانی برای همه‌ی ایده‌ها و آرمان‌های "مطلق"، "ابدی"، "فوقِ زمانی" و "مطلقاً" معتبر است. اگر انسان به مسئله‌ای "مابعدالطبیعی" یا به‌طور اخص فلسفی تبدیل شود در این صورت به‌مثابه موجودی عقلانی مورد بحث خواهد بود؛ اگر تاریخ او مورد بحث است، درواقع به‌عنوان "معنی" یا عقل در تاریخ مورد بحث است. مسئله‌ی خداوند به‌وضوح متضمن مسئله‌ی عقلِ "مطلق" به‌مثابه منشأ غایی هر عقلی در جهان و هر معنایی از جهان است. حتّی مسئله‌ی خلودِ نفس، همچون مسئله‌ی اختیار، آشکارا مسئله‌ای مربوط به عقل است. همه‌ی این مسائل مابعدالطبیعی ـ که عموماً مسائل نوعاً فلسفی نامیده می‌شوند ـ به‌طور کلی از جهان لحاظ شده به‌مثابه عالم امور واقع صرف فراتر می‌روند. تمامی این موضوعات مدّعی ارج و اعتبار عالی‌تر در قیاس با مسائل مربوط به امور واقع هستند، مسائلی که حتی در نظم و ترتیب تحقیق تابع این موضوعات مابعدالطبیعی‌اند. به یک معنی می‌توان گفت تحصل‌گرایی سرِ فلسفه را قطع می‌کند. حتی ایده‌ی کهن فلسفه به‌مثابه امری متحد در وحدت غیرقابل تقسیم کل هستی، به نظم بامعنای هستی، و بنابراین، به نظم با معنای مسائل هستی دلالت می‌کرد. پس مابعدالطبیعه، علمِ مسائل نهایی و اعلیٰ، به‌عنوان ملکه‌ی علوم مورد احترام بود و روح آن معنای نهایی هر شناختی راکه به‌وسیله‌ی علوم دیگر فراهم می‌شد معیّن می‌کرد. همین رویّه نیز توسط فلسفه‌ی در حال احیای رنسانس اختیار شد. درواقع فلسفه‌ی عصر رنسانس حتی عقیده داشت که آن روش حقیقی و کلی راکشف کرده است که از طریق آن چنین فلسفه‌ی نظام‌مندی که به مابعدالطبیعه منتهی شده است می‌تواند به‌مثابه یک فلسفه‌ی جاودانه‌ی جدی تأسیس شود.

در پرتو این، می‌توانیم نیرو و قدرتی راکه همه‌ی فعالیت‌های علمی و حتی علوم مرتبه‌ی پایین صرفاً مربوط به امور واقع را به‌حرکت درآورد درک کنیم؛ این نیرو در قرن هجدهم (که خود را قرن فلسفی نام نهاد) محافل هرچه گسترده‌تری راکه نسبت به فلسفه و همه‌ی علوم دیگر به‌عنوان شاخه‌های آن شور و شوق نشان می‌دادند، سرشار کرد. از همین‌جاست میل آتشین به آموختن و اشتیاق به اصلاح فلسفی

تعلیم و تربیت و همه‌ی صور زندگی سیاسی و اجتماعی انسان که آن عصر روشنگری بسیار مورد سوءاستفاده را چنین سزاوار تحسین می‌کند. ما در اثر باشکوه شیلر و بتهوون به‌نام ''سرود برای شادمانی'' گواهی نامیرا بر این روح در اختیار داریم. اما امروزه فقط با احساساتی دردآلود است که می‌توانیم این سرود را درک نماییم. تغایری عظیم‌تر با موقعیت کنونی ما غیرقابل تصور است.

ناکامیِ علمِ جدید پس از موفقیت اولیه‌اش و انگیزه‌ی روشن‌نشده‌ی این ناکامی

لیکن اگر این بشریّت جدید که با چنین روح والایی تجدید حیات و موهبت‌یافته دیگر خود را حفظ نمی‌کند باید بدین علت باشد که اعتقاد الهام‌بخش خویش به آرمان‌اش از یک فلسفه‌ی کلّی و به دورنمای این روش جدید را از دست داده است. و درواقع نیز چنین بود زیرا معلوم شد که این روش فقط در علوم تحصّلی می‌تواند به نتایجی تردیدناپذیر نایل آید. اما در مابعدالطبیعه، یعنی در مسائلی که به‌طور اخص فلسفی دانسته می‌شوند، نتیجه به گونه‌ای دیگر بود ــ اگرچه ظاهراً حتی در این‌جا هم آغازهای امیدبخش و موفقیت‌آمیز کم نبودند. فلسفه‌ی کلی که در آن این مسائل ــ به‌نحوی ناروشن ــ به علوم مربوط به امر واقع مرتبط می‌شدند به‌شکلِ فلسفه‌هایی مربوط به نظام‌ها درآمد که در عین گیرایی متأسفانه نه متحد بلکه درواقع طردکننده‌ی یکدیگر بودند. اگرچه قرن هجدهم اعتقاد به پیشرفت به‌سوی وحدت و دست‌یابی به قلعه‌ی تسخیرناپذیری راکه به‌نحو نظری از نسلی به نسل دیگر رشد می‌یافت، حفظ کرد ــ امری که بدون هیچ شک و شبهه‌ای درباره‌ی علوم تحصّلیِ عموماً مورد تحسین صادق بود ــ امّا این اعتقاد مدت زیادی نمی‌توانست زنده بماند. عقیده به آرمان فلسفه و روش آن که خط هدایت‌کننده‌ی همه‌ی جنبش‌ها از آغاز عصر جدید بود رو به تزلزل گذارد. اما این تزلزل نه‌فقط بر اثر علتی خارجی بلکه حاصل اختلاف عظیم میان ناکامی‌های مکرر مابعدالطبیعه و موج بی‌وقفه و همواره فزاینده‌ی موفقیت‌های نظری و عملی در علوم تحصّلی بود. این امر هم بر غیر اهل فن و هم بر دانشمندانی که در مشغله‌ی تخصصی علوم تحصّلی به‌سرعت به متخصصینی غیرفلسفی تبدیل می‌شدند تأثیر بسیار گذاشت. اما حتی در میان آن نظریه‌پردازانی که از روح فلسفی سرشار بودند، و بنابراین دقیقاً به عالی‌ترین مسائل مابعدالطبیعی علاقه‌مند بودند، احساس فزاینده‌ی شک و ناکامی نمودار شد. زیرا عمیق‌ترین انگیزه‌های آن‌ها که درعین‌حال انگیزه‌هایی کاملاً روشن نشده بودند با صدایی هرچه بلندتر علیه فرض‌های عمیقاً ریشه‌دار آرمان حاکم مخالفت ورزیدند. بدین‌ترتیب از هیوم و کانت تا زمانه‌ی ما دوره‌ای طولانی از تلاش سخت برای فهم روشن و عمیق دلایل حقیقی این ناکامی در طی قرون گذشته آغاز می‌شود. البته این فقط تلاشی از جانب چند فرد منتخب و برگزیده بود درحالی‌که اکثریت افراد فوراً فرمول‌هایی یافتند و هنوز هم می‌یابند تا با آن‌ها خود و خوانندگان‌شان را تسلی دهند.

آرمان فلسفه‌ی کلی و فرآیند تجزیه‌ی درونی آن

پیامدِ ضروریْ تغییری ویژه در کل نحوه‌ی تفکر بود. می‌توان فهمید که چرا فلسفه در ابتدا به‌صورت

مسئله‌ی امکانِ مابعدالطبیعه به مسئله‌ای برای خودش تبدیل شد و به‌دنبال آنچه قبلاً گفتیم این امر تلویحاً به معنی و امکان کل مسئله‌ی عقل مربوط می‌شد. و اما درباره‌ی علوم تحصلی باید گفت که آن‌ها در ابتدا غیرقابل تعرض بودند. مع‌هذا مسئله‌ی امکانِ مابعدالطبیعه به‌خودی خود مسئله‌ی امکانِ علومِ مربوط به امر واقع را نیز دربرگرفت زیرا این علوم معنی نسبی خود ـ یعنی معنای حقایق صرفاً مربوط به قلمرو آنچه هست ـ را فقط در وحدت تجزیه‌ناپذیر فلسفه دارا بودند. **آیا عقل و آنچه ـ که ـ هست می‌توانند جدا شوند، درحالی‌که عقل به‌مثابه شناسنده آنچه که هست را تعیین می‌کند؟** همین پرسش کافی است تا پیشاپیش روشن شود که کل فرآیند تاریخیْ صورتی قابل ملاحظه دارد که فقط از طریق تفسیر انگیزه‌ی پنهانی و نهفته‌اش مشهود می‌شود. صورت این فرآیند تاریخی نوعی گسترش هموار، نوعی رشد پیوسته‌ی دستاوردهای ماندگارِ روحی، یا نوعی دگرگونی شکل‌بندی‌های معنوی ـ مفاهیم، نظریه‌ها، نظام‌ها ـ که بتوانند به‌وسیله‌ی اوضاع و احوال تصادفی تاریخی توضیح داده شوند نیست. فلسفه‌ی کلی به‌مثابه یک آرمان معین و روش آن سرآغاز را شکل می‌دهد. به‌عبارت دیگر، این همان سنگ‌بنای اولیه‌ی عصر فلسفیِ جدید و کلیه‌ی خطوط تکامل آن است. اما این آرمان به‌جای این‌که بتواند خود را در امر واقع پرورده سازد دچار تجزیه‌ای درونی می‌شود. برخلاف تلاش برای تحقق و تقویت دوباره‌ی این آرمان، این تجزیه به نوآوری‌های انقلابی کم‌وبیش ریشه‌ای منجر گشت. بنابراین، مسئله‌ی آرمان حقیقی فلسفه‌ی کلی و روش حقیقی آن اکنون عملاً به عمیق‌ترین نیروی محرکه‌ی تمامی جنبش‌های تاریخیِ فلسفی تبدیل شده است. اما این بدان معنی خواهد بود که تمامی علوم جدید، با توجه به معنای تأسیس آغازین خود به‌عنوان شاخه‌های فلسفه، معنایی که پیوسته حامل آن بوده‌اند، نهایتاً به یک بحران غریب و به‌طور فزاینده گیج‌کننده کشیده می‌شوند. این بحرانی است که موفقیت‌های نظری و عملی علوم خاص را مورد تهدید قرار نمی‌دهد، مع‌هذا شالوده‌های کل معنای حقیقت آن‌ها را متزلزل می‌کند. این امر فقط موضوعی مربوط به صورت خاصی از فرهنگ ـ "علم" یا "فلسفه" ـ به‌عنوان صورتی در میان سایر صورت‌های متعلق به انسان اروپایی نیست. زیرا برطبق آنچه قبلاً گفته شد استقرار آغازین این فلسفه‌ی جدید همان استقرار آغازین خود بشریتِ جدید اروپایی است ـ بشریتی که دقیقاً و صرفاً از طریق فلسفه‌ی جدیدش می‌کوشد علیه عصر میانه و قدیمِ خود را به‌نحو ریشه‌ای نوسازی نماید. بنابراین، بحران فلسفه متضمن بحران همه‌ی علوم جدید به‌مثابه اعضای این عالَم فلسفی است: در ابتدا بحرانی پنهان و سپس بحران هرچه آشکارتر خود بشریت اروپایی در نسبت با پرمعنایی کامل حیات فرهنگی و کل "وجود"[1] آن.

شک درباره‌ی امکان مابعدالطبیعه، فروپاشی اعتقاد به یک فلسفه‌ی کلی به‌عنوان راهنمایی برای انسانِ جدید، عملاً مبیّن فروپاشی اعتقاد به "عقل" است، به همان معنایی که قدما شناخت[2] را با باور[3] در تقابل قرار می‌دادند. عقل است که نهایتاً به هر چیزی که تصور می‌رود وجود دارد، یعنی همه‌ی اشیا،

---

۱. Existenz، هوسرل در این‌جا این واژه را در همان معنای فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی مارتین هایدگر و کارل یاسپرس به‌کار می‌برد.

2. epistēmē

3. doxa

ارزش‌ها، و غایات معنی می‌بخشد ـ و معنای آن‌ها عبارت است از وابستگی هنجاری آن‌ها با آنچه از آغاز فلسفه از کلمه‌ی "حقیقت" ـ حقیقتِ فی‌نفسه ـ و متضایفاً از اصطلاح "آنچه هست" ـ ὄντωσὄν ـ مستفاد شده است. همراه با آن، اعتقاد به عقل "مطلقی" که به‌واسطه‌ی آن جهان دارای معنی است، اعتقاد به‌معنای تاریخ و انسانیت، اعتقاد به اختیار و آزادی انسان، یعنی توانایی او به تضمین معانی عقلانی برای وجود انسانی فردی و جمعی‌اش، فرو ریخت.

اگر انسان این اعتقاد را از دست بدهد، هیچ کم‌تر از فروگذاردنِ اعتقاد به خودش و هستی حقیقی‌اش نیست. این هستیِ حقیقی چیزی نیست که او همیشه تاکنون با بداهتِ "من هستم" داشته است، بلکه چیزی است که فقط به‌صورت مبارزه برای حقیقتِ خود، مبارزه برای حقیقی‌ساختن خود داشته و می‌تواند داشته باشد. وجود حقیقی در همه‌جا هدفی است آرمانی برآمده از شناخت یا "عقل"، در تقابل با وجودی که صرفاً براساس باور تصور می‌رود که موجود، یقینی، و "بدیهی" است. اساساً، هرکس با این تفاوت آشنا است ـ تفاوتی که به انسانیت حقیقی و اصیل او ارتباط دارد ـ درست همان‌طور که حقیقت به‌مثابه یک هدف یا وظیفه حتی در زندگی روزمره نیز برای او ناشناخته نیست ـ گرچه در این‌جا صرفاً مجزّا و نسبی است. اما فلسفه این تصور قبلی را پشت‌سر می‌گذارد: فلسفه‌ی کهن در استقرار اولیه و اصلی‌اش ایده‌ی والای شناخت کلی از تمامیت آنچه هست را وظیفه‌ی خود تلقی و فرض می‌کند. اما در همان تلاش برای تحقق آن، بداهت ساده‌دلانه‌ی این وظیفه به‌گونه‌ای فزاینده ـ همان‌طور که هم‌اینک در تقابل نظام‌های گذشته احساس می‌شود ـ به عدم معقولیت تغییرشکل یافته است. تاریخ فلسفه، اگر از درون نگریسته شود، بیش از پیش خصلت مبارزه‌ای برای بقا را به خود می‌گیرد، یعنی مبارزه میان فلسفه‌ای که در تعقیب مستقیم وظیفه‌اش زنده است ـ فلسفه‌ی اعتقاد ساده‌دلانه به عقل ـ و شکاکیتی که به‌گونه‌ای تجربه‌گرایانه آن را نفی یا رد می‌کند. شکاکیّت دائماً بر اعتبار جهانِ واقعاً تجربه‌شده، جهان تجربه‌ی بالفعل اصرار می‌ورزد و در این جهان چیزی از عقل یا ایده‌های عقل نمی‌یابد. خود عقل و متعلّق آن، یعنی "آنچه هست" هرچه بیش‌تر اسرارآمیز و معماگونه می‌شود ـ عقل به‌مثابه معطی معنی از خودش به جهان موجود و متضایفاً جهان به‌مثابه موجود از طریق عقل ـ تا این‌که سرانجام این مسئله‌ی جهانیِ آگاهانه تصدیق‌شده درباره‌ی عمیق‌ترین همبستگیِ ذاتی میان عقل و آنچه به‌طور کلی وجود دارد، یعنی معمای همه‌ی معماها، به موضوعِ بالفعل پژوهش مبدل شده است.

در این‌جا علاقه‌ی ما محدود به عصر فلسفی جدید است. اما این صرفاً بخشی از یک پدیده‌ی تاریخی بزرگ‌تر، که اندکی قبل توصیف کردیم، یعنی بشریتی که برای درک خویش مبارزه می‌کند، نیست (زیرا این عبارت بیان‌گر کل پدیده است) بلکه این عصر ـ به‌مثابه استقرار مجدد فلسفه با یک وظیفه‌ی کلیِ جدید و درعین‌حال به معنای تجدید حیات فلسفه قدیم ـ توأماً هم یک تکرار و هم یک دگرگونی کلی معنی است. از این‌رو احساس می‌کند که برای آغازکردن عصری جدید فرا خوانده شد. و نیز مطمئن است که بر تمام خامی‌های گذشته، و بنابراین، بر هرگونه شکاکیّت از طریق ریشه‌گراییِ آغاز جدیدش غلبه کرده است. اما تصویر عصر فلسفی جدید این است که، انباشته از خامی‌های نادانسته‌اش، قبل از هرچیز

می‌بایست در جریان یک خودشکفته‌گی یا خودگشایی تدریجی برانگیخته از مبارزات جدید، ایده‌ی قطعی فلسفه، موضوع، و روش حقیقی آن را جست‌وجو کند، معماها و اَسرار اصلی جهان راکشف و آن‌ها را به‌سوی حل‌شدن هدایت کند.

به‌عنوان انسان‌های امروزی که در طی این تکامل بار آمده‌ایم، خود را در خطر عظیم غرق‌شدن در این طوفان شکاکیّت می‌یابیم و بدین‌سبب عقیده‌ی خود را به حقانیّت خویش از دست می‌دهیم. درحین این‌که به این معضل می‌اندیشیم به عقب، به تاریخ انسانیّت کنونی خود، چشم می‌دوزیم. فقط با روشن‌سازی معنای واحد و ذاتی این تاریخ از آغاز تا وظیفه‌ی جدیداً مقررشده‌ی عصر رنسانس که نیروی محرّکه‌ی همه‌ی تلاش‌های نوین فلسفی است می‌توانیم به خودفهمی، و بنابراین، به تأیید درونی دست یابیم.

جهانِ زندگی به‌مثابه بنیان فراموش‌شده‌ی معنای علم طبیعی

اما اکنون می‌بایست چیز بسیار مهمی را که وقوع‌اش حتی به دوره‌ی گالیله می‌رسد مورد ملاحظه قرار دهیم: جایگزین‌شدن مخفیانه‌ی جهانِ حقایقِ مثالی مبتنی بر ریاضیات به‌جای تنها جهانِ واقعی که بالفعل از طریق ادراک داده می‌شود، جهانی که همواره تجربه شده و همیشه تجربه‌پذیر است ــ یعنی جهانِ زندگی هرروزه‌ی ما. این جانشینی به‌سرعت به اخلاف گالیله، یعنی فیزیک‌دان‌های همه‌ی قرونِ بعد انتقال یافت.

گالیله خودش وارث هندسه‌ی محض بود. هندسه‌ی به میراث‌مانده، شیوه‌ی به میراث‌رسیده‌ی مفهومی‌کردن، اثبات‌نمودن، و ساختنِ ”شهودی“ دیگر هندسه‌ی اوّلیه نبود، زیرا در این‌گونه ”شهودی‌بودن“ هندسه عاری از معنی بود. حتی هندسه‌ی قدیم هم به **شیوه‌ی خود صناعتی**[1] بود که از سرچشمه‌های شهود حقیقتاً بی‌واسطه و تفکر اساساً شهودی دور شده بود، سرچشمه‌هایی که این به‌اصطلاح شهود هندسی، یعنی شهودی که با حقایق مثالی سروکار دارد، در ابتدا معنای خود را از آن‌ها کسب کرده بود. هندسه‌ی حقایق مثالی مسبوق به فن عملی مساحی بود که چیزی از حقایق مثالی نمی‌دانست. مع‌هذا یک چنین دستاورد ماقبل هندسی بنیانی معنایی برای هندسه، بنیانی برای ابداع عظیم مثالی‌کردن بود؛ این مثالی‌کردن دربرگیرنده‌ی ابداعِ جهانِ مثالیِ هندسه، یا به بیان دقیق‌تر روش‌شناسیِ تعیّنِ عینیت‌بخشِ حقایق مثالی، از طریق ساخت‌هایی که ”موجودیّت ریاضی“ را خلق می‌کنند، بود. این‌که گالیله درباره‌ی دستاورد معنی‌بخشی اولیه به‌مثابه مثالی‌کردن عملی‌شده بر زمینه‌ی اصلیِ کلِ حیاتِ نظری و عملی ــ جهانِ مستقیماً شهودشده (و در این‌جا به‌ویژه جهان شهودشده‌ی اجسام در تجربه) ــ که به ساخت‌های مثالی هندسه منجر شد هیچ پژوهشی نکرد، قصوری جبری بود. او درباره‌ی این‌که چگونه تغییر خیالیِ آزادانه‌ی این جهان و صور آن، نه به‌صور دقیق بلکه فقط به‌صور

---

۱. *τέχνη* (*technē*)، واژه‌ی یونانی به‌معنای هنر یا مهارت خلاق (ازجمله هنرهای زیبا، صنعت، مهندسی و غیره).

ممکنِ شهودپذیر در تجربه منجر می‌شوند و نیز درباره‌ی این‌که چه نوع انگیزه و دستاورد جدیدی برای مثالی‌کردن حقیقتاً هندسی مورد نیاز بود، دقیقاً تأمل نکرد. زیرا در مورد روش هندسیِ به میراث‌مانده، این کارکردها دیگر به‌طور زنده به‌کار نمی‌رفتند چه رسد به این‌که به‌مثابه روش‌هایی که معنی دقت را از درون تحقق بخشند متأملانه به عرصه‌ی آگاهی نظری آورده شوند. بنابراین، روشن می‌شود که هندسه با "شهود" پیشین و بی‌واسطه‌ی بدیهی‌اش و اندیشه‌ای که با آن عمل می‌کند، حقیقتی خودبسنده و مطلق پدید می‌آورد، که بدین اعتبار ـ به‌روشنی ـ می‌تواند بی‌هیاهو به‌کار رود. این مطلب که این وضوح و روشنی فقط یک پندار بود ـ همان‌طور که در فوق به هنگام تفکرات‌مان در طی گزارش‌مان از اندیشه‌های گالیله، به اجمال، به آن اشاره کردیم ـ و حتی این مطلب که معنای کاربرد هندسه منشأهای پیچیده‌ای دارد از نظر گالیله و دوره‌ی بعد پنهان ماند. بنابراین، جای‌گزینی مخفیانه‌ی طبیعتِ مثالی‌شده به‌جای طبیعتِ مشهود به‌نحو ماقبلِ علمی، بی‌درنگ با گالیله آغاز می‌شود.

بنابراین، تمام تأملات اتفاقی (حتی "فلسفی") که از کار فنی [علمی] به‌معنای حقیقی آن بازمی‌گردند، همیشه در طبیعت مثالی‌شده توقف می‌کنند؛ آن‌ها هیچ‌گاه به‌نحو ریشه‌ای تأمل نمی‌کنند، و به این هدف نهایی بازنمی‌گردند که از آغاز بنا بود علم جدید، همراه با هندسه‌ای لاینفک از آن، و روییده از حیاتِ ماقبل علمی و جهان پیرامونی آن به آن خدمت کند. هدفی که بالضروره در این حیات ماقبل علمی نهفته و به جهانِ زندگی آن وابسته بود. انسان (و مِن‌جمله عالِم طبیعی) که در این جهان زندگی می‌کند، تمامی سؤالات عملی و نظری خود را فقط می‌تواند از آن بپرسد و در نظریه‌هایش فقط می‌تواند به آن و به افق‌های باز و بی‌پایان اشیای ناشناخته‌ی آن رجوع کند. هر شناختی از قوانین فقط می‌تواند شناختی از پیش‌بینی‌های درک‌شده به‌مثابه قانون‌مند درباره‌ی وقوع پدیده‌های تجربی ممکن یا بالفعل باشد. این پیش‌بینی‌ها وقتی ذکر می‌شوند که تجربه از طریق مشاهدات و آزمایشاتی که منظماً به درون افق‌های ناشناخته نفوذ کرده و به‌نحو استقرایی اثبات می‌شوند گسترش یابد. البته استقراءِ روزمره به استقراءِ مطابق با روش علمی ارتقا یافت، اما این امر هیچ تغییری در معنای ماهوی جهان پیش‌داده به مثابه افق همه‌ی استقراءهای با معنی ایجاد نمی‌کند. همین جهان است که آن را به‌عنوان جهان همه‌ی واقعیاتِ شناخته و ناشناخته می‌یابیم. به همین جهان، یعنی جهانِ شهودِ بالفعلِ تجربه‌کننده، است که صورت فضا-زمان همراه با همه‌ی اَشکال جسمانی متشکل در آن تعلق دارد، در همین جهان است که خود ما مطابق با نحوه‌ی جسمانی و شخصی وجودمان زندگی می‌کنیم. اما در این جهان [پیش‌داده‌ی شهودی] چیزی از حقایق مثالی هندسی، فضای هندسی یا زمان ریاضی با همه‌ی اَشکال‌شان پیدا نمی‌کنیم.

این نکته‌ی مهمّی است، حتّی اگر این‌قدر پیش‌پاافتاده باشد. مع‌هذا این مطلبِ پیش‌پاافتاده دقیقاً توسط علوم دقیقه مدفون شده است، و درحقیقت از روزگار هندسه‌ی قدیم از طریق همان جایگزینی یک دستاوردِ روش‌مندانه‌ی مثالی‌شده به‌جای آنچه به‌مثابه فعلیتی از پیش مفروض در همه‌ی مثالی‌کردن‌ها بی‌واسطه داده می‌شود، آن هم با گونه‌ای تأیید که در نوع خود غیرقابل تعرض است. این جهانی که بالفعل شهود و بالفعل تجربه شده و تجربه‌پذیر است و کل حیات ما عملاً در آن رخ می‌دهد از حیث ساختار

ماهوی و سَبکِ علّیِ انضمامی‌اش، صرف‌نظر از آنچه ما با یا بدون فن‌آوری [تکنیک] می‌توانیم انجام دهیم، همان‌طور که هست دگرگون‌ناشده باقی می‌ماند. از این‌رو، این جهان علی‌رغم این‌که ما یک فن‌آوری خاص، یعنی فن‌آوری هندسی و گالیله‌ای را که فیزیک نام دارد، ابداع کرده‌ایم تغییر نکرده است. ما واقعاً توسط این فن‌آوری چه کاری انجام می‌دهیم؟ هیچ‌چیز، به‌جز **پیش‌بینی‌**ای که تا بی‌نهایت گسترش یافته است. کل حیات بر پیش‌بینی و یا می‌توان گفت بر استقراء مبتنی است. در ساده‌ترین حالت، حتی یقین وجودی هر تجربه‌ی ساده‌ای استقرایی است. اشیای دیده‌شده همیشه بیش از آن چیزی هستند که ما "واقعاً و بالفعل" از آن‌ها می‌بینیم. دیدن یا ادراک‌کردن ماهیتاً عبارت است از خود ـ چیزی را ـ داشتن و درعین‌حال داشتن ـ چیزی ـ از قبل، و چیزی را از قبل افاده‌کردن. هر فعالیتی با طرح قبلی‌اش متضمن استقراء است؛ درست همان شناخت استقراییِ معمولی (پیش‌بینی‌ها)، حتی اگر شکل آشکارا تعریف و تأییدشده‌ی آن، در مقایسه با استقراءهای استادانه و روش‌مندی که به‌وسیله‌ی روش فیزیک گالیله‌ای با خلاقیت عظیم آن تا بی‌نهایت قابل انجام است، ناشیانه باشد.

در ریاضی‌کردن هندسی و طبیعی ـ علمی، در بی‌کرانه‌گی باز و آزادِ تجربه‌های ممکن، ما جهانِ زندگی ـ جهانِ مستمراً داده‌شده به ما به‌مثابه بالفعل در جهان زندگی انضمامیِ‌مان ـ را با **هیئت کاملاً نظام‌یافته‌ای از ایده‌ها**، یعنی هیئتی از به‌اصطلاح حقایق عیناً علمی، اندازه می‌گیریم؛ یعنی به‌وسیله‌ی روشی که (همان‌طور که امیدواریم) بتواند واقعاً در مورد هر چیز جزئی به‌کار رود و صحت‌اش دائماً تأیید شود، در ابتدا نشانه‌های عددی برای ملأ محسوسِ بالفعل و بالقوه‌ی اَشکال انضمامی و شهودی جهان زندگی می‌سازیم و بدین‌ترتیب امکان پیش‌بینی رخدادهای واقعی در عالم حیات داده‌شده به‌نحو شهودی را به‌دست می‌آوریم؛ رخدادهایی که هنوز یا دیگر بالفعل موجود نیستند و این نوع از پیش‌بینی به‌مراتب از دستاوردهای پیش‌بینی روزمره فراتر می‌رود.

ریاضیات و علوم ریاضی، به‌مثابه هیئتی از ایده‌ها، یا به‌مثابه هیئتی از نمادهای نظریه‌های نمادین ریاضی، هر چیزی را که برای دانشمندان و به‌طور کلی دانش‌آموختگان **معرف** جهان زندگی است دربرمی‌گیرد و آن را همچون طبیعت "عینی بالفعل و حقیقی" سامان می‌دهد. به‌واسطه‌ی این هیئت از ایده‌هاست که ما آنچه را که درواقع فقط یکِ **روش** است **موجود حقیقی** می‌شماریم ـ روشی که با این هدف طرح شده بود که به‌نحو مستمر و الی‌غیرالنهایه از طریق پیش‌بینی‌های علمی، آن پیش‌بینی‌های نسفته‌ای را بهبود بخشد که درعین‌حال تنها پیش‌بینی‌هایی هستند که اصالتاً در حوزه‌ی آنچه بالفعل در جهان زندگی تجربه شده یا قابل تجربه است امکان‌پذیراند. به‌علت تلبیس ایده‌هاست که معنای حقیقی روش، فرمول‌ها، و نظریه‌ها نامفهوم باقی ماند و در شکل‌گیری ساده‌لوحانه‌ی روش **هرگز** درک نگردید.

بنابراین، تاکنون هیچ‌کس از این مسئله‌ی ریشه‌ای آگاه نشده بود که چگونه این نوع از ساده‌لوحی عملاً ممکن گردید و هنوز هم به‌مثابه یک حقیقت زنده‌ی تاریخی امکان‌پذیر است: چگونه روشی که عملاً معطوف به هدفی است، یعنی حل نظام‌مند یک وظیفه‌ی علمی بی‌پایان، که پیوسته به نتایج غیرقابل

شک نایل می‌آید توانست تاکنون گسترش یابد و طی قرن‌ها سودمندانه عمل نماید، درحالی‌که هیچ‌کس فهمی واقعی از معنای بالفعل و ضرورت درونی چنین پیشرفت‌هایی نداشت. آنچه مفقود بود، و هنوز هم مفقود است، یک بداهت ذاتیِ بالفعل است که از طریق آن کسی که می‌داند و انجام می‌دهد بتواند برای خود بیلانی نه فقط از کارهای جدید و وسایل کارش، بلکه همچنین از استلزامات معنایی که توسط رسوب یا سنّت، یعنی توسط پیش‌فرض‌های ثابتِ برداشت‌ها، مفاهیم، قضایا، و نظریه‌هایش پنهان شده‌اند، فراهم کند. آیا علم و روشِ آن شبیه ماشینی نیستند که آشکارا در انجام همه‌ی امورِ مفید قابل اعتماد است، ماشینی که هرکسی بدون این‌که کم‌ترین فهمی از امکان و ضرورت درونی این نوع مهارت داشته باشد می‌تواند کارکردن صحیح با آن را بیاموزد؟ اما آیا هندسه و علم می‌توانستند بدون فهمی که به معنایی مشابه کامل و علمی باشد، مانند یک ماشین از قبل طرّاحی شوند؟ آیا این به یک سیر قهقرایی نامتناهی نمی‌انجامد؟

و بالاخره این‌که آیا این مسئله با مسئله‌ی غرایز به‌معنای معمول آن ارتباط دارد؟ آیا این همان مسئله‌ی عقلِ پنهان نیست که فقط هنگامی که آشکار شده باشد خود را به‌مثابه عقل می‌شناسد؟

اما گالیله کاشف فیزیک یا طبیعت فیزیکی ــ و برای این‌که به پیشگامان او عدالت روا داریم کاشفِ تکمیل‌کننده ــ در آنِ واحد نابغه‌ای کشف‌کننده و پنهان‌کننده است. او طبیعتِ ریاضی و ایده‌ی روش‌مند راکشف و راهی را برای تعداد بی‌شماری ازکشفیات وکاشفان فیزیکی روشن می‌کند. در مقابلِ علّیتِ کلیِ جهانِ شهوداً داده‌شده (به‌مثابه صورت لایتغیر آن)، گالیله آنچه راکه از آن زمان تاکنون صرفاً "قانون علیّت" نامیده شده، یعنی "صورتِ پیشینِ" جهانِ "حقیقی" (مثالی‌شده و ریاضی‌شده) و "قانونِ قانون‌مندی دقیق" راکه برطبق آن هر رویدادی در "طبیعت" ــ طبیعت مثالی‌شده ــ می‌بایست تحت قوانین دقیق قرار گیرد، کشف می‌کند. همه‌ی این‌ها هم یک اکتشاف است و هم یک اختفا و تا امروز ما آن را به‌مثابه حقیقتِ بی‌بروبرگرد می‌پذیریم. در اصل با انتقادِ به‌اصطلاح فلسفی و انقلابیِ فیزیک اتمیِ جدید از "قانون کلاسیک علّیت" چیزی تغییر نیافته است، زیرا به‌نظر من علی‌رغم همه‌ی چیزهای تازه، مطلبی که اصولاً اساسی است، باقی مانده است، یعنی طبیعتی که فی‌نفسه ریاضی است و در فرمول‌ها داده می‌شود و فقط با فرمول می‌تواند تفسیر شود.

البته من در این‌که گالیله را در رأس فهرست بزرگ‌ترین کاشفانِ عصر جدید قرار داده و خواهم داد کاملاً جدّی هستم و نیز طبعاً به‌طور جدی کاشفان بزرگ فیزیک کلاسیک و مابعد کلاسیک و دستاورد عقلانی آن‌ها را تحسین می‌کنم، که نه‌تنها صرفاً مکانیکی نیست، بلکه حقیقتاً و به عالی‌ترین معنی شگفت‌انگیز است. این دستاورد به‌هیچ‌وجه با توضیح فوق درباره‌ی آن [و ارزیابی آن] به‌مثابه یک فنّ (تخنه) و یا با نقد اصول که نشان می‌دهد معنای حقیقی این نظریه‌ها ــ معنایی که برحسب منشأشان صحیح است ــ از دید فیزیک‌دان‌ها، مِن‌جمله فیزیک‌دان‌های بزرگ و بزرگ‌ترینِ آن‌ها، مخفی مانده و می‌بایست می‌ماند، کوچک شمرده نشده است. مسئله بر سر معنایی نیست که از طریق فریب مابعدالطبیعی ونظرپردازی به درون لغزیده باشد، بلکه به حکم جبری‌ترین بداهت، یگانه معنای حقیقی

و واقعی این نظریه‌هاست در تقابل با معنای آن‌ها به‌مثابه روش که در عمل با فرمول‌ها و کاربرد عملی آن‌ها، یعنی فن، قابل درک است.

این‌که چگونه آنچه تاکنون گفته‌ایم هنوز یک‌جانبه است و افق‌هایی از مسائلی که به ابعادی جدید منجر می‌شوند هنوز به‌قدر کافی بررسی نشده‌اند ـ افق‌هایی که فقط با تأمّل در جهان زندگی و انسان به‌مثابه فاعل آن می‌توانند گشوده شوند ـ فقط هنگامی می‌تواند روشن شود که در روشن‌سازیِ این گسترش تاریخی مطابق با عمیق‌ترین و نهفته‌ترین نیروهای محرّکه‌ی آن پیشرفت بیش‌تری کرده باشیم.

بدفهمی‌های شوم حاصل از فقدان وضوح درباره‌ی معنای ریاضی‌کردن

با بازتفسیرِ ریاضی‌گونه‌ی گالیله از طبیعت، نتایج نادرستی، حتی در فراسوی قلمرو طبیعت که چنین عمیقاً با این بازتفسیر مرتبط بود، تثبیت شدند و توانستند بر تمامی تحولات بعدی نظریات درباره‌ی جهان تا زمان حاضر حاکم شوند. منظور من آموزه‌ی مشهور گالیله درباره‌ی خصلت صرفاً ذهنی کیفیّات حسی خاص است، که اندکی پس از او به نحوی منسجم به‌وسیله‌ی هابز به‌عنوان آموزه‌ی ذهنی‌بودن تمامی پدیده‌های انضمامیِ طبیعتِ حسّاً شهودی و جهان به‌طور کلی صورت‌بندی شد. پدیده‌ها فقط در فاعلِ شناسا موجوداند؛ آن هم صرفاً به‌مثابه نتایجِ علّی حوادثی که در طبیعتِ حقیقی رخ می‌دهند، حوادثی که فقط با خواص ریاضی موجوداند. اگر جهانِ شهودیِ زندگی ما صرفاً ذهنی باشد پس تمامی حقایق متعلّق به زندگی ماقبل علمی و فراعلمی که به هستی واقعی آن مربوط‌اند فاقد ارزش‌اند. این حقایق، علی‌رغم این‌که خودشان کاذب‌اند، فقط تا جایی معنی دارند که به‌طور مبهم حاکی از امر فی‌نفسه‌ای باشند که در ورای این جهانِ تجربه‌ی ممکن قرار دارد و متعالی از آن است.

در ارتباط با این مسئله ما به نتیجه‌ی دیگری درباره‌ی شکل‌گیری جدید معنی، درباره‌ی خودْتفسیریِ فیزیک‌دان‌ها می‌رسیم که از این شکل‌گیری جدیدِ معنی به‌مثابه "بدیهی" سرچشمه می‌گرفت و تا این اواخر نیز غالب بود و آن این‌که:

طبیعت در "وجودِ حقیقیِ فی نفسه‌اش" ریاضی است. ریاضیاتِ **محض** فضا ـ زمان، با بداهتی یقینی، شناختی نسبت به مجموعه‌ای از قوانینِ این حقیقتِ "فی‌نفسه" فراهم می‌کند که به‌نحو نامشروط و کلی معتبراند. این شناخت، در مورد قوانینِ اصلِ موضوعیِ اولیه‌ی ساختارهای پیشین، بی‌واسطه است، و، در مورد قوانین دیگر از طریق واسطه‌های نامتناهی به‌وجود می‌آید. بالنسبه‌به صورت فضایی ـ زمانیِ طبیعت، ما صاحب قوّه‌ی نظریِ شناختِ قطعیِ وجودِ فی‌نفسه‌ی حقیقی، به‌مثابه وجود مثالی ریاضی (قبل از هر تجربه‌ی بالفعل)، هستیم. بنابراین، خودِ صورت فضایی ـ زمانی فطری ما است.

در مورد قانون‌مندیِ کلیِ انضمامی‌ترِ طبیعت امر به گونه‌ای دیگر است، اگرچه آن نیز سراسر ریاضی است. این قانون‌مندی به‌نحو استقرایی و پسین، از طریق داده‌های تجربیِ واقعی، قابل حصول است. ریاضیاتِ پیشینِ اَشکال فضایی ـ زمانی، به‌نحو فرضاً کاملاً معقول، آشکارا از علوم طبیعی، که علی‌رغم استفاده از ریاضیات محض استقرایی است، متمایز است. و یا همچنین می‌توان گفت: رابطه‌ی صرفاً

ریاضیِ دلیل و نتیجه، کاملاً از رابطه‌ی دلیل واقعی و نتیجه‌ی واقعی، یعنی از رابطه‌ی علّیت طبیعی، متمایز است.

مع‌هذا، به‌تدریج احساس ناخوشایندی از ابهام در رابطه‌ی میان ریاضیاتِ طبیعت و ریاضیاتِ صورت فضایی-زمانی که، نهایتاً، به رابطه‌ی قبلی، میان دوّمی، به‌عنوان ریاضیاتِ "فطری"، و اولی، به‌عنوان ریاضیاتِ "غیرفطری" برمی‌گردد ظاهر گردید. انسان به خود می‌گوید در مقایسه با علم مطلقی که ما به خداوند خالق نسبت می‌دهیم علم ما در ریاضیاتِ محض فقط یک کمبود دارد و آن این‌که، اگرچه همیشه مطلقاً بدیهیِ بالذات است، اما برای این‌که به‌عنوان دانش، یعنی به‌عنوان ریاضیاتِ صریح، همه‌ی اَشکالی را که در صورت فضایی-زمانی وجود دارند متحقق سازد به فرآیندی نظام‌مند محتاج است. اما برعکس، نسبت به آنچه به نحو انضمامی در طبیعت وجود دارد به‌هیچ‌وجه از بداهتی پیشین برخوردار نیستیم. ما می‌بایست به‌نحو استقرایی و از طریق واقعیاتِ تجربی به‌ کل ریاضیاتِ طبیعت که ورای صورت فضایی-زمانی است دست یابیم. اما آیا طبیعت فی‌نفسه کاملاً ریاضی نیست؟ همچنین آیا نمی‌بایست به‌مثابه یک نظامِ منسجمِ ریاضی تصور شود؟ آیا نباید بتواند در یک ریاضیات منسجم طبیعت ارائه گردد، دقیقاً همان ریاضیاتی که علوم طبیعی همیشه در جست‌وجوی آن‌اند، یعنی در نظامی از قوانین گنجانده شود که، از حیث صورتْ، "اصل موضوعی" است و اصول موضوعه‌ی آن فقط همیشه فرضیه‌اند و به همین جهت هرگز واقعاً قابل حصول نیستند؟ واقعاً چرا بدین‌گونه است که این فرضیه‌ها قابل حصول نیستند؟ چرا ما هیچ امیدی به کشف خودِ نظامِ اصلِ موضوعیِ طبیعت به‌مثابه نظامی که اصول موضوعه‌ی آن یقیناً بدیهی باشند نداریم؟ آیا بدین علت است که قوه‌ی فطری متناسب با آن به‌معنای واقعی در ما وجود ندارد؟

در الگویِ معناییِ سطحی و هم‌اکنون کم‌وبیش تکنیکی‌شده‌ی فیزیک و روش‌های آن، اختلافِ مورد بحث "کاملاً روشن" بود: یعنی اختلافی است میان ریاضیاتِ "محض" (پیشین) و ریاضیاتِ "کاربردی"، میان "وجودِ ریاضی" (به‌معنای ریاضیاتِ محض) و وجودِ واقعیِ به‌نحو ریاضی ساخته‌شده (یعنی وجودی که شکل ریاضیِ یک مؤلّفه به‌معنای یک خاصیت واقعی آن است). و حتی نابغه‌ی برجسته‌ای همچون لایبنیتس مدتی طولانی با مسئله‌ی درک معنای صحیح این دو نوع وجود ــ یعنی به‌طور کلی وجود صورت فضایی-زمانی به‌مثابه وجود صرفاً هندسی و وجود طبیعت کلی ریاضی با صورت فاکتیِ واقعی‌اش ــ و درک رابطه‌ی صحیح این دو با یکدیگر دست‌وپنجه نرم می‌کرد.

اهمیت این ابهامات برای مسئله‌ی کانتیِ احکامِ تألیفیِ پیشین و برای تفکیک میان احکامِ تألیفیِ ریاضیاتِ محض و احکام تألیفیِ علوم طبیعی ما را بعداً به‌حد کافی مشغول خواهد داشت.[۱]

مفهوم این ابهام بعدها با پیشرفت و استفاده‌ی منظم از ریاضیات محضِ صوری تقویت و دگرگون شد. "فضا" و "کثرت اقلیدسی" که صرفاً به‌نحو صوری تعریف شده بود با یکدیگر خَلط شدند، اصلِ موضوعِ حقیقی (یعنی در معنای قدیمی و مرسوم این اصطلاح) به‌مثابه معیاری مثالی با اعتباری مطلق و

---

۱. کانت استدلال می‌کرد که شناخت ریاضی و علمی نه صرفاً بر تعریف (احکام تحلیلی) بلکه بر احکام کلاً حقیقی و مستقل از تجربه (تألیفی پیشین) مبتنی است.

غیرمشروط که با بداهتی ذاتی در تفکر هندسی محض یا در تفکر حسابی صرفاً منطقی درک شده بود با "اصل موضوع" غیراصیل خَلط شد ــ واژه‌ای که در نظریه‌ی کثرت‌ها نه به احکام ("قضایا") بلکه به‌صور قضایا به‌مثابه اجزای مرکّبه‌ی تعریف "کثرتی" دلالت دارد که به‌نحو صوری و بدون تناقضِ درونی ساخته می‌شود.

اهمیت بنیادین مسئله‌ی منشأ علمِ طبیعی ریاضی

همانند همه‌ی ابهاماتی که قبلاً نشان داده شد، [ابهامات قبلی] نیز پیامد دگرگونیِ صورت‌بندیِ معنایی است که در اصل زنده بود، یا به بیان دقیق‌تر دگرگونیِ آگاهیِ در اصل زنده از وظیفه‌ای که روش‌هایی را، هرکدام با معنای خاص خودش، ایجاد می‌کند. روش توسعه‌یافته، انجام تدریجی وظیفه، به‌مثابه یک روش، فنّی[1] است که به ارث رسیده؛ اما معنای حقیقی‌اش ضرورتاً همراه با آن به ارث نرسیده است. و دقیقاً به همین دلیل است که وظیفه و دستاوردی نظری همچون دستاورد علوم طبیعی (یا هر علمی درباره جهان) ــ که می‌تواند بر عدم تناهی موضوعات فقط به‌وسیله‌ی عدم تناهیِ روش و بر عدم تناهی اخیر فقط به‌وسیله‌ی اندیشه و عملی فنّی که عاری از معنی‌اند چیره شود ــ فقط **به‌شرطی** می‌تواند به معنایی حقیقی و اصیل معنی‌دار باشد و معنی‌دار باقی بماند که دانشمند قابلیت پژوهش در **معنای اولیه‌ی** همه‌ی ساختارهای معنایی و روش‌های خود، یعنی پژوهش در **معنای تاریخی استقرار اولیه‌ی آن‌ها**، و به‌خصوص پژوهش در معنای همه‌ی **معانیِ به‌ارث‌رسیده‌ای** که بی‌توجه در این استقرار اوّلیه پذیرفته شده و نیز آن‌هایی که بعداً پذیرفته شده‌اند را در خود ایجاد کرده باشد.

اما ریاضی‌دان، دانشمند علوم طبیعی، و در بهترین حالت یک فنّ‌شناس [تکنیسین] بسیار برجسته‌ی روش ــ روشی که او کشفیات موردنظر خویش را به آن مدیون است ــ معمولاً به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند چنین تأمّلاتی را انجام دهد. او در قلمرو بالفعلِ پژوهش و کشفیات خود به‌هیچ‌وجه نمی‌داند که هر چیزی که این تأملات باید روشن نمایند خود محتاج روشن‌سازی است و این به‌خاطر آن علاقه‌ای است که برای فلسفه یا علم تعیین‌کننده است؛ یعنی علاقه به شناخت حقیقی و صحیح خودِ جهان و خودِ طبیعت. و این دقیقاً همان چیزی است که به‌وسیله‌ی علمی که به‌مثابه یک سنّت داده‌شده و به یک فن تبدیل شده از دست رفته است، البته تا جایی که این علاقه اصولاً نقش تعیین‌کننده‌ای در تأسیس اولیه‌ی علم ایفا کرده باشد. هر تلاشی برای هدایت دانشمند به‌سوی چنین تأملاتی اگر از سوی محافل محققان غیرریاضی و غیرعلمی باشد به‌عنوان اموری "مابعدالطبیعی" رد می‌شود. محققی که زندگی خود را وقف این علوم کرده است و ــ برای او بسیار بدیهی به‌نظر می‌رسد که ــ باید بهتر از همه تلاش و کاری را که انجام می‌دهد بشناسد. نیازهای فلسفی (نیازهای "فلسفیِ ریاضی"، "فلسفیِ علمی") که به‌وسیله‌ی انگیزه‌های تاریخی، که بعداً باید روشن شود، حتی در این دانشمندان ایجاد شد، به‌توسط خود آن‌ها به

---

1. $\tau\epsilon\chi\nu\eta$

طریقی که برایشان کفایت می‌کند برآورده شده‌اند ـ اما البته به طریقی که کل بُعدی که می‌بایست پژوهش شود اصلاً دیده نشده و بنابراین اصلاً مورد بررسی قرار نگرفته است.

خصلت‌شناسیِ روشِ توضیحِ ما

در خاتمه اجازه می‌خواهم کلمه‌ای هم درباره‌ی روشی که در خدمت به هدف کلی خود در ملاحظات بغرنج این بخش دنبال نموده‌ایم بگویم. تأمّلات تاریخی‌ای که ما، به منظور نیل به درکی از خود که در وضعیت فلسفی ما بسیار ضروری است، به آن‌ها پرداختیم، ایضاحِ منشأ روحِ جدید و همراه با آن ـ به‌علت اهمیت ریاضیات و علوم طبیعیِ ریاضی که البته نمی‌بایست درباره‌ی آن مبالغه شود ـ ایضاحِ منشأ و سرچشمه‌ی این علوم را ایجاب می‌کرد؛ یعنی ایضاحِ انگیزه و حرکت اولیه‌ی اندیشه‌ای که به نطفه‌بستن ایده‌ی آن‌ها از طبیعت و سپس به حرکت تحقق آن در تکاملِ بالفعل خود علوم طبیعی منتهی شد. این ایده برای نخستین بار، یا به‌عبارت دیگر در شکفتگی کامل خود، ظاهر می‌شود؛ از این‌رو من تمامی ملاحظات خود را با نام او پیوند زده‌ام و به یک‌معنی موضوع را ساده و مثالی کرده‌ام؛ یک تحلیل دقیق‌تر تاریخی می‌تواند روشن کند که او چه مقدار از اندیشه‌هایش را به "اسلاف" خود مدیون است. (اما من بالضروره و به دلایلی قانع‌کننده بحث خود را به همان شیوه‌ی قبلی ادامه می‌دهم.) درباره‌ی این موقعیت آن‌گونه که گالیله آن را یافت و درباره‌ی طریقه‌ای که می‌بایست او را برانگیخته باشد، و برطبق اظهارات مشهورش او را برانگیخت، بسیاری از مطالب بی‌درنگ می‌تواند اثبات شود تا ما آغازِ کلِ معنی‌بخشی به علوم طبیعی را درک کنیم. اما در همین فرآیند با تغییرات و پنهان‌سازی‌های معنی مربوط به ادوار بعدی و اخیر روبه‌رو می‌شویم. زیرا خود ما، یعنی کسانی که این تأملات را انجام می‌دهیم (و، همان‌طور که می‌توان فرض کرد، خوانندگانم) تحت تأثیر افسون این ادوار قرار داریم. ما که اسیر آن‌ها بودیم در ابتدا اطلاعی از این تغییرات معنی نداشتیم ـ ما، یعنی کسانی که همگی گمان می‌کنیم خیلی خوب می‌دانیم که ریاضیات و علوم طبیعی چه "هستند" و چه می‌کنند. زیرا چه کسی است که امروزه این را در مدرسه نیاموخته باشد؟ اما نخستین ایضاحِ معنای اوّلیه‌ی علوم طبیعیِ جدید و سبک بدیعِ روش‌مند آن چیزی از تغییرات بعدی معنی را نشان می‌دهد. و این تغییراتِ معانی آشکارا تحلیل انگیزه‌های [علم] را تحت تأثیر قرار می‌دهد یا لااقل آن را دشوارتر می‌کند.

بدین‌ترتیب ما خود را در نوعی دور می‌یابیم. فهم کامل این سرآغاز فقط با ابتداء از علم در صورت امروزی‌اش و با نگاه به تحول گذشته‌ی آن حاصل می‌شود. اما بدون فهم این آغازها، تحول به‌مثابه تحول معنی صامت است. بنابراین، ما جز این‌که در الگویی پرپیچ و خم به پیش‌وپس حرکت کنیم چاره‌ای نداریم. البته هریک از این‌ها می‌بایست در کنشی متقابل به دیگری یاری کند. ایضاح نسبی در یک‌سو تا حدی به ایضاح سوی دیگر می‌انجامد که به‌نوبه‌ی خود بر اولی پرتو می‌افکند. پس، در این‌گونه ملاحظات تاریخی و نقد تاریخی که با گالیله (و پس از او بی‌درنگ با دکارت) آغاز می‌شود و می‌بایست نظم زمانی را دنبال نماید ما دائماً باید جهش‌های تاریخی انجام دهیم که نه‌تنها انحرافی نیستند بلکه ضروریات‌اند. ضروریات‌اند، اگر

چنان‌که گفتیم، وظیفه‌ی خود، [یعنی] تأملی را که از "فروپاشی" وضعیت زمانه‌ی ما همراه با "فروپاشی خود علم" ناشی می‌شود به‌عهده‌ی خود بگیریم. اما آنچه در درجه‌ی اول برای این وظیفه مهم است تأمل درباره‌ی معنای اولیه‌ی علوم جدید و بالاتر از همه علم دقیقه‌ی طبیعت است، زیرا این علم علی‌رغم تمامی تغییرات معنی و تفسیر به رأی‌های بی‌جا، برای صیرورت و وجود علومِ تحصّلیِ جدید، فلسفه‌ی جدید، و درحقیقت برای روح بشریتِ جدید اروپایی به‌طور کلی اهمیتی تعیین‌کننده داشته و دارد.

نکات زیر نیز به روش مربوط می‌شوند: خوانندگان، به‌ویژه خوانندگان علوم طبیعی، ممکن است از این امر ــ که برای آن‌ها تقریباً همچون نوعی تذوّق جلوه می‌کند که هیچ استفاده‌ای از شیوه‌ی طبیعی و علمی سخن‌گفتن نشده است ــ خشمگین شده باشند. اما این اجتناب آگاهانه بوده است. در این نوع تفکر که همه‌جا تلاش می‌کند تا "شهود اولیه" را برجسته سازد، یعنی جهان زندگیِ ماقبل علمی و فراعلمی که در درون خودش حاوی کل حیات بالفعل من‌جمله حیات علمی اندیشه است، و، به‌مثابه منشأ و منبع تمامی ساختارهای فنّی معنی، حیات علمی اندیشه را تغذیه می‌کند ــ یکی از بزرگ‌ترین دشواری‌ها این است که شخص باید نحوه‌ی ساده‌لوحانه‌ی سخن‌گفتن زندگیِ [روزمره] را انتخاب کند، درعین‌حال، باید آن را به گونه‌ای به‌کار برد که برای بدیهی‌ساختن چیزی که نشان داده می‌شود مناسب باشد.

این مسئله به‌تدریج روشن‌تر خواهد شد و در پایان کاملاً روشن می‌شود که بازگشت حقیقی به سادگی و بساطت حیات ــ اما در تأملی که به فوق این بساطت ارتقا می‌یابد ــ تنها راهِ ممکن برای غلبه بر آن خامیِ فلسفی است که در ماهیت [بالفرض] "علمی" فلسفه‌ی عینی‌گرای سنّتی قرار دارد. این کار درهایی را به‌سوی بُعد جدیدی که ما از قبل مکرّراً به آن اشاره کرده‌ایم خواهد گشود.

در این‌جا می‌بایست اضافه کنیم که منظور در تمام توضیحات ما، اگر به‌درستی فهمیده شده باشند، این است که فقط از [دورنمای] موضع مربوط به ما به درک مطلب کمک کنند و اظهار شک‌هایی که در نقادی‌هایمان [از گالیله و غیره] عنوان شد (شک‌هایی که ما، که در حال حاضر تأملات‌مان را انجام می‌دهیم، آن‌ها را مخفی نمی‌کنیم) وظیفه دارند تا به نحو منتظم، ایده‌ها و روش‌هایی را تدارک ببینند که به‌مثابه ثمره‌ی تأمل‌مان به‌تدریج در ما شکل می‌گیرند و به آزادسازی ما یاری می‌رسانند. هر تأملی که به دلایل "وجودی" اختیار شود طبیعتاً انتقادی است. لیکن ما در خصوص این‌که بعداً معنای بنیادین خط سیر تأملات و نوع خاص انتقادمان را به‌صورت شناختی تأملی درآوریم کوتاهی نخواهیم کرد.

فصل نوزدهم
دیالکتیکِ روشنگری*

ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو   ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان

ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۳) و تئودور آدورنو (۱۹۰۳-۱۹۷۰)، اعضای مؤسسه‌ی پژوهش اجتماعی (Institut für Sozialforschung) در فرانکفورت آلمان بودند. آنان در آثارشان دورنماهای فکری هگل، مارکس و فروید را در تحلیلی از پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی تلفیق کردند. پس از گریز اجباری از آلمان در ۱۹۳۴ سرانجام در کالیفرنیا اقامت گزیدند و در آن‌جا اثر کلاسیک‌شان به‌نام دیالکتیک روشنگری (۱۹۱۴) را تألیف کردند. این اثر وقف پاسخ به گزنده‌ترین پرسشی بود که برای هر روشنفکر آلمانی در میانه‌ی قرن بیستم مطرح بود: چگونه در قله‌ی بارز فرهنگ روشنگری در قرن بیستم، وحشیانه‌ترین جنبش در میان جنبش‌های اجتماعی، یعنی ناسیونال سوسیالیسم، توانست پدیدار شود. آن‌ها استدلال می‌کنند که گرایش‌های خودِ جنبش روشنگری، خود-نفی‌کننده ("دیالکتیکی")اند. عقلِ روشنگری در اثر شکاکیت‌اش خود را از هر منبع ارزش دینی و مابعدالطبیعی تهی می‌سازد و تنها قدرت و سود شخصی را به‌عنوان اهداف خود باقی می‌گذارد. آن‌ها پیشگوییِ این دیالکتیک را در آثار ادبی مارکی دو ساد و تحقق آن را در فرهنگ توده‌ای و بَربَریت سیاسی قرن بیستم مشاهده می‌کردند. طبق نتیجه‌گیری گیج‌کننده و هراس‌آور آنان، روشنگری هم تنها راه به‌سوی آزادیِ اجتماعی است و هم ناگزیر به تمامت‌خواهی [توتالیتاریسم] منتهی می‌شود. بنابراین، مدرنیته ما را در وضعیتی ناممکن رها می‌کند.

---

* Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Seabury, 1972): from "The Concept of Enlightenment", pp. 23–9 and from "Juliette, or Englightenment and Morality" pp. 81–93.

در ترجمه‌ی فارسی علاوه بر ترجمه‌ی انگلیسی از ترجمه‌ی فرانسه‌ی آن نیز استفاده شده است، با این مشخصات:

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, Fragments philosophiques, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Gallimard 1974, pp. 40–45, 92–104.

روشنگری، به‌عنوان جنبشی نام‌گرا[۱]، به توقف در مقابل نام‌ها، یگانه مفهوم دقیق، اسم خاص، فرامی‌خواند. این مطلب که ــ به عقیده‌ی بعضی[۱] ــ نام‌های خاص در اصل نام‌هایِ نوعی نیز بوده‌اند دیگر قابل اثبات نیست، با وجود این نام‌های خاص در سرنوشتِ نام‌های نوعی شریک نبوده‌اند. اِگوی جوهری، که هیوم و ماخ آن را رد کرده‌اند، مترادف با نام نیست. در دین یهود، که در آن اندیشه‌ی پدرسالاری در تخریب اسطوره به اوج می‌رسد، پیوند میان نام و موجود کماکان در ممنوعیت ادای نام خدا بازشناخته می‌شود. جهانِ افسون‌زدایی‌شده‌ی یهودیت از نو با جادو، از طریق نفی آن در ایده‌ی خدا، آشتی می‌کند. دین یهود هیچ کلمه‌ای را که نومیدیِ هر آنچه را که میراست تسکین دهد مجاز نمی‌دارد. این دین امید را فقط با نهی توسل به خدای دروغین، با نهی توسل به متناهی به‌عنوان نامتناهی، و دروغ به‌عنوان حقیقت پیوند می‌زند. ضمانت رستگاری در طرد هر اعتقادی است که جایگزین آن شود: آن معرفتی است که در افشای توهم به‌دست آمده است. نفی، یقیناً، مجرد نیست. نفیِ بی‌تمایز هر امر مُحَصَّل، فرمول کلیشه‌ایِ عبث‌بودن، که مکتب بودایی آن را به‌کار می‌گیرد، خود را فوق ممنوعیتِ نامیدن امر مطلق با اسم‌ها قرار می‌دهد: در همان ارتفاعی که ضد آن، یعنی همه‌خداباوری[۲]، یا کاریکاتور آن، یعنی شکاکیتِ بورژوازی، در آن قرار می‌گیرند. تبیین‌های جهان به‌مثابه همه یا هیچ، اسطوره‌شناسی‌اند، و راه‌های امن رستگاری اَعمالِ جادویی تصعید شده‌اند. خرسندی از علمِ قبلی و تبدیل چهره‌ی نفی به رستگاری صور غیرحقیقی مقاومت در برابر فریب‌اند. درستیِ تصویر در پیروی وفادارانه از ممنوعیت آن حفظ می‌شود. این پیروی، این "نفی متعیَّن"[۲]، برخلاف شکاکیت که حقیقی و کاذب به یک اندازه برای آن پوچ‌اند، از حاکمیتِ مفهومِ مجرد، هیچ ایمنی در برابر شهود فاسدکننده به‌دست نمی‌آورد. نفیِ متعیَّن، تصوراتِ ناقص از مطلق، یعنی بتان، را به شیوه‌ای متفاوت از شیوه‌ی تنزیه طرد می‌کند، زیرا شیوه‌ی تنزیه، با این عقیده که آن تصورات ناتوان از تکافو با مطلق‌اند، با آن‌ها رویارویی می‌کند. دیالکتیک، برعکس، هر تصویر را همچون نوشتار تعبیر می‌کند و نشان می‌دهد چگونه پذیرش کذب آن باید در خطوط چهره‌اش خوانده شود ــ اقراری که قدرت آن را سلب و آن را با حقیقت متناسب می‌کند. هگل، با مفهومِ نفیِ متعیَّن، عنصری را آشکار ساخت که روشنگری را از انحطاط پوزیتیویستی، که هگل به روشنگری نسبت می‌داد، متمایز می‌کند. البته او نهایتاً با تبدیل نتیجه‌ی آگاهانه‌ی کل روند نفی ــ تمامیت در نظام و در تاریخ ــ به یک مطلق از این ممنوعیت تخطی کرد و خودش هم به اسطوره‌شناسی لغزید.

این امر صرفاً دامن‌گیر فلسفه‌ی هگل به‌مثابه ستایش اندیشه‌ی پیش‌رونده نشد، بلکه خودِ روشنگری، به‌مثابه اعتدالی که روشنگری آن را وسیله‌ی تمایز خود از هگل و از مابعدالطبیعه می‌دانست، نیز به همین سرنوشت دچار شد، زیرا روشنگری همان‌قدر تمامت‌خواه است که هر نظام دیگر. نادرستی روشنگری در آنچه دشمنان رمانتیک‌اش همیشه به آن نسبت می‌دهند، یعنی در روش تحلیلی، بازگشت

---

۱. Nominalism [مکتب نام‌گرایی یا اصالت تسمیه] مدعی است که فقط چیزهای خاص وجود دارند، یعنی کلیات (مثلاً "اسب") به یک کلی حقیقی (مثلاً اسب‌بودن) ارجاع ندارند بلکه فقط به‌عنوان نشانه‌ای برای هر چیز خاص و همگی آن‌ها (مثلاً اسب‌های خاص) به‌کار می‌روند.

۲. pantheism، وحدت وجود هم گفته می‌شود.

به عناصر اولیه، انحلال از طریق اندیشه‌ی تأملی، نیست، بلکه در این واقعیت است که برای روشنگری رَوَند همیشه از آغاز معین شده است. وقتی در روش ریاضی، مجهول به مقدار مجهول یک معادله تبدیل می‌شود این امر آن را به امری کاملاً معلوم، حتی پیش از واردکردن هر ارزشی، تبدیل می‌کند. طبیعت، قبل و بعد از نظریه‌ی کوانتومی، چیزی است که باید به شیوه‌ای ریاضی درک شود؛ حتی چیزی که محل توافق نیست، یعنی تجزیه‌ناپذیری و نامعقولیت، به‌وسیله‌ی براهین ریاضی تسعیر می‌شود. روشنگری، که پیشاپیش جهانی را که تماماً به شیوه‌ی ریاضی نگریسته می‌شود با حقیقت یکسان می‌انگارد، درپی آن است که خود را در برابر بازگشت اسطوره ایمن سازد. اما اندیشه را با ریاضیات مشتبه ساخته است. بدین‌ترتیب دومی، به تعبیری، آزاد و به مرجعی مطلق تبدیل شده است. «جهانی نامتناهی، و در این مورد جهانی از امور مثالی، جهانی تلقی می‌شود که اعیان آن به‌طور منفرد، ناقص، و گویی در اثر تصادف، به شناخت ما درنمی‌آیند، بلکه به وسیله‌ی روشی عقلانی که به‌طرزی نظام‌مند وحدت یافته ــ در روندی از پیشرفت نامتناهی ــ شناخته می‌شوند. به گونه‌ای که هر عین نهایتاً مطابق با وجود ذاتی کامل خود ظاهر می‌شود... با این حال در ریاضی‌کردنِ گالیله‌ایِ جهان، این خودْبودن[1] تحت هدایت ریاضیات جدید جنبه‌ی مثالی یافته است: به زبان مدرن، به کثرتی ریاضی تبدیل شده است.»[۳] اندیشیدن خودش را شیئیت می‌بخشد تا به روندی خودکار و خودانگیز تبدیل شود، و هویت ماشینی را که آفریده‌ی خود اوست به خود می‌گیرد تا این‌که سرانجام ماشین بتواند جایگزین او شود. روشنگری[۴] تقاضای کلاسیکِ اندیشیدن درباره‌ی اندیشه را ــ که فیخته[2] افراطی‌ترین جلوه‌ی آن بود ــ به کنار نهاده است، زیرا می‌خواهد از دستورالعملی که خود فیخته خواهان تبعیت از آن بود احتراز کند. می‌توان گفت روش ریاضی به آیینِ اندیشیدن تبدیل شد. ریاضیات، علی‌رغم محدودساختن خود به‌وسیله‌ی اصول موضوعه، خودش را به‌مثابه [علمی] ضروری و عینی مستقر ساخت، و اندیشه را به شیئی، به ابزاری، تبدیل کرد ــ که حد نهایی آن محسوب می‌شود. اما این صورت تقلیدی، که اندیشه‌ی کلی در آن همسطح و یکنواخت می‌شود، طوری امر بالفعل را به امری یگانه و منحصربه‌فرد تبدیل می‌کند که حتی خود الحاد و بی‌خدایی هم به تحریم مابعدالطبیعه محکوم می‌شود. برای پوزیتیویسم، که نماینده‌ی محکمه‌ی داوریِ عقلِ روشنگری است، انحراف در جهان‌های ملموس دیگر نه صرفاً ممنوع، بلکه یک پرگویی بی‌معناست. پوزیتیویسم ــ خوشبختانه ــ نیازی به بی‌خدابودن ندارد، زیرا اندیشه‌ی شیئی‌شده حتی قادر به طرح این پرسش نیست. ممیزِ پوزیتیویست اجازه می‌دهد که کیش رسمی نیز، مانند هنر ــ به‌عنوان مناطق ویژه‌ای از فعالیت اجتماعی که از شناخت معاف‌اند ــ بگریزد، اما انکار از سوی آن‌ها را، که ادعای شناخت‌بودن داشته باشد، هرگز مجاز نمی‌دارد. برای ذهن علمی، جداییِ اندیشه از دغدغه‌ی تقبل فعالیتی انضمامی، قرارگرفتن در بیرون از منطقه‌ی ممتاز هستیِ واقعی، همان‌قدر غیرعقلانی و خود-ویران‌ساز است که خارج‌شدنِ جادوگر اولیه از دایره‌ای جادویی که برای نیایش‌اش ترسیم کرده است؛ در هر دو مورد تخطی از تابو به

---

1. selfness

۲. Johann Gottlieb Fichte (۱۷۶۲ـ۱۸۱۴)، فیلسوف آلمانی.

ورشکستگی تخطی‌کننده منتهی خواهد شد. سلطه بر طبیعت دایره‌ای را ترسیم می‌کند که نقدِ عقلِ محض اندیشه را به درون آن تبعید کرده است. کانت نظریه‌اش درباره‌ی پیشروی دشوار و بی‌وقفه به درون نامتناهی را به پافشاری بر کاستی و محدودیت ماندگار آن پیوند داد. داوری او سروش غیبی است. هیچ صورتی از هستی در جهان وجود ندارد که علم نتواند در آن رسوخ کند، اما آنچه علم می‌تواند در آن رسوخ کند هستی نیست. به‌نظر کانت، داوریِ فلسفی معطوف به چیز جدیدی است و بااین‌حال هیچ چیز جدیدی را به رسمیت نمی‌شناسد، زیرا همواره به تکرار چیزی بسنده می‌کند که عقل پیشاپیش در عین [اُبژه] قرار داده است. اما این صورت از اندیشه که خود را در حوزه‌های مختلف علمی، مصون از خواب و خیالات رؤیابینان، می‌پندارد باید در مقابل چیزهایی پاسخگو باشد: سلطه‌ی جهان‌شمول بر طبیعت علیه خودِ فاعلِ شناسایی برمی‌گردد و از او چیزی جز آن **می‌اندیشمِ** همیشه همان که باید همه‌ی تصورات مرا همراهی کند، باقی نمی‌گذارد. سوژه و اُبژه هردو خنثی شده‌اند. خودِ مجرد، که همه‌گونه ثبت و ضبط و نظام‌بخشی را توجیه می‌کند، دیگر چیزی جز ماده‌ای مجرد را در مقابل خود باقی نمی‌گذارد که هیچ کیفیتی جز این‌که محل چنین کارکردی باشد ندارد. معادله‌ی روح و جهان سرانجام سر بلند می‌کند، اما فقط با محدودشدن متقابل هردو طرف معادله. تقلیل اندیشه به دستگاهی ریاضی متضمن تصویب جهان به‌مثابه معیارِ آن است. آنچه به‌عنوان پیروزی عقلانیتِ سوبژکتیو جلوه‌گر می‌شود، یعنی انقیاد هر واقعیتی به صورت‌گرایی منطقی، با انقیاد مطیعانه‌ی عقل به داده‌ی بی‌واسطه جبران می‌شود. شناخت از همه‌ی ادعاهایش دست می‌کشد، ادعاهایی نظیر درک داده‌ها آن‌گونه که هستند؛ بسنده‌نکردنِ صرف به تعیین روابط مجرد فضایی-زمانیِ امور واقع، که فقط درک آن‌ها را ممکن می‌سازد، بلکه برعکس، تلقی آن‌ها به‌عنوان نماها، به‌عنوان دقایق مفهومی باواسطه‌ای که فقط با پیدایش و گسترش معنای اجتماعی، تاریخی و انسانی آن‌ها تحقق می‌یابند. وظیفه‌ی شناخت در دریافت، طبقه‌بندی، و محاسبه‌ی صرف خلاصه نمی‌شود، بلکه در نفی متعین هر بی‌واسطه‌گی [هر داده‌ی بی‌واسطه] قرار دارد. بااین‌حال، صورت‌گراییِ ریاضی، که ابزارش عدد است، یعنی مجردترین صورتِ داده‌های بی‌واسطه، اندیشه را کاملاً به بی‌واسطه‌گیِ صرف مقید می‌دارد. امر واقع پیروز می‌شود؛ شناخت به تکرار آن محدود می‌شود؛ و اندیشه به این‌همان‌گویی صرف تبدیل می‌شود. هرقدر ماشینِ اندیشه خود را بیش‌تر تابع وجود کند از بازتولید کورکورانه‌ی آن راضی‌تر خواهد شد.[1] این‌گونه است که روشنگری به اسطوره‌شناسی، که هرگز قادر به رهایی از آن نبوده است، بازمی‌گردد. زیرا اسطوره‌شناسی در چهره‌هایش ماهیت **وضع موجود**[2] (دور، تقدیر، سلطه‌ی طبیعت) را به‌مثابه حقیقت و عاری از امید جلوه‌گر ساخته است. هم در باروری چهره‌ی اسطوره‌ای و هم در روشنیِ فرمول علمی، همیشگی‌بودن امر واقع تصدیق می‌شود و واقعیت صرف بحت و بسیط به‌عنوان معنایی ممنوعه ارائه می‌شود. جهان، به‌عنوان یک حکم تحلیلی غول‌آسا، یگانه حکم

---

۱. در متن انگلیسی: "هرقدر ماشین اندیشه وجود را بیش‌تر تابع خود کند انصراف‌اش از بازتولید وجود کورکورانه‌تر خواهد بود."ـم. ف.

2. *status quo*

بازمانده از همه‌ی رؤیاهای دانش، از همان سنخ اسطوره‌ی جهانی است که چرخه‌ی بهار و پاییز را با ربوده‌شدن پرسه‌فون[1] پیوند داد. یگانه‌بودن رویداد اسطوره‌ای، که مایل است واقعیت را توجیه کند، یک توهم است. در اصل، دزدیدن الهه مترادف مرگ طبیعت بوده است. این عمل در هر پاییز تکرار می‌شد و حتی این تکرار به‌معنای سلسله‌ای از رویدادهای جداگانه نیست بلکه منحصراً به‌معنای تکرار همان رویداد است. همراه با تحکیم آگاهی از زمان، رویداد در گذشته به‌مثابه رویدادی یگانه تثبیت شد، و کوشیدند ترس از مرگ را، که هر چرخه‌ی تازه‌ی فصول آن را القا می‌کرد، با آیینی در بزرگداشت آنچه مدت‌ها پیش سپری شده بود تخفیف دهند. با نمایش گذشته به‌عنوان چیزی یگانه و منحصر به‌فرد، چرخه خصلتی ناگزیر به خود می‌گیرد و ترسِ حاصل از رویداد قدیمی به اکنون که تکرار صرف گذشته می‌شود گسترش می‌یابد.[2] جذب واقعیت، خواه به‌وسیله‌ی ماقبل تاریخی افسانه‌ای یا به‌وسیله‌ی صورت‌گرایی ریاضی، رابطه‌ی نمادین میان اکنون با رویداد اسطوره‌ای در آیین یا با مقوله‌ی مجرد در علم، هر چیز نو را همچون چیزی ازپیش‌تعیین‌شده و درنتیجه همچون بازتولید چیز قدیمی ظاهر می‌سازد. نه واقعیت بلکه شناخت بی‌امید است، زیرا در نماد تصویری [اسطوره‌ای] یا ریاضی، واقعیت را تصاحب و آن را به‌عنوان شکل‌واره‌ای ابدی می‌کند.

در جهانِ روشنی‌یافته [عقلانی‌شده]، اسطوره به حوزه‌ی کفر وارد شده است. واقعیت، که از دمون‌ها و از اخلاف مفهومی آن‌ها پاک شده است، در خلوص تهی‌اش همان خصلت مینوی به‌خود می‌گیرد که جهانِ کهن به دمون‌ها نسبت می‌داد. بی‌عدالتیِ اجتماعی، طبقه‌بندی‌شده تحت مقوله‌ی داده‌های خامی که از این بی‌عدالتی نشأت می‌گیرند، اکنون همان‌قدر مقدس و مصون شده است که شفادهنده‌ی مقدس به‌واسطه‌ی حمایت خدایان‌اش بود. پی‌آمدِ سلطه‌ی انسان فقط بیگانگی‌اش از چیزهای تحت سلطه‌اش نبود: با شیئی‌شدن روح روابط میان انسان‌ها ــ و نیز روابط انسان با خودش ــ خصلتی جادویی به خود گرفت. فرد به گره‌گاه واکنش‌ها و رفتارهای قراردادی‌ای تبدیل شد که عملاً از او انتظار می‌رفت. آنیمیسم به شیء روح داد، حال آن‌که صنعت‌گرایی روح انسان را به شیء تبدیل کرد. دستگاه اقتصادی خودبه‌خود، حتی قبل از برنامه‌ریزی کامل، ارزشی به کالاها بخشید که رفتار انسان‌ها را تعیین می‌کرد. از وقتی که با پایان مبادله‌ی آزاد، کالاها همه‌ی کیفیات اقتصادی خود غیر از خصلت بت‌واره‌گی[3]شان را از دست دادند، این خصلت تأثیر تصلب‌آفرین خود را به همه‌ی جوانب زندگی اجتماعی گسترش داده است. از طریق عوامل بی‌شمار تولید انبوه و تمدن حاصل از آن‌ها، نحوه‌های قراردادیِ رفتار، به‌مثابه تنها رفتارهای طبیعی، شایسته، و معقول به‌فرد تحمیل شده‌اند. انسان خود را فقط به‌عنوان یک شیء، به‌عنوان عنصری آماری، در قالب موفقیت یا شکست تعریف می‌کند. معیار او حفظ خود، تطابق موفق یا ناموفق با عینیت

---

۱. Persephone، در اساطیر یونان، دختر زئوس و دمتر، پلوتون (خدای مردگان و جهان زیرین) او را می‌رباید و همسر و ملکه‌ی او می‌شود.

۲. در متن انگلیسی: "و ترس با تابش از رویداد قدیمی هر رویدادی را به تکرار صرف آن تبدیل می‌کند."ـم. ف.

3. fetishism

نقش‌اش و الگوهای مقررشده برای آن است. هر چیز دیگری، اندیشه و جُرم، تحت اجبار جمع قرار دارد، که از مدرسه تا اتحادیه آن را زیر نظر دارد. اما حتی این جمعِ تهدیدکننده نیز ظاهر دروغینی است که قدرت‌هایی که آن را به‌عنوان ابزار قدرت آلت دست قرار می‌دهند در زیر آن پنهان‌اند. سبعیت آن، که فرد انسان را در جای خود نگاه می‌دارد، همان‌قدر نمایش‌دهنده‌ی کیفیت حقیقی انسان‌ها نیست که ارزش نشان‌دهنده‌ی کیفیت چیزهای مصرفی. قلب چهره‌ای شیطانی که انسان‌ها و اشیاء در پرتوِ شناختی بی‌پیشداوری پذیرفته‌اند حاکی از سلطه است، اصلی ناشی از تخصیص "مانا"[۱] به ارواح و خدایان، که در شعبده‌بازی جادوگران و شفادهندگان را مجذوب می‌ساخت. تقدیر، که ماقبل تاریخ به کمک آن درک‌ناپذیری مرگ را تبیین می‌کرد، به وجود واقعیِ تماماً قابل درک انتقال یافت. ترس از نیمروز، که در آن انسان‌ها ناگهان از طبیعت به‌مثابه یک تمامیت آگاه می‌شدند، همتای خود را در هراسی یافته است که امروز در هر لحظه آماده بروز است: انسان‌ها منتظراند که این جهانِ بی‌سرانجام به‌وسیله‌ی کلیتی متشکل از خود آن‌ها که هیچ کنترلی بر آن ندارند به آتش کشیده شود...

روشنگری به تعبیر کانت «... خروج انسان [است] از نابالغی به تقصیر خویش. نابالغی، ناتوانی از به‌کاربستن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری.»[۵] "فهمیدن بدون هدایت دیگری" فهمیدن با هدایت عقل است. این به‌سادگی به‌معنی آن است که فاهمه به برکت انسجام خود داده‌های پراکنده‌ی شناخت را در نظامی سازمان می‌دهد. «یگانه متعلق عقل فاهمه و به‌کارگرفتن آن برای اهداف مشخص است.»[۶] «عقل هدف عملکردهای فاهمه را نوعی وحدت جمعی قرار می‌دهد»[۷] و این وحدت همان نظام است. دستورالعمل‌هایش رهنمودهایی هستند برای ساختن سلسله‌مراتبی از مفاهیم. از نظر کانت، نظیر لایبنیتس و دکارت، عقلانیت عبارت است از «تکمیل پیوستگی منتظم، هم در جهت صعود به اجناس عالی‌تر و هم در جهت نزول به انواع دانی‌تر.»[۸] «منتظم‌ساختن» معرفت «انسجام آن است برطبق اصلی واحد.»[۹] در تعبیر روشنگری، تفکر ایجاد نظم علمی وحدت‌یافته و اشتقاق دانش مربوط به امور واقع از اصول است، خواه این اصول، اصول موضوعه‌ی به‌دلخواه فرض شده، تصورات فطری، یا تجریدهای عالی‌تر باشند. قوانین منطقی عام‌ترین روابط را در دلِ نظم برقرار و آن‌ها را تعریف می‌کنند. وحدت در توافق است. اصل تناقض همان نظام است در **پوسته‌ی گردو**[۲]. شناخت عبارت است از تبعیت از اصول. شناخت قرین حکمی است که امر خاص را در نظام ادغام می‌کند. اندیشه‌ای که به‌سوی نظام‌مندشدن مایل نباشد جهت‌نیافته یا تحکمی است. عقل فقط ایده‌ی وحدت نظام‌مند، عناصر صوری یک انسجام مفهومی ثابت را فراهم می‌کند. هر هدف مشخصی که انسان‌ها آن را به‌عنوان به‌اصطلاح بصیرتی عقلی عرضه کنند در معنای دقیق روشنگری چیزی جز توهم، دروغ یا "معقول‌نمایی" نخواهد بود، حتی اگر فیلسوفان مختلفی بکوشند از این نتیجه‌گیری به‌سوی فرض عواطف انسان‌دوستانه پیش‌روند. عقل "قوه‌ی استنتاج

---

۱. "Mana"، نیروی الهی یا جادویی که در مذهب آنیمیستی جهان را پر می‌کند.

2. in nuce / in a nut shell

خاص از عام" است.[۱۰] از نظر کانت، سنخیتِ عام و خاص به‌وسیله‌ی "شاکله‌سازیِ فاهمه‌ی محض"، یا عملکرد ناآگاهانه‌ی مکانیسم فکری، که ادراک را موافق با فاهمه سازمان می‌دهد، تضمین شده است. فاهمه فهم‌پذیربودن را که حکم ذهنی در شیء می‌یابد ـ حتی پیش از آن‌که در اگو وارد شود ـ به‌عنوان کیفیتی عینی بر آن طبع می‌کند. بدون چنین شاکله‌سازی، یعنی بدون خصلت عقلی ادراک، هیچ انطباعی با مفهوم و هیچ مقوله‌ای با مصداق هماهنگ نمی‌شود، و وحدت اندیشه (چه رسد به وحدت نظام) که همه‌چیز معطوف به آن است حاصل نخواهد شد. ایجاد این وحدت هدف آگاهانه‌ی علم است. اگر «همه‌ی قوانین تجربی... چیزی جز تعینات خاص قوانین محض فاهمه نیستند»[۱۱] پژوهش باید بی‌وقفه مراقب باشد که اصول همیشه به گونه‌ای صحیح با احکام مربوط به داده‌ها مرتبط باشند. «این توافق طبیعت با قوه‌ی شناخت ما فرضی پیشین... برای حکم است»[۱۲]، یعنی «رشته‌ی هدایت‌کننده»[۱۳] برای تجربه‌ی سازمان‌یافته است.

نظام باید هماهنگ با طبیعت نگاه داشته شود؛ همان‌طور که داده‌ها برپایه‌ی نظام پیش‌بینی می‌شوند باید به‌نوبه‌ی خود آن را تأیید کنند. با این حال داده‌ها به عملکرد تعلق دارند؛ آن‌ها همیشه رفتار فرد با طبیعت را به‌عنوان موضوعی اجتماعی مشخص می‌کنند: تجربه همیشه فعل و انفعال واقعی است. البته در فیزیک، ادراک که وسیله‌ی اثبات نظریه است، عموماً به جرقه‌های الکتریکی مشهود در دستگاه آزمایش تقلیل داده می‌شود. غیاب آن عموماً بدون نتیجه‌ی عملی است، زیرا فقط به از بین‌بردن یک نظریه، یا احتمالاً شغل معاون مسئول آزمایش، منتهی می‌شود. اما شرایط آزمایشگاه استثنا هستند. اندیشه‌ای که نظام و ادراک را هماهنگ نسازد با چیزی بیش از انطباعات بصری پراکنده در تعارض قرار می‌گیرد؛ یعنی با عمل در تعارض قرار می‌گیرد. نه‌فقط رویداد مورد انتظار رخ نمی‌دهد بلکه رویداد غیرمنتظره روی می‌دهد: پل فرو می‌ریزد، بذر فاسد می‌شود، دارو می‌کُشد. جرقه‌ای که با حداکثر اطمینان فقدان اندیشه‌ی نظام‌مند، یعنی نقض منطق، را نشان می‌دهد نه ادراکی گذرا بلکه مرگی ناگهانی است. نظامی که روشنگری در ذهن دارد صورتی از شناخت است که با چیره‌دستی تمام با داده‌ها تکافو می‌کند و فرد را به مؤثرترین شکل برای تسلط بر طبیعت حمایت می‌کند. اصولِ آن اصول صیانت ذات‌اند. پس نابالغی ناتوانی از بقاست. شهرنشین، در صور متوالی برده‌دار، صاحبکارِ آزاد و مدیر، سوژه‌ی منطقی روشنگری است.

دشواری‌ها در مفهوم عقل، که ناشی از آن است که سوژه‌های آن، یعنی دارندگان همانِ عقل با یکدیگر در تناقض قرار می‌گیرند، با وضوح ظاهری احکام روشنگری غربی پنهان شده‌اند. با این حال این دشواری‌ها در **نقد عقل محض** در رابطه‌ی ناروشن اِگویِ استعلایی با اِگویِ تجربی و در تناقضات لاینحل دیگر جلوه‌گر شده‌اند. مفاهیم کانت مبهم‌اند. عقل، به‌عنوان خودِ استعلایی و فرافردی، متضمن ایده‌ی زندگی اجتماعیِ انسانی و آزاد است که در آن انسان‌ها خودشان را به‌عنوان سوژه‌ی کلی سازمان می‌دهند و بر تنازع میان عقل محض و عقل تجربی، در همبستگی آگاهانه‌ای که همه‌ی آن‌ها را متحد می‌کند، غلبه می‌کنند. این بیانگر ایده‌ی کلیت حقیقی، یعنی اُتوپیا، است. اما درعین‌حال، عقل محکمه‌ی محاسبه را تشکیل می‌دهد، که جهان را در جهت اهداف صیانت ذات سامان می‌دهد و هیچ نقشی جز فراهم‌ساختن

عین از ماده‌ی حسیِ صرف برای تبدیل آن به ماده‌ی انقیاد نمی‌شناسد. ماهیت حقیقی شاکله‌سازی که عام و خاص، مفهوم و مصداق، را از بیرون سازش می‌دهد سرانجام در علم معاصر خود را به‌عنوان منفعت جامعه‌ی صنعتی فاش می‌کند. موجود از زاویه‌ی کارخانه و مدیریت درک می‌شود. هر چیز، ازجمله فرد انسان ـ تا چه رسد به حیوان ـ به روندی تکرارپذیر و قابل جایگزینی، به نمونه‌ای صرف برای الگوهای مفهومیِ نظام، تبدیل شده است. اوضاع و احوال اجازه می‌دهد از تعارض میان علم دیوان‌سالارانه و شیئی‌کننده، میان ذهنیت عمومی و تجربه‌ی فرد، جلوگیری شود. دستگاه مفهومی، معانی را حتی پیش از حدوث ادراک تعیین می‌کند؛ شهروند به نحو پیشین جهان را همچون ماده‌ای می‌نگرد که از آن جهان را برای خود می‌سازد. کانت قبلاً به نحو ظنّی [شهودی] آنچه راکه هالیوود آگاهانه به‌اجرا درآورد پیش‌بینی کرده است: تصاویر در همان روند تولیدشان نوعی ممیزی قبلی را مطابق با هنجارهای فاهمه تحمل می‌کنند که بعداً بر نحوه‌ی درک آن‌ها حکومت می‌کند.

ادراکی که برای تصدیق حکم عمومی به‌کار می‌رود حتی قبل از حدوث‌اش به‌وسیله‌ی همین حکم جرح و تعدیل شده است. حتی اگر اُتوپیای پنهان در مفهوم عقل معطوف به منفعت مشترک افراد ـ علی‌رغم تمایزهای اتفاقی آن‌ها ـ باشد، عقل که در توافق با غایات به‌عنوان علمی صرفاً نظام‌مند عمل می‌کند همان منفعت مشترک را [با تفاوت‌ها] [1] نابود می‌سازد. عقل اجازه نمی‌دهد هیچ تعیّنی جز طبقه‌بندی‌های فعالیت اجتماعی عمل کند. هیچ‌کس متفاوت از آنچه شده است نیست، یعنی عضو مفیدی از گروه‌های حرفه‌ای یا ملی که شاهد موفقیت یا شکست بوده است. او نماینده‌ای است از گونه‌ی جغرافیایی، روان‌شناختی، یا اجتماعیِ خویش. منطقْ دموکراتیک است؛ از این حیث [2] بزرگان هیچ مزیتی بر فرودستان ندارند. بزرگان به‌عنوان اعیان و فرودستان به‌عنوان موضوع تعاون و کمک اجتماعی طبقه‌بندی می‌شوند. روابط علم به‌طور اعم با طبیعت و انسان‌ها فرقی با روابط علم بیمه به‌طور اخص با مرگ و زندگی ندارد. مهم نیست بدانیم چه‌کسی می‌میرد؛ آنچه مهم است نسبت میان موارد مختلف مرگ و تعهدات شرکت بیمه است. آنچه در فرمول‌ها قرار می‌گیرد نه فردیت بلکه قانون اکثریت است. توافق عام و خاص دیگر در عقل مخفی نیست که خاص را فقط موردی از عام، و عام را فقط وجهی از خاص که به‌وسیله‌ی آن قابل درک و دستکاری است تلقی می‌کند. علم هیچ آگاهی از خودش ندارد، بلکه فقط یک ابزار است. اما روشنگری فلسفه‌ای است که حقیقت را با نظام علمی [3] یکسان می‌کند. کوشش برای تأسیس این‌همانی، که کانت هنوز می‌توانست در برنامه‌ی فلسفی‌اش آن را دنبال کند، مفاهیمی آفرید که هیچ معنایی به مفهوم علمی ندارند، زیرا رهنمودهای صرفی برای دستکاری برطبق قواعد بازی نیستند. ایده‌ی علمی که خودش را درک کند با خودِ مفهوم علم در تناقض است. کار کانت از تجربه به‌عنوان عملیات صرف فراتر می‌رود و به همین دلیل ـ برطبق اصول خودش ـ اکنون به‌عنوان [فلسفه‌ای] جزمی به‌وسیله‌ی روشنگری محکوم می‌شود. با نتیجه‌گیری کانت، یعنی تصدیق کامل نظام علمی به‌عنوان

---

۱. افزوده‌ی متن فرانسه ۲. از حیث طبقه‌بندی

۳. در متن انگلیسی: با نظام‌سازی علمی...

صورت حقیقت، اندیشه بر پوچی خود مُهر تأیید می‌زند، زیرا علم کارکردی تکنیکی است که همان‌قدر از تأمل بر غایات خودش به‌دور است که صور دیگر کارِ تحتِ فشار نظام.

تعالیم اخلاقی روشنگری گواه کوششی نومیدانه است برای جایگزین‌ساختنِ مذهب تضعیف‌شده با انگیزه‌ای عقلی برای دوام در جامعه در غیاب علاقه. فیلسوفان به‌عنوان شهرنشینان حقیقی در عمل با قدرت‌هایی به توافق می‌رسند که در نظریه‌شان آن‌ها را محکوم می‌کنند. نظریه‌ها مستحکم و منسجم‌اند، درحالی‌که تعالیم اخلاقی تبلیغی و احساساتی‌اند (حتی وقتی که سخت‌گیرانه به‌نظر آیند) و یا درغیراین‌صورت غافلگیرانه‌اند، به‌دلیل آگاهی از این امر که خودِ اخلاق غیراشتقاقی است ـ همانند توسل کانت به نیروی اخلاقی به‌عنوان یک امر واقع. کوشش او (حتیٰ اگر از کل فلسفه‌ی غربی محتاطانه‌تر باشد) برای اشتقاق تکلیفِ احترامِ متقابل از قانونی از عقل، هیچ تکیه‌گاهی در نقد پیدا نمی‌کند. این همان کوشش همیشگی اندیشه‌ی بورژوازی است برای دست‌وپاکردن شالوده‌ای برای احترام ـ که بدون آن تمدن وجود نخواهد داشت ـ در چیزی غیر از نفع مادی و قهر: کوششی ظریف‌تر و محال‌نماتر از هر کوشش قبلی، اما به همان اندازه گذرا. شهروندی که صرفاً با تکیه بر انگیزه‌ی کانتی احترام به صورت صرف قانون نفعی را فرو می‌گذارد نه "روشن‌ضمیر" بلکه خرافاتی است؛ احمق است. شیوه‌ی خوش‌بینی کانتی که بر طبق آن رفتارِ اخلاقی معقول است حتی اگر دونان و سفلگان چیره شوند به‌راستی بیان‌گر وحشت از فکر بازگشت به بربریت است. کانت به هالر[1] می‌نویسد که اگر یکی از این نیروهای بزرگ اخلاقیِ عشق متقابل و احترام فروکش کند، «... پوچی [غیر اخلاقی‌بودن] دهان می‌گشاید وکل قلمرو فضیلت [اخلاقی] را همچون قطره‌ی آبی می‌بلعد.»[۱۴] اما به عقیده‌ی کانت، نیروهای اخلاقی در مقابل دلیل علمی همان‌قدر انگیزه‌ها و رفتارهای خنثی هستند که نیروهای غیراخلاقی‌ای که [نیروهای اخلاقی] به‌سرعت به آن‌ها تبدیل می‌شوند اگر نه معطوف به آن امکان پنهان بلکه معطوف به سازش با قدرت باشند. روشنگری تمایز را از نظریه می‌زداید. روشنگری عواطف را چنان بررسی می‌کند «که گویی خطوط، سطوح یا جامدات را بررسی می‌کند.»[۱۵] نظمِ تمامت‌خواه این امر را با جدیت کامل تحقق بخشیده است. فاشیسم، رهاشده از مهار همان طبقه‌ای که سوداگر قرن نوزدهمی را به احترام کانتی و محبت متقابل پای‌بند نگاه می‌داشت، (و درحالی‌که با انضباطی آهنین خلق‌های تحت انقیادش را از قید و بند احساس‌های اخلاقی معاف می‌کند) دیگر به حمایت از هیچ انضباطی نیاز ندارد. در تقابل با فرمان الزامی و در توافقی عمیق‌تر با عقل محض، فاشیسم با انسان‌ها همچون اشیاء، همچون محمل‌ها و کانون‌های نحوه‌ی رفتار معامله می‌کند. حاکمان می‌خواستند از جهان بورژوایی در برابر اقیانوس خشونتِ آشکار (که اکنون به‌راستی اروپا را غرق کرده است) حفاظت کنند، البته فقط تا زمانی که تمرکز اقتصادی رشد کافی نکرده بود. قبلاً فقط فقیران و وحشیان در معرض خشم نیروهای عنان‌گسیخته‌ی سرمایه‌داری قرار داشتند، اما نظم تمامت‌خواه اندیشه‌ی محاسبه‌گر را به‌طور کامل مستولی می‌کند و به علم فقط به‌عنوان

1. Haller

علم می‌چسبد. قانونِ آن کارآییِ سبعانه‌ی آن است. دست فلسفه، از نقد کانت تا تبارشناسی اخلاق نیچه، آن قانون را بر دیوار نگاشته است؛ اما یک نفر آن را با کامل‌ترین جزئیات‌اش تحقق بخشیده است. آثار مارکی دو ساد «فهم بدون هدایت دیگری»، یعنی فرد بورژوای رها از هر قیمومت را به تصویر می‌کشد.[۱]

صیانت نفس، اصل مقومِ علم، روحِ جدول مقولات[۲] است، حتی اگر مثلاً در نزد کانت به شیوه‌ای مثالی استنتاج شود. حتی اِگو، وحدت ترکیبیِ آگاهیِ نفسانی، مرجعی که کانت آن را عالی‌ترین نقطه‌ای می‌داند که باید کل منطق را به آن وابسته ساخت،[۱۶] درواقع هم محصول و هم شرط هستی مادی است. افراد که باید در تدارک نیازهای خود باشند اگو را به‌عنوان مرجع پیش‌بینی، سنتز کلی‌نگر، و محاسبه[۳] تکامل می‌بخشند. از نسلی به نسل دیگر، این اِگو خود را متناسب با دورنماهای استقلال اقتصادی و مالکیت تولیدی منقبض و منبسط می‌کند تا سرانجام از بورژواهای بی‌چیز به اربابان تراست‌های تمامت‌خواه تبدیل شود که علمِ آن‌ها به مجموعه‌ای از روش‌های بازتولید جامعه‌ی توده‌های تحت انقیاد تقلیل یافته است. ساد نخستین بنا را برای معنای آن‌ها از برنامه‌ریزی برپا کرد. توطئه‌ی قدرتمندان علیه مردم به لطف سازمانی تزلزل‌ناپذیر، همان‌قدر به روحِ "روشنایی‌یافته"[۴] از زمان ماکیاولی و هابز نزدیک است که جمهوری بورژوایی. این روح فقط وقتی با قدرت حکومتی مقابله می‌کند که این قدرت دیگر از نیروی کافی برای مطیع‌ساختن برخوردار نیست، و فقط وقتی با خشونت مقابله می‌کند که خشونت دیگر داده‌ای واقعی نیست. تا زمانی که هویتِ آن کس که از عقل استفاده می‌کند به‌حساب نیاید عقل همان‌قدر با قهر خویشاوند است که با میانجی‌گری: متناسب با وضعیتِ فرد یا گروه، صلح یا جنگ، شکیبایی یا سرکوب را مجاز می‌دارد. از آن‌جا که عقل با اهدافی معین قدرت طبیعت بر ذهن را به‌عنوان تهدیدی برای قانون‌گذاری خودمختارانه‌اش افشا می‌کند، به دلیل همان سرشت صوری‌اش نیز در خدمت کلیه‌ی منافع طبیعی باقی می‌ماند. اندیشیدن به‌وسیله‌ای صاف و ساده تبدیل می‌شود و به وضع طبیعی بازمی‌گردد. اما برای حاکمان، انسان‌ها به ماده و مصالح تبدیل می‌شوند، همان‌طور که کل طبیعت برای جامعه به ماده مبدل می‌شود. پس از میان‌پرده‌ی کوتاه لیبرالیسم، که در آن بورژواها یکدیگر را از پای درآوردند، سلطه به‌شکل تروری کهنه در صورتی با عقلانیتی فاشیستی جلوه‌گر می‌شود. به گفته‌ی فرانکاویلا[۵] در دربار فردیناند پادشاه ناپل: «وهمیات دینی را باید با افراطی‌ترین شکل ترور جایگزین کرد. اگر انسان‌ها از خوف دوزخِ آینده رها شوند، به‌محض ناپدیدشدن آن، به هر کاری دست می‌زنند. اما اگر این ترس موهوم با قوانین جزایی بی‌رحمانه‌ای جایگزین شود که البته فقط بر مردم اعمال شوند، آن‌گاه فقط آن‌ها در کشور

---

۱. Morquis de Sade (۱۷۴۰ـ۱۸۱۴)، نویسنده‌ی جنجال‌برانگیز آثار فلسفیِ شهوانی و خشونت‌بار که اصطلاح "سادیسم" در زبان انگلیسی از نام او اخذ شده است.

۲. منظور جدول مقولات کانت است که ذهن انسان از طریق آن تجربه را تقویم می‌کند (از **نقد عقل محض**).

۳. در متن انگلیسی: به‌عنوان مرجعِ نگرشِ تأملیِ اولیه و کلی...

۴. در متن انگلیسی: روشنایی‌نیافته

5. Francavilla

ناآرامی ایجاد خواهند کرد. ناراضیان فقط در پایین‌ترین طبقه متولد خواهند شد. برای ثروتمندان ایده‌ی زنجیری که خودشان هرگز تجربه نمی‌کنند چه اهمیتی دارد اگر اینان با تظاهر به آن بتوانند عدالتی را حفظ کنند که به آن‌ها اجازه می‌دهد همه‌ی کسانی را که زیر یوغ آنان زندگی می‌کنند خرد کنند؟ شما کسی را در آن طبقه نمی‌یابید که مطیع بدترین استبداد نشود مادام که همه‌ی دیگران باید آن را تحمل کنند.»[۱۷] عقل ابزار محاسبه و برنامه‌ریزی است: نسبت به غایات بی‌تفاوت است؛ عنصر آن هماهنگی است. سنخیت میان شناخت و برنامه‌ریزی، که کانت به آن شالوده‌ای استعلایی عطا کرد، و به همه‌ی جنبه‌های زندگی بورژوایی، که حتی در زمان‌های وقفه نیز یکسره عقلانی شده است، غایت‌مندی‌ای ناگزیر بخشید، به‌گونه‌ای تجربی به‌وسیله‌ی ساد، بیش از یک قرن قبل از پیدایش ورزش، تشریح گردید. تیم‌های ورزشی جدید که فعالیت گروهی آن‌ها با چنان دقتی تنظیم می‌شود که هیچ عضوی کم‌ترین شکّی در مورد نقش خود ندارد و نفر ذخیره‌ای همواره آماده‌ی جانشینی اوست همتا و الگوی دقیقی در بازی‌های جنسی دسته‌جمعی ژولیت می‌یابند که در آن هیچ لحظه‌ای عاطل نمی‌ماند، هیچ روزنه‌ی انسانی نادیده گرفته نمی‌شود و هیچ نقشی انجام‌نشده نمی‌ماند. در ورزش[۱]، همانند همه‌ی بخش‌های فرهنگ توده‌ای، فعالیتی شدید و هدف‌دار حاکم است که در آن فقط تماشاگرِ کاملاً وارد قادر است تفاوت میان ترکیب‌ها یا معنای عدول از مقرراتِ به‌دلخواه وضع‌شده را درک کند. ساخت معمارگونه‌ی نظام کانتی، نظیر هِرَم‌های ژیمناستیکیِ مجالس عیاشی ساد و سلسله‌مراتب اصول فراماسون‌های بورژوازی اولیه ــ که تصویر آینه‌ای بدبینانه‌ی آن مقررات سخت‌گیرانه‌ی جامعه‌ی لاابالی ۱۲۰ روز[۲] است ــ فاش‌کننده‌ی سازمانی از زندگی به‌عنوان یک کل است که از هرگونه غایت و هدفِ جوهری تهی شده است. آنچه در این نهادها و ترتیبات از لذت مهم‌تر به‌نظر می‌رسد کارکرد فعال آن‌ها[۳]، یعنی سازمان آن‌هاست، همان‌طور که در دیگر اعصارِ اسطوره‌زدایی‌شده، نظیر رومِ دوره‌ی امپراتوری، رنسانس یا باروک، شاکله‌ی یک فعالیت مهم‌تر از محتوای آن محسوب می‌شد. در عصر جدید، روشنگری مفاهیم هماهنگی و کمال را از جایگاه وهمی آن‌ها در لاهوت مذهبی جدا کرد و آن‌ها را تحت صورت نظام، معیار آمال و آرزوهای بشری قرار داد. وقتی که اُتوپیا، که انقلاب فرانسه محتوای پرامید خود را از آن کسب کرد، به موسیقی و فلسفه‌ی آلمانی وارد شد (با قوت و ضعف همزمان)، نظم مستقر بورژوازی به عقل خصلتی تماماً کارکردی بخشید، عقل به غایت‌مندی بی‌غایتی تبدیل شد که بنابراین می‌توانست با هر غایتی جمع شود. به این معنا عقل صرفاً همان برنامه‌ریزی است و لاغیر. دولتِ تمامت‌خواه مردم را آلت دست قرار می‌دهد. بنابراین، همان‌طور که فرانکاویلای ساد می‌گوید: «حکومت باید جمعیت را کنترل کند و همه‌ی ابزار لازم برای معدوم‌کردن آن‌ها را، وقتی از آن‌ها در هراس است، یا افزایش تعداد آن‌ها را وقتی مطلوب به‌نظر می‌رسد در اختیار داشته باشد، و هرگز هیچ میزانی برای عدالت حکومت نباید وجود داشته باشد جز

---

۱. در متن انگلیسی واژه‌ی sport به خطا spirit چاپ شده است.ـ م. ف.

۲. *120 Journées* (*One Hundred and Twenty Days of Sodom*)، اثری از ساد.

۳. در متن انگلیسی: تعقیب منظم آن

منافع یا احساس‌های حکام همراه با احساس‌ها و منافع کسانی که همان‌طور که گفتیم فقط آن اندازه قدرت به آن‌ها تفویض می‌شود که برای تقویت قدرت خودِ حکام لازم است.»[۱۸] فرانکاویلا راهی را نشان می‌دهد که امپریالیسم، یعنی ترسناک‌ترین صورت **عقلانیت** [*ratio*]، همیشه درپیش گرفته است: «خدا و اخلاق مردمی را که می‌خواهید به زیر یوغ خود درآورید بی‌درنگ بستانید: مادام که خدایی جز شما را نپرستند و اخلاقی جز اخلاق شما نداشته باشند همیشه حاکم‌اید... درعوض دست او را برای هر جنایتی باز بگذارید؛ فقط زمانی کیفرش دهید که بر شما بشورد.»[۱۹]

چون عقل هیچ هدف جوهری را وضع نمی‌کند، همه‌ی انفعالات و عواطف به یک اندازه از حکومت آن به‌دوراند، و صرفاً طبیعی‌اند. اصلی که طبق آن عقل با هرآنچه معقول نیست صرفاً درتضاد است مبنای تعارض حقیقی میان روشنگری و اسطوره است. اسطوره روح را فقط به‌عنوان چیزی غرق در طبیعت، به‌عنوان نیروی طبیعی، می‌شناسد. انگیزش‌های درونی، همانند نیروهای بیرونی، به‌عنوان نیروهای زنده با منشأ الهی یا شیطانی جلوه‌گر می‌شوند. برعکس، روشنگری، انسجام، معنا و زندگی را به درون سوبژکتیویته، که درواقع فقط در همین روند متقوم می‌شود، برمی‌گرداند. برای روشنگری[۱]، عقل عاملی شیمیایی است که جوهر فردی و خاص چیزها را جذب و آن را در خودمختاریِ محضِ عقل حل می‌کند. عقل برای گریز از ترس خرافی از طبیعت، هویت‌ها و صُوَر عینی مؤثر را تماماً به نقاب‌های صرف ماده‌ی پرهرج و مرج تبدیل کرد و تأثیر آن‌ها بر بشر را به‌عنوان بردگی مورد لعن و نفرین قرار داد، تا جایی که صورت آرمانی سوژه در تئوری به اقتداری منحصربه‌فرد، نامقید، و تهی تبدیل شد.

تمام قدرت طبیعت به مقاومت صرف بی‌تمایزی در برابر قدرت مجرد سوژه تقلیل داده شد. اسطوره‌ی ویژه‌ای که روشنگری غربی، حتی در شکل کالوینیسم، باید با آن تسویه‌حساب می‌کرد آموزه‌ی کاتولیکی *ordo*[۲]، و مذهب توده‌ای شرک‌آمیزی بود که در سایه‌ی آن هنوز به رشد ادامه می‌داد. اما این رهاسازی از آنچه پیش‌قراولان انسانی آن تصور می‌کردند فراتر رفت. اقتصاد لگام‌گسیخته‌ی بازار هم صورت بالفعل عقل و هم قدرتی بود که آن را نابود می‌کرد. واپس‌گرایان رمانتیک فقط بیان‌کننده‌ی چیزی بودند که خود بورژواها تجربه می‌کردند: در جهان آن‌ها، آزادی به‌سوی هرج و مرجِ سازمان‌یافته گرایش می‌یافت. ضدانقلاب کاتولیکی خود را در مقابل روشنگری برحق نشان داد، درست همان‌طور که روشنگری خود را در مقابل مذهب کاتولیک برحق نشان داده بود. روشنگری خودش را به لیبرالیسم متعهد کرد. اگر همه‌ی احساس‌ها ارزشی برابر دارند، هنوز به‌نظر می‌رسد صیانت نفس ــ که به‌هرحال بر صورتِ نظام حاکم است ــ محتمل‌ترین منشأ دستورالعمل‌های رفتار انسانی را تشکیل می‌دهد. درواقع صیانت نفس در اقتصاد بازارِ آزاد حاکمیت کامل پیدا کرده بود. آن نویسندگان تاریک چهره‌ی سپیده‌دم بورژوازی ــ ماکیاولی، هابز، ماندویل و دیگران ــ که خودپرستی سوژه را تبلیغ[۳] می‌کردند، با همین عمل،

---

۱. در متن انگلیسی: subjectivity

۲. احتمالاً *ordo salutus* یا جواز رستگاری بود که برای مذهب کاتولیک از آیین‌های دینی و برای اصلاح‌گران پروتستان از فرمان خداوند ناشی می‌شد.

۳. در متن انگلیسی: تقبیح

جامعه را اصل تخریب شمردند و هماهنگی را، حتی پیش از آن‌که به‌وسیله‌ی اذهان روشن و آرام نویسندگان کلاسیک به مرتبه‌ی آموزه‌ی رسمی ارتقا یابد، افشا کردند. دسته‌ی نخست[۱] از نظم بورژوازی در تمامیت آن ستایش می‌کردند، زیرا در آن وحشتی را مشاهده می‌کردند که سرانجام هم عمومی و هم خصوصی، هم جامعه و هم فرد، را بلعید. با پیدایش و گسترشِ نظام اقتصادی، که در آن سلطه‌ی گروه‌های خصوصی بر دستگاه اقتصادی انسان‌ها را تقسیم می‌کند، صیانت نفس آن‌گونه که عقل آن را تصدیق می‌کند ـ انگیزه‌های شیئیت‌یافته‌ی فرد بورژوا ـ به‌صورت نیروی طبیعی ویران‌گری که دیگر از خود-ویران‌سازی قابل تفکیک نبود بروز کرد. این دو اکنون پیوندی ناگسستنی داشتند. عقل محض به ناعقل، یعنی به نحوه‌ی عملی بدون خطا و بدون جوهره تبدّیل شد. اما اُتوپیا، که سازش مجدد میان طبیعت و فرد را اعلام می‌کرد، همراه با پیشتاز انقلابی از اختفا در فلسفه‌ی آلمانی خارج شد، و درحالی‌که در آنِ واحد از خصلت غیرعقلانی و عقلانی برخوردار بود به‌عنوان ایده‌ی پیوند انسان‌های آزاد جلوه‌گر شد و همه‌ی بیزاری و خشم عقلانیت[۲] را به خود جلب کرد. در جامعه، به همان صورتی که هست، علی‌رغم تلاش‌های مذبوحانه‌ی اخلاق‌گرایانه برای ترویج انسان‌گرایی به‌عنوان عقلانی‌ترین وسیله، صیانت نفس، آزاد از اُتوپیا، که به‌عنوان اسطوره افشا می‌شود، باقی می‌ماند. در میان حاکمان، صیانت نفس، به شیوه‌ای مکارانه، به‌صورت مبارزه برای قدرت فاشیستی درمی‌آید، و در میان افراد به‌صورت تطبیق با بی‌عدالتی به هر قیمتی جلوه‌گر می‌شود. عقلِ ''روشنایی‌یافته'' همان‌قدر از یافتن معیاری برای سنجش هر انگیزه‌ای در خودش، و در مقایسه با همه‌ی انگیزه‌های دیگر، ناتوان است که از سامان‌دادن عالم در قالب کُرات. این عقل، سلسله‌مراتب طبیعی را به‌عنوان بازتابی از جامعه‌ی قرون وسطایی افشا کرد و برکوشش‌های بعدی مُهر بطلان کوبید تا سلسله‌مراتب عینی جدیدی از ارزش‌ها را مستقر سازد. عقل‌ستیزی، که در چنین بناهای تهی و پوچی ظاهر می‌شود، از مقابله با عقلانیت صنعتی کاملاً ناتوان است. اگر جریان اصلی فلسفه با لایبنیتس و هگل حتی در آن پدیده‌های ذهنی و عینی که کاملاً هم از جنس اندیشه نیستند (نظیر احساس‌ها، نهادها، آثار هنری) مدعای حقیقت را کشف می‌کند، عقل‌ستیزی[۳] به‌نوبه‌ی خود احساس‌ها و نیز مذهب و هنر را از هرآنچه مستحق عنوان معرفت و شناخت است جدا می‌کند و از این جهت و جهات دیگر خویشاوندی خود را با پوزیتیویسمِ مدرن، یعنی آخرین بازمانده‌ی روشنگری، آشکار می‌سازد. عقل‌ستیزی عقلِ سرد را به سودِ زندگیِ بی‌واسطه محدود می‌کند، اما زندگی را به چیزی کم‌تر از اصلی دشمنِ هر اندیشه تبدیل نمی‌کند. تحت پوشش این خصومت، احساس ـ و سرانجام هرگونه بیان انسانی، حتی فرهنگ به‌طور کلی ـ از اندیشه بیرون کشیده می‌شود؛ و بنابراین، بدین‌ترتیب صرفاً به عنصر خنثی‌شده‌ی عقلانیت که همه‌چیز را در نظام اقتصادی[۴] ـ که از مدت‌ها قبل غیرعقلانی شده است ـ

۱. در متن انگلیسی: دسته‌ی اخیر

2. *ratio*

۳. در متن فرانسه: عقل‌گرایی

۴. در متن انگلیسی: به عنصر خنثی‌شده‌ی عقلانیت فراگیر نظام اقتصادی...

دربرمی‌گیرد تقلیل می‌یابد. عقل از همان آغاز نمی‌توانست فقط به نیروی جاذبه‌ی خود اتکاکند و آن را با کیش احساس‌ها تقویت و تکمیل کرد. اما هربار که از آن‌ها استمداد کرده علیه‌افزار خاص خودش، یعنی اندیشه، مبارزه کرده است، اندیشه‌ای که همواره به این عقل بیگانه با خودش مظنون بوده است. اظهار عشق لطیف عشاق در سینما ضربه‌ای است به نظریه‌ی سرد؛ ضربه‌ای که در جدل احساساتی علیه اندیشه که خود را همچون هجومی به بی‌عدالتی جلوه‌گر می‌کند تداوم می‌یابد. گرچه احساس‌ها به این طریق به تراز یک ایده‌ئولوژی ارتقا یافته‌اند اما درواقعیت کماکان مورد تحقیر قرار می‌گیرند. هرچند ایده‌ئولوژی این احساس‌ها را در ارتفاعی والا قرار می‌دهد اما باز هم بسیار مبتذل جلوه می‌کنند: درنتیجه، آن‌ها باز هم بیش‌تر طرد می‌شوند. محکوم‌ساختن احساس‌ها قبلاً در صوری‌ساختن عقل محوری بوده است. صیانت نفس، به‌عنوان انگیزش طبیعی، همانند همه‌ی انگیزش‌های دیگر از سوءنیت برخوردار است؛ فقط کارآیی و نهادهایی که در خدمت آن قرار دارند ــ یعنی وساطتِ مستقل، دستگاه، سازمان، نظام‌بخشی ــ هم در نظر و هم در عمل از حیثیت عقلانی برخوردارند. عواطف در این عقلانیتِ آشکار شرکت داده می‌شوند.

روشنگریِ دوران مدرن از همان آغاز زیر درفش رادیکالیسم پیش رفته است؛ این امر آن را از کلیه‌ی مراحل قبلی اسطوره‌زدایی متمایز می‌کند. وقتی شیوه‌ی جدیدی از زندگیِ اجتماعی جایی برای مذهبی جدید و طرز تفکری جدید باز می‌کرد، سرنگونی طبقات، قبایل، و اقوام قدیمی معمولاً با سرنگونی خدایان کهن همراه بود. اما به‌ویژه آن‌جاکه قومی (مثلا یهودیان) به واسطه‌ی سرنوشت خویش به‌سوی شکل جدیدی از زندگی اجتماعی کشیده می‌شد عاداتِ دیرپا، اَعمالِ دینی، و چیزهای مورد پرستش به گونه‌ای معجزه‌آسا به جنایاتی شنیع و اشباحی ترس‌آور تبدیل می‌شود. امروزه، ترس‌ها و اندیشه‌های عجیب، صفات شخصیتی مسخره و نفرت‌انگیز چه‌بسا به‌عنوان نشانه‌ی پیشرفت‌های خشن و قهری در تحول بشری تلقی شود. از واکنش انزجارآمیز به فضولات و بدن انسان گرفته تا تحقیرِ تعصب، کاهلی، فقر روحی و مادی با سلسله‌ای از رفتارها روبه‌روایم، که قبلاً مناسب و ضروری، اما اکنون نفرت‌آور محسوب می‌شوند. خط حاصل از این سلسله از رفتارها در آنِ واحد هم خط تخریب و هم خط تمدن است. هر گامی به پیش در آن نمایان‌گر نوعی ترقی، مرحله‌ای از روشنگری، است. اما درحالی‌که همه‌ی تغییرات قبلی، از ماقبل آنیمیسم تا جادوگری، از تمدنِ مادرشاهی تا تمدن پدرشاهی، از چندخداگرایی برده‌داران تا سلسله‌مراتب کاتولیکی، اسطوره‌های قدیمی را با اسطوره‌های جدید ــ گرچه "روشنایی‌یافته" ــ جایگزین می‌کردند و خدای گروه‌ها را جانشین مادرِ بزرگ، و ستایش بره را جانشین توتم می‌ساختند، روشناییِ عقل هر شکل از پرستش را که خود را عینی و استوار بر واقعیت می‌دانست طرد کرد. ازاین‌رو، همه‌ی تکالیف قبلی، ازجمله تکالیفی که برای خودِ نظم بورژوایی ضروری بودند، در مقابل فرمانی که آن‌ها را به‌عنوان تابو ممنوع می‌کرد، تسلیم شدند. همان ابزاری که بورژوازی به‌وسیله‌ی آن به‌قدرت رسید، یعنی آزادسازی نیروها، آزادی عمومی، حق تعیین سرنوشت، و در یک کلام روشنگری، به محض آن‌که این ابزار با تبدیل‌شدن به نظام سلطه باید به سرکوب متوسل می‌شد، بر ضد خود بورژوازی برگشت. روشنگری موافق با اصل خود حتی حداقلی از ایمان را که بدون آن جهان بورژوایی قادر به زندگی نبود

نگاه نداشت. روشنگری خدمت وفادارانه به سلطه را که ایده‌ئولوژی‌های قدیمی همیشه انجام می‌دادند انجام نداد. گرایش اقتدارستیز آن (گرچه به شکلی کاملاً زیرزمینی) که هنوز با اُتوپیای مستتر در مفهوم عقل پیوند دارد سرانجام آن را همان‌قدر با بورژوازی پیروز دشمن ساخت که با اشرافیتی که به‌سرعت با بورژوازی وارد ائتلاف گردید. سرانجام اصل اقتدارستیز باید به ضد خود، یعنی به ضدیت با عقل، تبدیل شود: منسوخ‌کردن هر چیزِ ذاتاً تعهدآور، اجازه‌دادن به سلطه برای مقرر‌داشتن حاکمیتِ تعهدات متناسب با خود، و به‌کارگرفتن آن‌ها مطابق میلِ خود. فلسفه پس از اعلام فضیلت بورژوایی و عشق به بشریت (که برای دفاع از آن‌ها نیز دلیل کافی نداشت) اقتدار و سلسله‌مراتب را نیز به‌عنوان فضیلت اعلام کرد، درحالی‌که روشنگری مدت‌ها قبل دروغ‌بودن آن‌ها را اثبات کرده بود. اما روشنگری هیچ استدلالی علیه این‌گونه تباهیِ ماهیت‌اش نداشت، زیرا حقیقت آشکار هیچ امتیازی بر تحریف، و معقول‌نمایی هیچ امتیازی بر عقلانیت ندارد اگر هیچ‌گونه سود عملی از خود نشان ندهند. با صوری‌شدن عقل، تا جایی که نقش مرجح آن ایفای نقش نماد برای عملیات خنثی است، نظریه به مفهومی غیرقابل فهم تبدیل می‌شود و اندیشیدن فقط وقتی معنادار تلقی می‌شود که معنا را قربانی کرده باشد. روشنگری، همین‌که در خدمت شیوه‌ی تولید مسلط قرار گرفت با کوشش در نابودی هر نظمی که سرکوب‌گرانه شده است خودش را تجزیه و منسوخ می‌کند. این امر حتی در حملات اولیه‌ی روشنگریِ معاصر به کانت، تخریب‌گر جهان‌شمول، بیان شده است. همان‌طور که فلسفه‌ی اخلاقیِ کانت نقد روشنگرانه‌ی خود را محدود کرد تا امکان عقل را حفظ کند، همان‌طور هم ــ برعکس ــ اندیشه‌ی به‌اصطلاح "روشنی‌یافته" و بدون تأمل مبتنی بر صیانت نفس همیشه کوشیده است خود را به شکاکیّت تبدیل کند تا جای کافی برای نظم موجود به‌وجود آورد.

یادداشت‌ها

1. See [Ferdinand] Tönnies, "*Philosophische Terminologie*," in *Psychologisch-Soziologische Ansicht* (Leipzig, 1908), p. 31.
2. *Phänomenologie des Geistes,* p. 65.
3. Edmund Husserl. "*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale phänomenologie,*" in *philosophia* (Belgrade, 1936), pp. 95 ff.
4. Cf. Schophenhauer, *Parerga und Paralipomena,* vol. II, S. 356; *Werke,* ed. Deussen, vol. V, p. 671.
5. Kant, "*Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*" ["*An Answer to the Question: What is Englightenment?*"] *Kant Werke* (Akademie-Ausgabe), vol. VII, p. 35.
6. *Kritik der reinen Vernunft* [*Critique of Pure Reason*], vol. III (2nd edn), p. 427.
7. Ibid., p. 427.
8. Ibid., pp. 435 f.

9. Ibid., p. 428.

10. Ibid., p. 429.

11. *Kritik der reinen Vernunft,* vol. IV (1st edn), p. 93.

12. *Kritik der Urteilskraft* [*Critique of Judgment*], vol. V, p. 185.

13. Ibid., p. 185.

14. *Metaphysische Anfäge der Tugendlehre,* vol. VI, p. 449.

15. Spinoza, *Ethica,* Pars III. praefatio ["as if investigating lines, planes, or solids"].

16. *Kritik der reinen Vernunft.* vol. III (2nd edn), p. 109.

17. *Histoire de Juliette* (Holland, 1797), vol. V. pp. 319 f.

18. Ibid., pp. 322 f.

19. Ibid., p. 324.

فصل بیستم
"اگزیستانسیالیسم"*

ژان- پل سارتر ترجمه‌ی مصطفی رحیمی

ژان پل سارتر (۸۰-۱۹۰۵)، یکی از بنیان‌گذاران جنبش اگزیستانسیالیستی فرانسه و شاید مشهورترین روشنفکر جهان در نسل بعد از جنگ دوم جهانی بود. او در پیوند نزدیک با موریس مرلوپونتی، سیمون دو بوار و آلبر کامو، از سال ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ به نفع مقاومت فرانسه در مقابل اشغال آلمان به نوشتن پرداخت. در دوران جنگ سرد به منتقد سرسخت سرمایه‌داری و ایالات متحد تبدیل شد و حتی به جنبش مائوئیسم در دهه‌ی ۱۹۶۰ پیوست، اما نسبت به تمامیت‌خواهی کمونیستی، هرگاه به خود اجازه‌ی دیدن آن را می‌داد، موضعی انتقادی داشت (او شوروی را به‌خاطر تجاوز به مجارستان در ۱۹۵۶ محکوم کرد). فقط چندماه پس از آزادی پاریس از اشغال آلمان، در اکتبر ۱۹۴۵ او خطابه‌ی عمومی مشهوری ایراد کرد (قطعه‌ای که در زیر آمده) که هدف‌اش جلب علاقه‌ی مردم به فلسفه‌ی جدید بود. سارتر از آزادی و مسئولیت مطلق سوژه‌ی فردی در خلق خویش در جهانی بی‌راهنمایی خداوند یا طبیعت حمایت می‌کرد. این سوبژکتیویسم قهرمانانه ویژگی اگزیستانسیالیسم فرانسوی است و دقیقاً همان چیزی است که هایدگر و پست‌مدرنیسم آن را رد می‌کنند.

بشر هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد. این، اصل اول اگزیستانسیالیسم است. این همان است که آن را درون‌گرایی[1] می‌خوانند و به همین عنوان ما را نکوهش می‌کنند. اما باید دید که آیا منظور از این کلمه، چیزی جز این هست که بشر مقامی والاتر از سنگ و چوب دارد؟ زیرا ما می‌خواهیم بگوییم که بشر، پیش از هر چیز وجود می‌یابد. به‌عبارت دیگر، می‌گوییم بشر موجودی است که پیش از هرچیز

* نقل مستقیم- با اندک تصرفی در شیوه‌ی خط فارسی- از کتاب **اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر**، ترجمه‌ی دکتر مصطفی رحیمی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۱ ص-ص ۲۴-۳۷ و ۶۹-۷۸.

۱. بدین‌گونه باید متوجه معنی دقیق درون‌گرایی (سوبژکتیویسم) در فلسفه‌ی سارتر بود. مفهومی که مخالفان برای این کلمه قائلند- یعنی محصورکردن آدمی در فردیت و تنهایی خود و عدم امکان همبستگی با دیگران- در اگزیستانسیالیسم سارتر درست نیست. در این فلسفه، مراد از درون‌گرایی این است که «بشر هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد». ریشهٔ این آفرینش در خویش است نه در جهان خارج. این خودسازی باگشودن مرزهای آینده همیشه در حال تجدید و تجدد است و این موهبتی است مخصوص انسان. بدیهی است درون‌گرایی در فلسفه‌های دیگر، دارای معانی دیگری است.

به‌سوی آینده‌ای جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به‌سوی آینده وقوف دارد.

"طرح"

بشر، پیش از هر چیز "طرحی"[1] است که در درون‌گرایی خود می‌زید.[2] و بدین‌گونه وجود او از خزه و تفاله و کلم متمایز می‌شود. هیچ چیز دیگری پیش از این "طرح" وجود ندارد. برای او "لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی"[3] وجود ندارد. بشر، پیش از هر چیز همان است که طرح تحقق و شدنش را افکنده است، نه آنچه خواسته است بشود. زیرا آنچه ما معمولاً از "خواستن" قصد می‌کنیم، تصمیمی است آگاهانه و برای غالب ما مؤخر بر خود خواستن است: من می‌خواهم وارد حزبی شوم، می‌خواهم کتابی بنویسم، می‌خواهم ازدواج کنم، همه‌ی این‌ها نمود و تظاهری است از انتخابی قبلی‌تر و خودبه‌خودتر از آنچه "خواستن" می‌نامیم.[4]

بشر مسئولیت کلی دارد

اگر به‌راستی وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسئول وجود خویش است.[5]

بدین‌گونه، نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فردِ بشری را مالک و صاحب‌اختیار آنچه هست قرار دهد و مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند.

همچنین هنگامی که ما می‌گوییم بشر مسئول وجود خویش است منظور این نیست که بگوییم آدمی فقط مسئول فردیت خاص خود است، بلکه می‌گوییم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است.

---

۱. Projet: «خصوصیت "وجود" که می‌خواهد همیشه از خود پیش‌تر باشد». سارتر این معنی را که «بشر پیش از هر چیز موجودی است که به‌سوی آینده‌ای جهش می‌کند» با کلمهٔ Projet نشان می‌دهد. این کلمه مرکب است از پیشوند Pro (به‌معنای جلو، پیش) و فعل Jeter (به‌معنای پرتاب‌کردن و انداختن) چون یکی از معانی «طرح» نیز انداختن، افکندن، بیرون‌انداختن است، این کلمه رساتر از معادل‌های دیگر تشخیص داده شد. برای این‌که منظور ساده‌تر بیان شود باید گفت که جملهٔ «بشر طرحی است»، یعنی بشر موجودی است که پیوسته می‌خواهد از خود پیش‌تر باشد. با این توضیح که بشر چون موج پیوسته آماده و درخور جهش و فراتررفتن است. سکون و وقفه در شأن او نیست. این جهش و جنبش آگاهانه است نه خودبه‌خود. زادهٔ شعور است نه محصول جبر. همهٔ کیفیات روحی، از جمله شادی و رنج نیز زادهٔ شعور است نه مقدم بر آن. بنابراین هیچ حالت از پیش‌بوده‌ای محرک این جهش نیست.

۲. بشر طرحی است که با نیروی خود می‌تواند به هر گونه‌ای درآید. این نیرو ریشه‌ای در خویش دارد و با همین ریشه رشد می‌کند.

۳. این موضوع در سطور آینده، تحت عنوان وانهادگی، توضیح داده شده است.

۴. سارتر می‌خواهد میان خواستنی که طرح اجرا و تحققش ریخته شده با **خواستنی** که همچنان معلق مانده و جزو آرزوهاست تفاوت قائل شود. آنچه به‌حساب می‌آید اولی است نه دومی.

۵. چون بشر بی‌هیچ مددی و الهامی از عالم بالا خود را می‌سازد، بنابراین همه‌ی مسئولیت‌ها به‌عهده‌ی خود اوست. مثلاً مسئولیت حرکت اتومبیل با راننده است اما در بشر که هرچه هست در خود اوست، مسئولیت تام نیز جز به‌عهدهٔ خود او نمی‌تواند بود.

کلمهٔ درون‌گرایی دو معنی دارد و مخالفان ما این دو معنی را با هم می‌آمیزند. از طرفی، درون‌گرایی به‌معنای آن است که فرد بشری، عمل انتخاب[1] را شخصاً انجام می‌دهد و از طرف دیگر بدان معنی است که تجاوز از درون‌گرایی در حد بشر نیست.[2]

اگزیستانسیالیسم به‌معنای عمیق کلمه، اعتقاد و توجه به معنای دوم درون‌گرایی است.

انتخاب

هنگامی که ما می‌گوییم بشر در انتخاب خود آزاد است، منظور این است که هریک از ما، با آزادی، خود را انتخاب می‌کنیم. همچنین با این گفته می‌خواهیم این را نیز بگوییم که فرد بشری با انتخاب خود[3] همهٔ آدمیان را انتخاب می‌کند.

درواقع هریک از اعمال ما آدمیان، با آفریدن بشری که ما می‌خواهیم آن‌گونه باشیم، درعین‌حال تصویری از بشر می‌سازد که به عقیدهٔ ما، بشر به‌طور کلی باید آن‌چنان باشد.[4]

انتخاب چنین و چنان‌بودن، درعین‌حال تأیید ارزش آنچه انتخاب می‌کنیم نیز هست. زیرا ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم. آنچه اختیار می‌کنیم همیشه خوبی است.[5] و هیچ‌چیز برای ما خوب نمی‌تواند بود مگر آنکه برای همگان خوب باشد.

آدمی با انتخاب راه خود راه همهٔ آدمیان را تعیین می‌کند

از طرف دیگر، اگر وجود مقدم بر ماهیت است و اگر ما بخواهیم درعین‌حال که خود را می‌سازیم وجود داشته باشیم، آنچه از خود ساخته‌ایم برای همهٔ آدمیان و برای سراسر دوران ما معتبر است.[6]

---

۱. منظور از "انتخاب" تصمیم‌گرفتن دربارهٔ هریک از حالت‌ها و اعمالی است که مجموعهٔ آن‌ها زندگی شخص و ماهیت او را تشکیل می‌دهد.

۲. بشر هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد؛ بشریت جز رفتار و کردار مجموعهٔ آدمیان مفهومی ندارد و برای بشر ممکن نیست که بر آنچه بدین‌گونه تحصیل شده از راه دیگر چیزی بیفزاید. بنابراین فراتررفتن از این جهان برای بشر محال است.

۳. انتخاب خود، به‌معنی انتخاب و اختیار راه و روش خود و نیز انتخاب شخصیت و ماهیت خود است که به‌وسیلهٔ عمل مشخص می‌شود.

۴. برای من پیشامدی رخ می‌دهد و در آن کار شجاعت نشان می‌دهم. این امر بدان معنی است که به عقیدهٔ من اساساً هرکس باید در زندگی شجاع باشد. بعبارت دیگر شجاعت را به بشر توصیه می‌کنم و از این راه اخلاقی می‌آفرینم. اگر در همین پیشامد ترس نشان دهم آدمیان را به ترس دعوت کرده‌ام. بدین‌گونه هر عملِ ظاهراً جزئی و فردی، باطناً کلی و اجتماعی است، زیرا ترسیدن یعنی حکم‌دادن به ترسوبودنِ بشر. آنچه من از خویشتن می‌سازم، نمونه و سرمشقی است برای همهٔ جهانیان.

۵. چون خوبیِ مطلق وجود ندارد، پس هرچه بشر (در حال صداقت) انتخاب کند ناچار متضمن این معنی است که به خوب‌بودن آن نیز معتقد است. بنابراین، انتخاب یعنی حکم به خوب‌بودنِ آنچه انتخاب شده است.

۶. چنان‌که دیدیم ما با انتخاب هر عملی یک قاعدهٔ اخلاقی می‌آفرینیم که این قاعده «برای همهٔ آدمیان و برای سراسر دوران ما معتبر است». در دوران دیگر، به اعتبار تصمیم‌های تازه، ملاک‌های تازه‌ای به‌وجود خواهد آمد.

بنابراین مسئولیت ما بسیار عظیم‌تر از آن است که می‌پنداریم. زیرا این مسئولیت همهٔ عالم بشری را ملتزم[1] می‌کند.

اگر منِ کارگر، پیوستن به سندیکایی مسیحی را برمی‌گزینم نه پیوستن به حزب کمونیست را، و اگر با این کار بخواهم بگویم که درحقیقت، تسلیم و رضا چاره‌ی کار بشر است و بهشتِ آدمی در روی زمین نیست، با این کار نه‌تنها شخص خود را ملتزم ساخته‌ام، بلکه تسلیم و رضا را برای همگان خواسته‌ام. و درنتیجه، اقدام من همهٔ آدمیان را ملتزم می‌سازد.

حتی اگر بخواهم کار انفرادی‌تر و خصوصی‌تری انجام دهم: مثلاً ازدواج کنم و دارای فرزندانی بشوم ــ هرچند این ازدواج منحصراً مربوط به وضع خود من یا عشق من یا هوس شخصی من باشد ــ با این همه، نه‌تنها خود را با این کار ملتزم ساخته‌ام، بلکه همهٔ افراد بشر را در طریق انتخاب یک همسر ملتزم کرده‌ام.

بدین‌گونه، من مسئول خود و مسئول همگان هستم، و برای بشر صورتی می‌آفرینم که خود برگزیده‌ام. به‌عبارت دیگر با انتخاب خود، همهٔ آدمیان را انتخاب می‌کنم.

این معنی به ما اجازه می‌دهد که مفهوم کلمه‌های تا حدی مطنطن، مانند دلهره[2] و وانهادگی[3] و نومیدی[4] را دریابیم.

چنان‌که هم‌اکنون خواهیم دید، این کار بسیار ساده است.

ابتدا باید دید منظور از دلهره چیست؟

دلهره

اگزیستانسیالیسم با صراحت اعلام می‌دارد که بشر یعنی دلهره.[5] مفهوم این جمله چنین است: هنگامی که آدمی خود را ملتزم ساخت و دریافت که وی نه‌تنها همان است که موجودیت خود، راه و روش زندگی خود، را تعیین و انتخاب می‌کند، بلکه اضافه بر آن قانونگذاری است که با انتخاب شخص خود جامعهٔ بشری را نیز انتخاب می‌کند، چنین فردی نخواهد توانست از احساس مسئولیت تمام و عمیق بگریزد.

راست است، بسیاری از مردم دلهره ندارند، اما به نظر ما اینان سرپوشی بر دلهرهٔ خود می‌گذارند، یعنی از آن می‌گریزند.

مسلماً بسیاری از مردم می‌پندارند که با انجام‌دادن فلان کار فقط خود را ملتزم می‌سازند و هنگامی که

---

۱. Engagé را می‌توان متعهد، موظف و درگیر نیز ترجمه کرد. Engagement که در فلسفهٔ سارتر به کلمهٔ "التزام" ترجمه می‌شود به‌معنای تعهد درگیری و "وارد گودشدن" است.

۲. Angoisse، یعنی اضطراب، نگرانی، دلهره یا "ترس آگاهی" که مفهوم آن "ترس از ترسیدن" است.

۳. Délaissement، عمل ترک‌گفتن، بی‌یاور و بی‌مددگذاشتن. منظور این‌که از آسمان مددی نمی‌رسد و بشر موجودی است به‌خود وانهاده.

4. Désespoir

۵. چنان‌که در سطور آینده خواهد آمد، هریک از این اصطلاحات در فلسفهٔ سارتر معنی خاصی دارد که به‌کاربردن آن‌ها در غیرمعنای منظور، خطاست. درواقع سوءتعبیر این اصطلاح‌ها، معنی اگزیستانسیالیسم را دگرگون کرده است.

به آنان گفته شود: راستی اگر همهٔ مردم چنین کنند، چه خواهد شد؟ شانه بالا می‌اندازند و با بی‌اعتنایی جواب می‌دهند که: «همهٔ مردم چنین نمی‌کنند.»

اما درحقیقت باید همیشه از خود پرسید: اگر همه چنین کنند، چه پیش خواهد آمد؟

دلهره و سوءنیت

از این اندیشهٔ نگران‌کننده، جز با نوعی سوءنیت[1] نمی‌توان گریخت.

کسی که دروغ می‌گوید و با گفتن این‌که همهٔ مردم چنین نمی‌کنند برای خود عذری می‌تراشد، کسی است که با وجدان خود بر سر ستیز است. زیرا عمل دروغ‌گفتن یعنی به دروغگویی ارزش عام و کلی‌بخشیدن، حتی هنگامی که دلهره در حجاب قرار گیرد، باز هم تجلی می‌کند.

کیرکگور و دلهره

این دلهره‌ای است که کیرکگور[۲] آن را "دلهرهٔ ابراهیم" می‌نامد. داستان ابراهیم را می‌دانید: فرشته‌ای به ابراهیم دستور می‌دهد که پسرش را قربانی کند. اگر مطمئناً دستوردهنده فرشته بود، اگر واقعاً فرشته‌ای می‌آمد و می‌گفت: تو ابراهیمی و باید پسرت را قربانی کنی، آنگاه دیگر اشکالی وجود نمی‌داشت. اما پیش از هرچیز این سؤال به ذهن هرکسی خطور می‌کند: آیا به‌راستی این فرشته است؟ آیا واقعاً من ابراهیمم؟ چه دلیلی در دست است که این فرشته است و من ابراهیمم؟

زنی دیوانه گرفتار توهّم بود و صداهای خیالی می‌شنید. تصور می‌کرد که به‌وسیلهٔ تلفن به او دستورهایی داده می‌شود. هنگامی که پزشک از او می‌پرسید که چه کسی با وی صحبت می‌کند، بیمار جواب می‌داد: مخاطب من می‌گوید که خداست. درواقع چه دلیلی به او ثابت می‌کرد که مخاطب او خداست؟ اگر فرشته‌ای بر من نازل شود، چه دلیلی وجود دارد که این فرشته است؟

و اگر من پیام‌هایی بشنوم، چه دلیلی وجود دارد که این صداها یزدانی است یا اهریمنی، یا این‌که ندای ضمیر ناخودآگاه است یا اساساً زاییدهٔ بیماری است؟ و چه دلیلی است که این پیام‌ها متوجه من است؟

چه کسی ثابت می‌کند که من مأمورم مفهومی را که از بشر دارم و همچنین راهی را که انتخاب کرده‌ام، بر همهٔ آدمیان تحمیل کنم؟

هر کاری سرمشقی است

من هرگز هیچ‌گونه دلیل و نشانه‌ای برای قانع‌کردن خود نخواهم یافت.[۳] اگر ندایی بر من نازل شود، همیشه

---

1. Mauvaise foi

۲. Kierkegaard (۱۸۱۳ـ۱۸۵۵)، فیلسوف مشهور دانمارکی، و سرسلسلهٔ اگزیستانسیالیست‌های مسیحی.

۳. باید خود، خویشتن را قانع کنم. هیچ نشانه‌ای از خارج مرا مدد نخواهد کرد.

خود من هستم که باید تشخیص دهم این صدای فرشته است یا نه.

اگر من تشخیص دهم که فلان کار خوب است، فقط من هستم که میان اعلام خوبی و بدی آن کار، اولی را انتخاب می‌کنم و می‌گویم که این کار خوب است، نه بد.

هیچ‌کس به من رسالت ابراهیم‌بودن نداده است، اما، با وجود این، مجبورم در هر لحظه کارهایی انجام دهم که نمونه و سرمشق است. کار جهان بر این مدار است که گویی تمام آدمیان چشم بر رفتار هریک از افراد دوخته‌اند و روش خود را برطبق رفتار همین یک نفر تنظیم می‌کنند.

هر فردی باید پیش خود بگوید: آیا به‌راستی من آن کسی هستم که حق دارم چنان رفتار کنم که همهٔ آدمیان کار خود را برطبق رفتار من تنظیم کنند؟[1] هرکس که این معنی را فراموش کند، مسلماً بر سیمای دلهرهٔ خود نقاب زده است.

دلهره به بی‌عملی نمی‌انجامد

سخن بر سر دلهره‌ای نیست که به ترک و گوشه‌گیری و اجتناب از عمل می‌انجامد،[2] مراد دلهره‌ای است ساده که تمام کسانی که مسئولیتی داشته‌اند، آن را می‌شناسند.

هنگامی‌که مثلاً فرماندهی نظامی، مسئولیت حمله‌ای را به‌عهده می‌گیرد و کسانی را به‌سوی مرگ می‌فرستد، شخص اوست که چنین تصمیمی می‌گیرد و درواقع فقط اوست که تصمیم می‌گیرد.

غالباً به این فرمانده دستورهایی از مافوق می‌رسد. اما این دستورها بسیار کلی است و قطعاً نیاز به تفسیر دارد. این تفسیر به‌عهدهٔ همین فرمانده است و زندگانی ده یا پانزده یا بیست نفر وابستگی به این تفسیر دارد. چنین فرماندهی نمی‌تواند در تصمیمی که می‌گیرد نوعی دلهره نداشته باشد.

تمام فرماندهان و مدیران به این دلهره واقفند. این دلهره مانع عمل و تصمیم آنان نیست، برعکس شرط لازم کار آنهاست؛ زیرا با این فرض همراه است که این کسان با امکان‌های متعدد مواجه‌اند و هنگامی که یکی از این امکان‌ها را برمی‌گزینند درمی‌یابند که ارزش این امکان در انتخاب‌شدن آن است.

دلهره و مسئولیت

این همان دلهره‌ای است که اگزیستانسیالیسم به تشریح آن می‌پردازد، و چنان‌که خواهیم دید، این دلهره، اضافه بر آنچه گذشت، با مسئولیت مستقیم در برابر سایر آدمیان ــ مسئولیتی که همهٔ افراد بشر

---

۱. درواقع هر فرد آدمی دارای رسالتی است. هرکس باید از خود بپرسد آیا من کاری کرده‌ام که شایسته این مقام باشم؟

۲. تا مدتی روزنامه‌های جنجالی اروپا هرگونه خودکشی را به ''دلهرهٔ اگزیستانسیالیستی'' نسبت می‌دادند. به‌طور کلی این کلمه تولید سوءتفاهم زیادی کرده است، و در کشور ما نیز مفهومی که از آن در اذهان است بیشتر زادهٔ تفسیر همان روزنامه‌هاست. درحالی‌که منظور سارتر دلهره‌ای است که در قبال مسئولیت، مسئولیت فرد در برابر همهٔ آدمیان، ایجاد می‌شود. مسئولیتی که هر فرد دارای چنان رسالتی است که «گویی همهٔ آدمیان، چشم بر رفتار او دوخته‌اند.»

را ملتزم می‌سازد ـ تبیین می‌شود.
این دلهره، حجابی نیست که ما را از عمل و اقدام جدا کند بلکه جزئی از خود عمل است.

وانهادگی

هنگامی که از "وانهادگی"، اصطلاح خاص هایدگر، سخن به‌میان می‌آید، مراد ما فقط این است که بگوییم واجب‌الوجودی نیست و باید همهٔ آثار مترتب بر آن را، از ابتدا تا انتها، پذیرفت. اگزیستانسیالیسم با آن نوع اخلاق‌های غیرمذهبی که می‌خواهند واجب‌الوجود را با کم‌ترین آثار ممکن طرد کنند به‌شدت مخالف است.

هنگامی که در حدود سال ۱۸۸۰[۱] استادان فرانسوی کوشیدند تا اخلاقی غیرمذهبی بنا کنند تقریباً چنین گفتند: چون واجب‌الوجود فرضیه‌ای بیهوده و دارای بهای گزاف است، آن را حذف می‌کنیم؛ اما برای اینکه اخلاقی وجود داشته باشد، برای اینکه جامعه‌ای منظم داشته باشیم لازم است که بعضی از ارزش‌ها[۲] به‌جد گرفته شود و وجود آنها، پیش از آنکه به محک تجربه آزموده شود، به بداهت عقل مسلم تلقی گردد.

باید که به "بداهت عقل" و پیش از هر تجربه‌ای، شرافتمندبودن، دروغ‌نگفتن، همسر را کتک‌نزدن، فرزندداشتن و غیره و غیره... اجباری باشد. گفتند که ما با کوشش مختصری نشان می‌دهیم که هرچند واجب‌الوجود نیست، ولی به هرحال چنین ارزش‌هایی بر "لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی" ثبت شده است.

رادیکالیسم

به‌عبارت دیگر، به این نتیجه رسیدند (و این به‌گمان من مشخصهٔ همهٔ تمایلاتی است که در فرانسه به رادیکالیسم[۳] منتهی می‌شود) که اگر واجب‌الوجود نباشد، هیچ‌چیز تغییر نمی‌یابد.
در همهٔ این اندیشه‌ها اصول و قواعد شرافت و ترقی و بشریت همان است که بود.
صاحبان این اندیشه‌ها گفتند که ما از واجب‌الوجود فرضیه‌ای منسوخ می‌سازیم که آرام‌آرام و خودبه‌خود از میان خواهد رفت.

---

۱. در این سال، در کشور فرانسه، فرهنگ از کلیسا جدا شد.

۲. Valeur، ارزش. یعنی آنچه در خور احترام و شایسته‌ی جستجوست، و خصلتی که چنین احترام و جستجویی را در امری ایجاد می‌کند. ارزش‌های اخلاقی یعنی آنچه در جهان اخلاق قابل جست‌وجو و احترام است. این کلمه در اخلاق تا حدی معادل مفهوم "خیر" (در مقابل شر) است و در فلسفه شامل معانی حقیقت و خیر و زیبایی است.

۳. Radicalisme، نظریهٔ سیاسی، اقتصادی و فلسفی که بر اثر اشاعهٔ عقاید فلاسفهٔ انگلیسی به‌خصوص بنتام، جیمز میل و استوارت میل پیدا شد. نکات اساسی این فلسفه عبارت است از: "آزادی‌طلبی" (لیبرالیسم) با صورت‌های گوناگون خود، به‌خصوص آزادی کامل تجارت و صنعت؛ اعتقاد به "اصالت فرد" (اَندیویدوالیسم)؛ توصیهٔ ایجاد حکومتی مبنی بر تعیین نماینده از طرف مردم؛ ایمان به عقل؛ پایه‌گذاری اخلاق بر مبانی "سودطلبی" (اوتیلیتاریسم) و غیره...

اگزیستانسیالیسم، برعکس، معتقد است که نبودن واجب‌الوجود امری راحت‌بخش نیست. زیرا با نبودن آن، امکان یافتن هرگونه ارزشی در "لوحِ آسمانیِ مفاهیمِ اخلاقی" از میان می‌رود. دیگر نمی‌توان در این "لوح" نیکی ماقبل تجربی یافت. زیرا دیگر معرفت نامحدود و کاملی وجود ندارد تا آن را در درون خود بپرورد. دیگر در هیچ‌جا نوشته نشده است که نیکی وجود دارد. نوشته نشده است که باید شرافتمند بود، که نباید دروغ گفت؛ زیرا مسلماً ما در مقامی هستیم که آنچه وجود دارد فقط افراد آدمی است و نه جز آن.[1]

داستایوسکی و اگزیستانسیالیسم

داستایوسکی می‌گوید: «اگر واجب‌الوجود نباشد، هر کاری مجاز است.» این سنگِ اولِ بنای اگزیستانسیالیسم است. درواقع اگر واجب‌الوجود نباشد هر کاری مجاز است.[2] پس بشر "وانهاده" است. زیرا نه در خود[3] امکان اتکاء می‌یابد و نه بیرون از خود. باید گفت که بشر، از همان گام اول، برای کارهای خود عذری نمی‌یابد.

بشر آزاد است

اگر به‌راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی مفروض و متحجر، مسائل را توجیه کرد. به‌عبارت دیگر جبر علّی[4] وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است.

از طرفی، اگر بپذیریم که واجب‌الوجود نیست، دیگر در برابر خود، ارزش‌ها یا دستورهایی که رفتار ما را مشروع کند نخواهیم یافت. بنابراین، ما در قلمرو تابناک ارزش‌ها، نه در پشت سر عذری و وسیلهٔ توجیهی می‌توانیم یافت، نه در برابر خود.

ما تنهاییم[5]، بدون دستاویزی که عذرخواه ما باشد. این معنی همان است که من با جملهٔ "بشر محکوم به آزادی است" بیان می‌کنم. بشر محکوم است، زیرا خود را نیافریده و، درعین‌حال، آزاد است، زیرا همین‌که پا به جهان گذاشت مسئول همهٔ کارهایی است که انجام می‌دهد.

اگزیستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست. این مکتب هیچ‌گاه عقیده ندارد که عواطف

---

۱. و آدمیان‌اند که ارزش‌ها را می‌آفرینند و نیکی و بدی را به‌وجود می‌آورند. بدیهی است اگر بشر بیرون از خود راهنمایی می‌داشت کار آسان‌تر بود؛ اما چون باید بی‌راهنما پیش رود، وضع او «راحت‌بخش نیست.»

۲. ولی دلیلی نیست که معنی هر کار، فقط کارهای اهریمنی باشد، هر کار اعم است از خوب و بد.

۳. فطرت و سرشت نیک یا بد وجود ندارد.

4. Déterminisme

۵. به شرحی که گذشت آدمیان در پهنهٔ هستی، در برابر طبیعت و آسمان تنها هستند، نه فرد آدمی در برابر سایر آدمیان. بی‌توجهی به این نکته موجب سوءتفاهم‌های فراوان شده است.

نیک سیلی بنیان‌کن است که بشر را جبراً به‌سوی بعضی از اعمال می‌راند، و درنتیجه ممکن است وسیلهٔ رفع مسئولیتی به‌شمار رود. به اعتقاد ما بشر مسئول عواطف و شهوات خود است.

همچنین اگزیستانسیالیسم عقیده ندارد که ممکن است بشر آیه‌ای ازلی در روی زمین بیابد که او را راهبر شود؛ زیرا به عقیدهٔ ما، بشر شخصاً و به دلخواه خود آیه‌ها را کشف و تعبیر می‌کند.

سازندهٔ بشریت، فقط بشر است

اگزیستانسیالیسم معتقد است که بشر بدون هیچ اتکاء و دستاویزی، بدون هیچ‌گونه مددی، محکوم است که در هر لحظه بشریّت را بسازد.

پونژ[1] در مقالهٔ جالبی می‌گوید: «بشر، آیندهٔ بشر است.» این گفته کاملاً درست است. ولی اگر از این جمله چنین استنباط شود که این آینده بر آسمان نقش بسته است یا خدا آن را می‌بیند، چنین استنباطی غلط است زیرا به این مفهوم دیگر اطلاق لفظ آینده ممکن نیست.[2]

اگر این جمله چنین معنی شود که بشر به هرگونه که به‌وجود آید، آینده‌ای دارد که خود باید بسازد و آینده‌ای بکر درانتظاراوست، آن‌گاه به‌کاربردن کلمهٔ آینده درست است. اما در این حال، بشر "وانهاده" است...

بنابراین، به‌نام همین ارادهٔ طلبِ آزادی، که در خود آزادی مستتر است، من خواهم توانست دربارهٔ کسانی که می‌خواهند توجیه‌ناپذیری[3] کامل وجود خود و آزادی کلی خود را کتمان کنند، داوری کنم.

من کسانی را که با اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی ماقبل تجربی، یا با توسل به معاذیر جبری، آزادی کلی خود را کتمان می‌کنند. "سست‌عنصر"[4] می‌نامم؛ و کسانی را که می‌کوشند تا نشان دهند که وجودشان "واجب" بوده (حال آنکه نه‌تنها وجود آنان، بلکه ظهور بشر به روی زمین امری "ممکن"[5] بوده است)، "رذل"[6] می‌خوانم.

اما چه در مورد سست‌عنصران و چه در مورد رذل‌ها، جز با ملاک صداقت و صمیمیت کامل نمی‌توان داوری کرد.

---

۱. فرانسیس پونژ (F. Ponge)، شاعر فرانسوی، متولد سال ۱۸۹۹.

۲. زیرا ممکن نیست آینده از پیش تعیین شود.

۳. به‌نظر سارتر بشر به‌خودی خود (اگر کارهای او به‌حساب نیاید) هیچ است. موجودی است "بی‌تفاوت" و توجیه‌ناپذیر. نه فرشته است، نه حیوان و نه هیچ چیز دیگر. پس از اینکه با انتخاب اخلاقی راه خود را در جهان عمل مشخص کرد، آنگاه چیزی می‌شود و در این صورت می‌توان او را تعریف کرد؛ اما قبل از این مرحله وجودی است تعریف‌ناپذیر و در حکم هیچ. توجیه‌ناپذیری وجود، با این تفسیر را نباید با نظریهٔ "فعل توجیه‌ناپذیر" (= فعل عبث) که سارتر از مخالفان سرسخت آن است اشتباه کرد. امروز چنین اشتباهی وجود دارد.

4. Lâche

۵. Contingent، ممکن، در برابر واجب و ممتنع. چیزی که وجودش نه ضرور است، نه محال. قضیهٔ ممکن قضیه‌ای است تجربی، نه عقلی.

6. Salaud

اخلاق انتزاعی و اخلاق انضمامی

بنابراین، هرچند محتوی اخلاق متغیر است، صورتی از این اخلاق کلی و عمومی است.

کانت می‌گوید که آزادی، خواستار خود و خواستار آزادی دیگران است. این درست؛ اما کانت در جهان اخلاق، انطباق عمل را با "صورت" آن و کلی‌بودن اقدام را کافی می‌داند.[1]

ما برعکس معتقدیم که اصول زیاده از حد مجرد، قادر به تعریف عمل نیستند.

باز هم یک‌بار دیگر وضع آن شاگرد را درنظر آوریم: به‌عقیدهٔ شما به چه عنوان و به نام کدام اصل مقدس اخلاقی جوان می‌توانست با وجدانی کاملاً آسوده مادر خود را ترک گوید یا برعکس نزد او بماند؟ در این‌باره هیچ‌گونه وسیله‌ای برای امکان داوری وجود ندارد.

محتوای اخلاق همیشه "انضمامی"[2] است. نه انتزاعی، و درنتیجه غیرقابل پیش‌بینی است. همیشه باید اخلاق را آفرید و ابداع کرد. تنها امر مهم دانستن این نکته است که آیا آفرینش و ابداع براساس آزادی صورت می‌گیرد یا نه؟

در اینجا دو مثال می‌آورم، خواهید دید که این دو مورد تا چه حد با هم مطابق‌اند و درعین‌حال متفاوت:

---

۱. منظور از "صورت" در فلسفهٔ کانت تنظیم‌کنندهٔ وجدانیات است که با معنی این کلمه در فلسفهٔ قدیم تفاوت دارد.

"صورتِ" قواعدِ اخلاقی به‌نظر کانت سه چیز است، بی‌شرط‌بودن، امری‌بودن و کلی‌بودن.

بی‌شرط‌بودن عمل یعنی ناشی‌شدن آن از ارادهٔ خیر و حسن نیت؛ ارادهٔ خیر یعنی پیروی از تکلیف؛ تکلیف را از این‌رو باید به‌جا آورد که تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد. اگر کسی از بیم کیفر یا به امید پاداش اَدای تکلیف کند نمی‌توان گفت ارادهٔ خیر دارد.

تکلیف عملی است که شخصی برای پیروی از قاعده‌ای کلی انجام می‌دهد، به‌عبارت دیگر تکلیف احترام به قانون است که کلی است و امری. از این مقدمه چند قاعدهٔ کلی به‌دست می‌آید.

۱. همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که عمل تو برای همه‌کس و همه‌وقت قاعدهٔ کلی باشد.

۲. چون هریک از موجودات برای بشر وسیلهٔ رسیدن به غایتی است جز بشر که خود غایت است. پس چنان رفتار کن که هر انسان را، خواه شخص خود، خواه دیگری، غایت بینداری، نه وسیلهٔ وصول به غایات.

۳. چنان رفتار کن که از قانونگذاری تو دستورهایی برآید که با استقرار غایت مطلق سازگار باشد.

۲. Concret / انضمامی در مقابل Abstrait / انتزاعی؛ آنچه وجود عینی را نشان می‌دهد یا تعیین می‌کند نه صفتی از آن موجود را. مثلاً بشر انضمامی است و بشریت انتزاعی. عاقل انضمامی است و عقل انتزاعی. سفید انضمامی است و سفیدی انتزاعی.

مفهوم انضمامی، آنچه را که چنین و چنان است می‌شناساند. مفهوم انتزاعی **آنچه را که توسط** آن چیزی چنین و چنان است معرفی می‌کند. اخلاق انضمامی با **الگو و نمونه** سروکار دارد و اخلاق انتزاعی با **اصول و قواعد**. سارتر در کتاب **هستی و نیستی** می‌گوید: «انضمامی، یعنی بشر در جهان» و «موضوعی هنگامی انضمامی است که همان‌گونه که تجربه نشان می‌دهد، درنظر گرفته شود.» به‌نظر سارتر چون بشر پیوسته در کار نو شدن و ایجاد است محتوای اخلاق نیز که مفهومی غیرانتزاعی است قابل پیش‌بینی نیست تا بتوان اصول و قواعدی برای آن وضع کرد.

کلمهٔ انضمامی گاهی "محسوس و عینی" ترجمه می‌شود؛ با این توضیح که هر محسوسی انضمامی است اما عکس آن درست نیست.

رمان آسیا روی فلوس[1] را درنظر آوریم.

در این داستان با دختری روبه‌رو می‌شویم به‌نام مگی تالیور[2] که تجسمی از ارزش عواطف است و خود نیز این معنی را می‌داند. این دختر دلباختهٔ جوانی است به‌نام استفن.[3] جوان دارای نامزدی است بی‌قدر و عامی. مگی تالیور به‌جای اینکه با بی‌قیدی نسبت به دیگران سعادت شخص خود را بجوید، به‌نام همبستگی بشری، راه فداکاری را برمی‌گزیند و از مردی که دوست دارد چشم می‌پوشد.

برعکس، سانسورینا[4] قهرمان داستان **صومعهٔ پارم**[5]، با قبول اینکه ارزش حقیقی انسان وابسته به احساسات اوست، اگر به‌جای او بود، می‌گفت که عشقِ بزرگ شایستهٔ برخی فداکاری‌هاست، و درنتیجه معتقد می‌شد که باید این عشق بزرگ را بر ابتذال یک عشق زناشویی (که موجب پیوستگی استفن و دختری عامی است که باید با او ازدواج کند) ترجیح داد. وی دختر عامی را فدا می‌کرد تا سعادت خود را تحقق بخشد، و چنان‌که استاندال نشان می‌دهد، سانسورینا می‌پذیرد که در زمینهٔ احساسات، هرجا که لازم افتد خود را نیز فدا کند.

در اینجا ما در برابر دو نوع اخلاق کاملاً متضاد قرار داریم ولی به عقیدهٔ من این هردو معادل هم‌اند، زیرا در هر دو مورد هدف اخلاق، جز آزادی نیست.[6]

ممکن است شما دو مورد را درنظر آورید که از نظر نتیجه با آنچه گفتم کاملاً همانند باشد، مثلاً دختری بر اثر تمکین به تسلیم و رضا از عشقی درمی‌گذرد. دیگری به سائقهٔ عطش جنسی بهتر می‌داند که روابط پیشین مردی را که دوست دارد نادیده بگیرد. این دو عمل، از نظر آثار خارجی، با دو مثالی که هم‌اکنون دیدیم شبیه است. با این همه، دو عمل ثانی و دو مثال اول کاملاً با هم متفاوت‌اند.

---

۱. *The Mill on the Floss*، اثر جورج الیوت (G. Eliot) (نام مستعار نویسندهٔ زن انگلیسی، مری ان اونز، ۱۸۱۹ـ۱۸۸۰).

این کتاب که به سال ۱۸۶۰ انتشار یافته، داستان زندگی رقت‌انگیز دوکودک آسیابانی است به‌نام تالیور. این دوکودک که خواهر و برادرند بر اثر اختلاف روحیه از اوان کودکی از هم جدا می‌شوند. این اختلاف به‌سبب تضییقات اجتماعی و عوامل احساساتی، روزبه‌روز بارزتر می‌شود، تا جایی که به دشمنی می‌انجامد. سرانجام هنگامی که هردو در سیل غرق می‌شوند، در لحظهٔ مرگ با هم الفت می‌یابند. این کتاب نمونهٔ اخلاق و آداب روستایی است با رنگی احساساتی.

2. Maggie Tulliver
3. Stephen
4. Sanseverina

۵. *Chartreuse de Parme*، داستان مشهور استاندال نویسندهٔ فرانسوی که به سال ۱۸۳۹ انتشار یافته است.

این کتاب تجزیه و تحلیل دقیقی است از روحیات و اخلاق و آداب و رسوم یک خانوادهٔ اشرافی ایتالیایی در ابتدای قرن نوزدهم. «سانسورینا» در این اثر چهرهٔ درخشان زن جالبی است که در سایهٔ عواطف و جاه‌طلبی‌های خود زندگی پرشور و پرماجرایی دارد.

۶. هدف در هر دو مثال، آزادی خود ضمن خواستن آزادی دیگری است. در مورد اول این هدف به‌صورت همبستگی بشری ونوع‌دوستی نمودار می‌شود، و در مورد دوم به‌صورت آزادی بشر از قید و قراردادهای مبتذل و ازدواج‌های بی‌عشق. پس این دو اخلاق چون آزادی را درنظر داشته‌اند، دارای ارزش یکسانند.

روش سانسورینا، بیشتر به وضع مگی تالیور نزدیک است تا به حالت کامجویی بی‌فکر.[1] با توجه به این نکات، می‌بینید که ایراد دوم، درعین‌حال، هم درست است و هم نادرست. در زمینهٔ التزامی مبنی بر آزادی، می‌توان هر اخلاقی را انتخاب کرد.[2]

ارزش‌ها

سومین ایراد آن است که به ما می‌گویند: شما با یک دست همان را می‌گیرید که با دست دیگر واپس می‌زنید. یعنی درواقع ارزش‌ها جدی نیستند، زیرا شما آن‌ها را انتخاب می‌کنید.

در پاسخ می‌گویم که من نیز از این‌که وضع چنین است کاملاً ناخشنودم[3] اما هنگامی که واجب‌الوجود را به‌عنوان سرپرست بشر حذف کردیم، مسلماً کسی باید برای آفرینش ارزش‌ها جای او را بگیرد.

باید هر چیز را آن‌چنان که هست درنظر گرفت.

وانگهی این گفته که بشر آفرینندهٔ ارزش‌هاست دارای مفهومی جز این نیست که زندگی مفهوم "از پیش بوده‌ای" ندارد.

پیش از اینکه شما زندگی کنید، زندگی به خودی خود هیچ نیست؛ اما به‌عهدهٔ شماست که به زندگی معنایی ببخشید. "ارزش" چیزی نیست جز معنایی که شما برای آن برمی‌گزینید.[4]

با توجه به این مقدمات نتیجه می‌گیریم که ایجاد جامعه‌ای بشری مبنی بر همکاری و همبستگی امکان دارد.

اصالت بشر

به من ایراد کرده‌اند که گفته‌ام اگزیستانسیالیسم نوعی اصالت بشر است. گفته‌اند که شما در رمان **تهوع**[5] نوشته‌اید که طرفداران اصالت بشر بر خطا هستند. شما بعضی از آن‌ها را به سخریه گرفته‌اید،

---

۱. مگی تالیور با این اندیشه که باید سعادت شخصی را فدای سعادت دیگران کرد از معشوق چشم می‌پوشد. دیگری با این اندیشه که باید رضا به قضا داد چنین می‌کند. این دو عمل از نظر اثر خارجی و نتیجهٔ کار یکی است ولی از نظر مبنای تصمیم مغایر. همچنین سانسورینا با این اندیشه که باید عشق مبتذل فدای عشق پاک شود رقیب را فدای خود می‌کند. دیگری به وسوسهٔ عطش جنسی چنین می‌کند. این دو کار نیز از نظر نتیجه مشابه‌اند و از نظر زمینهٔ انتخاب متفاوت. از طرفی وضع مگی تالیور و سانسورینا به‌رغم اختلاف نتیجه، به‌علت وحدت زمینهٔ تصمیم، یکی است، زیرا هدف هر دو آزادی خود و همنوع است. ضمناً این دو مثال نمونه‌ای است برای درک منظور سارتر از «اخلاق مبنی بر آزادی».

۲. بسیاری فراموش می‌کنند که در اینجا مراد از آزادی، آزادی همهٔ افراد بشر است و درنتیجه به اخلاقی می‌رسند که مبنی بر عبث و پوچی است.

۳. اگر از پیش، راههای بشری هموار شده و نشانه‌گذاری شده بود، البته کار آسان می‌بود.

۴. پس اگر گفته شود: چون بشر واضع و آفرینندهٔ ارزش‌هاست، بدین‌سبب ارزش‌ها **لزوماً** جدی نیستند و به همبستگی بشر نمی‌انجامند، این ایراد خطاست.

۵. *La nausée*، رمان مشهور فلسفی سارتر که به سال ۱۹۳۸ منتشر شده است.

پس چرا اکنون از حرف خود برمی‌گردید؟

باید گفت که درواقع اصطلاح "اصالت بشر" دو معنی کاملاً مختلف دارد: در مسلک اصالت بشر می‌توان به این نظریه رسید که آدمی چون غایت نهایی و ارزش متعالی تلقی شود. این مفهومِ اصالت بشر را در افکار کوکتو[1] می‌توان یافت. مثلاً در داستان او به‌نام "دور دنیا در هشتاد ساعت" یکی از قهرمان‌ها هنگامی که با هواپیما از فراز کوه‌ها می‌گذرد می‌گوید: «بشر اعجوبه‌ای است.»

این بدان معنی است که شخص من که در ساختن هواپیما سهمی نداشته‌ام، از چند اختراع خاصی که دیگران کرده‌اند استفاده می‌برم و شخصاً می‌توانم به‌عنوان اینکه بشر هستم، خود را در برابر کارهای خاص چند نفر، سرافراز یا مسئول بدانم.

این بدان معنی است که ما می‌توانیم بر مبنای بهترین رفتار بعضی از آدمیان، برای بشر به‌طور کلی، ارزش قائل شویم.

این نوع اصالت بشر باطل است[2] زیرا فقط سگ و اسب ممکن است قضاوتی کلّی دربارهٔ بشر داشته باشند و بگویند که «بشر اعجوبه‌ای است»؛ و این حیوان‌ها هم ـ لااقل تا آنجا که من خبر دارم ـ در کار چنین قضاوتی نیستند.

اما نمی‌توان پذیرفت که فردی بشری بتواند چنین قضاوتی دربارهٔ بشر داشته باشد. اگزیستانسیالیسم، آدمی را از هرگونه قضاوتی از این دست معاف می‌دارد.

اگزیستانسیالیسم، هرگز بشر را چون هدف و غایت مطرح نمی‌کند؛ زیرا بشر هرلحظه باید از نو ساخته شود.

نباید بپنداریم که بشریتی هست که می‌توان آن را چون مذهبی پرستید. همچنان که اُگوست کنت[3] چنین می‌پنداشت. پرستش بشریت به نظریه‌ی اصالت بشر اُگوست کنت، که فلسفه‌ی در خودبسته‌ای است، می‌انجامد و باید اعتراف کرد که این فکر به فاشیسم منتهی می‌شود. چنین اصالت بشری به‌کار ما نمی‌آید.

اصالت بشرِ اگزیستانسیالیستی

اما معنای دیگری نیز در اصالت بشر می‌توان یافت که در عمق مفهوم خود چنین است: بشر جاودانه بیرون از خویشتن است. بشر با پی‌ریزی "طرح" خود در جهان بیرون از خویش، و با محوشدن در چنین جهانی، بشر و بشریت را به‌وجود می‌آورد.

---

۱. ژان کوکتو (J. Cocteau)، نویسنده و هنرمند معاصر فرانسوی.

۲. و به این دلیل آثار ادبی اگزیستانسیالیستی از حماسه‌سرایی خالی است و بشر را «برمبنای بهترین رفتار بعضی از افراد» نمی‌سنجد. بدیهی است روش نویسندگی بسته به اینکه خواننده از طبقهٔ "حاکمان" باشد یا از "محکومان" تفاوت می‌یابد و به همین سبب باید در تقلید این روش در کشورهایی نظیر ایران تأمل کرد. وگرنه چه بسا که آثاری معکوس به‌بار آورد.

۳. Auguste Compte (۱۸۵۷ـ۱۷۹۸)، فیلسوف فرانسوی و واضع فلسفه‌ای مبنی بر «مذهب انسانیت».

از سوی دیگر، موجودیت بشر وابسته به جست‌وجوی هدف‌های برتر است. بشر با این عروج[1]، و بدان‌سبب که اشیاء را جز در مقام رابطه با این عروج درنظر نمی‌گیرد، در میان و در دلِ این عروج قرار دارد.

جهانی نیست جز جهان بشری؛ جهانِ درون‌گرایی بشری.

آنچه اصالت بشرِ اگزیستانسیالیستی می‌نامیم عبارتست از پیوند جست‌وجوی **هدف‌های برتر و درون‌گرایی**: هدف برتر به‌عنوان سازندهٔ بشر (و نه بدان معنی که واجب‌الوجود "هدف برتر" است، بلکه به‌معنای فراتررفتن جاودانهٔ بشر از حد خویش)؛ و درون‌گرایی بدین معنی که بشر در خود محدود نیست. بلکه پیوسته "در جهان بشری"[2] حضور دارد.

از این‌رو اصطلاح اصالت بشر را به‌کار می‌بریم که بگوییم در جهان قانونگذاری جز بشر نیست. بگوییم که بشر در وانهادگی (یعنی گسستن از واجب‌الوجود) دربارهٔ خود تصمیم می‌گیرد؛ و نیز بدان سبب که بگوییم:

بشر کاوشی و جستجویی در خویشتن نیست، بلکه درست در تعقیب هدفی بیرون از خویش ـ یعنی در استخلاص و آزادی و حقیقت‌بخشیدن به "طرح"ها ـ است که بشر خود را به‌عنوان بشر تحقق می‌بخشد.

نتیجه

با توجه به این نکات به‌خوبی معلوم می‌شود که ایرادهایی که به فلسفهٔ ما کرده‌اند تا چه حد نادرست است.

اگزیستانسیالیسم کوششی است برای استخراج کلیهٔ آثار و نتایج مترتب بر وضعی منسجم، بی‌اتکاء به واجب‌الوجود.

اگزیستانسیالیسم هیچ‌گاه نمی‌خواهد بشر را در نومیدی غوطه‌ور سازد. اما اگر بنا به گفتهٔ مسیحیان هر اندیشه‌ای که واجب‌الوجود را باور نداشته باشد نومیدی تلقی شود، در این صورت اساس کار اگزیستانسیالیسم بر نومیدی است.

اگزیستانسیالیسم فلسفه‌ای الحادی بدان مفهوم نیست که همت خود را سراسر وقف اثبات بطلان واجب‌الوجود کند، بلکه به مفهوم صحیح‌تر، اعلام می‌کند که به فرض بودن واجب‌الوجود نیز کار دگرگون نمی‌شود. این فلسفهٔ ما و اعتقاد ماست.

منظور این نیست که بگوییم به واجب‌الوجود معتقدیم، بلکه می‌گوییم به عقیدهٔ ما مسئلهٔ اساسی بودن واجب‌الوجود نیست؛ مهم آن است که بشر باید خود شخصاً خویشتن را بازیابد و یقین کند که هیچ‌چیز نمی‌تواند او را از خود رهایی دهد، حتی اگر دلیلی بیابد که بودن واجب‌الوجود بر او ثابت شود.

در این معنی، اگزیستانسیالیسم فلسفه‌ای است خوش‌بین؛ نظریه‌ای است مبنی بر عمل؛ و باید گفت که تنها با سوءنیت است که مسیحیان، با انتساب نومیدیِ خود به ما، می‌توانند ما را نومید بخوانند.

---

۱. Dépassement، فراتررفتن از حد خود.

۲. یعنی جهان غیرجامد، جهانی در حال حرکت و پیشرفت؛ جهانی که برعکس جهان اشیاء دربسته و محدود نیست.

بخش سوم
پُست‌مدرنیسم و ارزیابی مجددِ مدرنیته

شاید از مکر روزگار بوده است که ثبات نسبی و رونق بی‌سابقه‌ی دورانِ پس از شکست فاشیسم آلمان و نظامی‌گری ژاپن پس‌زمینه‌ای شد برای آن‌که سنّت غربی به اساسی‌ترین انتقاد از خود دست زند. درحقیقت، بن‌بستِ هسته‌ایِ وحشتناکِ جنگ سرد، جنگ‌هایِ آتشینِ آن دوره، به‌ویژه حضور فرانسوی‌ها در الجزایر و آمریکایی‌ها در ویتنام، به همراه دگرگونی‌های گسترده‌ی اجتماعی، باعث شده بود که دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم دوره‌ی همه‌چیز باشد مگر آرامش. اگرچه شاید اجتناب‌ناپذیر بود که آن انتقاد از خودِ اساسی و عمیق تنها محصول دوره‌های امنیت نسبی باشد. دشوار می‌توان تصور کرد که پست‌مدرنیسم در دوران حیات هیتلر نشو و نما می‌یافت. مبارزه با شیطان ترس و نفرت می‌آفریند نه عدم قطعیت.

گسترش عظیم اقتصادهای آمریکای شمالی، اروپای غربی و ژاپن، و ثبات سیاسی ظاهری‌شان و بالارفتن بی‌سابقه‌ی استانداردهای زندگی آن‌ها با فهرستی از کسری‌ها که هردم بر فوریت‌شان افزوده می‌شد همراه بود: گسترش بوروکراسیِ دولتی برای اداره‌ی دولت رفاهِ روبه‌رشد، تکنولوژی‌های جدید، آمادگی نظامی دائمی جهت بازدارندگی؛ کنترل فنّی و سازمانیِ فزاینده‌ی زندگیِ اجتماعی از طریق نهادهای صنفی و نیز دولتی؛ استقرار مستمر شبکه‌ی جهانی تله‌ویزیون و ارتباطات آنی به‌جای فرهنگ‌های محلی و سنّتی، و پیدایش جهان تازه‌ی فرهنگ عامه‌ی توده‌ای؛ انحلال خانواده‌ی گسترده و جماعت‌های کوچک محلی بر اثر تحرک اجتماعی و جغرافیایی؛ تأثیرات زیست‌محیطیِ مدرن‌سازیِ فن‌آورانه؛ و هزینه‌های روانیِ زندگی در اقتصاد نوینی که دائماً در دگرگونی بود. به این همه باید پایان بالقوه‌ی امپراتوری‌های مستعمراتی غربی، شورش‌های اجتماعی داخلیِ گروه‌هایِ قومی، طبقات اقتصادی و زنان، که در گذشته حقوق‌شان سلب شده بود، و نیز از دست‌رفتنِ آشکار اطمینانِ عمومی به مراجع مذهبی و غیرمذهبی را افزود که نتیجه‌اش پدیدآمدن حسّ بحرانی فزاینده در میان وفور نعمت بود.

فهرست این علت‌ها دقیق باشد یا نباشد، در دهه‌ی ۱۹۶۰ چیزی در مسقط‌الرأس فرهنگِ مدرنِ غربی شکست. نه این‌که این فرهنگ هرگز با مشکلی روبه‌رو نبوده است، یا آن‌که در تندباد بحران‌های بزرگ‌تر قرار نداشته (یعنی، دو جنگ خانمان‌سوز و یک رکود اقتصادی جهانی)، اما دستِ‌کم، آن اطمینان‌اش پس از جنگ دوم جهانی، آن صلح و آرامش آمریکایی‌اش فروریخت. آن‌طور که یک‌بار یک

دوست مورخ‌ام که در آن دوره در دانشگاه آمریکن ایست کوست تدریس می‌کرد به من گفت: ”در ۱۹۶۸ دنیا عوض شد.“ منظورش از دنیا، دنیای دانشگاه، دانشجویان، دانشکده‌ها، و به قرینه‌ی آن، دنیای بزرگ‌تر بود. مسلماً، سرشت بشر و قوانین فیزیک تغییر نکرده بود، اما چیزهایی دیگر تغییر یافته بودند: نگرش‌ها و روش‌ها و باورها؛ به‌نظر می‌رسید امیدها از قطبی برکنده‌اند و به قطبی دیگر رفته‌اند. به‌هیچ‌وجه این‌گونه نبود که تب‌وتاب ضدفرهنگ و رادیکال همه‌جا را فرا گرفته باشد؛ لیکن به‌نظر می‌رسید که حتا مدافعان وضع موجود نیز ایده‌آلیسم و یقین اولیه‌شان را از دست داده باشند. هرچه می‌گذشت عده‌ی کسانی که ممکن بود این وضع را بهترین وضع ممکن بپندارند کم‌وکم‌تر می‌شد ــ امیدی که در دهه‌ی ۱۹۵۰ برای بسیاری کسان چندان دور از ذهن نبود. این از دست‌دادن اطمینان در جهان اندیشه و تفکر هم مثل دنیای بیرون رواج داشت. و اگر بتوان گفت که روحِ نوآوریِ رادیکال در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ دوباره احیا شد در مورد از دست‌رفتن آن اطمینان نمی‌توان چنین گفت. برآمدن محافظه‌کاری سیاسی از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰، که به‌ویژه شخصیت‌هایی همچون رونالد ریگان و مارگارت تاچر مشخصه‌اش بودند، نتوانست آن درهم‌شکسته‌گی را به‌هم برآورد. این وضع جدید باور به مدرنیته را هم احیا نکرد (زیرا مدرنیته به یک اندازه مخل آسایش محافظه‌کاران و لیبرال‌هاست، گرچه هریک در اثر اجزاءِ متفاوتی از آن). در بهترین حالت، این دوره به محافظه‌کاران این شهامت را داد که صدایشان را بلند کنند و در مباحثات مربوط به مدرنیته شرکت کنند، که البته مثبت بود. اما در بدترین حالت، این دوره، موجد واقع‌گرایی سخت خودخواهانه‌ای شد که با بی‌توجهیِ عمدی نسبت به مشکلات فزاینده‌ی حوزه‌ی عمومی، مشکلاتی که نه لیبرال‌ها برایش پاسخی مناسب داشتند و نه محافظه‌کاران، خوشایند جلوه داده می‌شد. در چنین جوّی از واکنش محافظه‌کارانه و آرامش نامطمئن در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و دهه‌ی ۱۹۸۰ بود که پست‌مدرنیسم به‌مثابه بازیگری باابهت وارد جهان دانشگاهی انگلیسی‌زبان شد.

چهار قطعه از قطعات برگزیده‌ی این بخش زمینه‌ی لازم را برای قطعات دیگر فراهم می‌آورند. حمله‌ی هایدگر به اومانیسم غربی و سلطه‌ی ”سوژه“ بر طبیعت برای پست‌مدرنیسم متأخر بسیار تعیین‌کننده است، پست‌مدرنیسمی که بعداً انکار بازنماییِ سوبژکتیو توسط هایدگر را به‌عنوان اندیشه‌ی کانونی‌اش می‌پذیرد و میل و رغبت او را به واداشتن زبانِ فلسفه به کوشش برای گفتن ناگفتنی‌ها اخذ می‌کند. در فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌ی علم گزارش مشهور تامسن کوهن از پیشرفت علمی به‌عنوان پیشرفتی از طریق انقلاب‌ها و تصمیم‌های غیرعقلانی و نه اَعمال عقلانیِ محض و فرآیندهای انباشتی، برای [فهمیدن] رورتی و دیگر ضد-بنیان‌گرایان ضروری است، و همین‌طور برای عدم قطعیت گسترده‌ای که امروزه در مورد بنیان‌گرایان ظاهر و آشکار است. معماری پُست‌مدرن یکی از مشهورترین بیانیه‌هایش را مدیون رابرت ونتوری است، که زَرق و برقِ التقاطیِ لاس‌وگاس و آشفتگی و درهم-برهمی بیش از اندازه‌ی مِین‌استریتِ ایالات متحد را می‌بیند و می‌پرسد، ”کجای کار اِشکال دارد؟“ دَنیل بِل شناخته‌شده‌ترین نسخه‌ی تزهایی را می‌نویسد که پیشاپیش گذر جوامع غربی در حال گذار را از عصر صنعتی مدرن به عصرِ پساصنعتیِ اطلاعات، با تبعات عمیق سیاسی و فرهنگی آن، می‌بینند.

این مقدماتِ عضویت در خانواده‌ی پست‌مُدرن در مورد باقی مقاله‌نویسان ما متفاوت است. آثار ژاک دریدا، میشل فوکو، ژیل دولوز، ژان‌ـفرانسوآ لیوتار، لوس ایری‌گارای و مارک تیلور روش‌شناسی پساساختارگرا را به ما می‌شناسانند. ژان بودریار تحلیلی پساساختارگرایانه از فرهنگ عامه به‌دست می‌دهد. چارلز جنکس و ایهاب حسن پست‌مدرنیسم را از خلال فرهنگ عالی و دانی مشخص می‌سازند ــ و آن را می‌ستایند. دیوید گریفین کاربردی مثبت از پُست‌مدرنیسم در جهان‌شناسی به‌دست می‌دهد. هنری ژیرو از پست‌مدرنیسم در آموزش‌وپرورش بهره می‌جوید و درواقع از آنچه گاهی "چندفرهنگی‌گرایی"[1] خوانده می‌شود جانب‌داری می‌کند. رورتی پیش از هر چیز یک ضدبنیان‌گرای فلسفی است.[۱] همه‌ی این‌ها جزئی از خانواده‌ی پُست‌مدرن‌اند.

بسیاری از فیلسوفان معاصر با آن‌که مخالف پست‌مدرنیسم‌اند به نقد آن از جست‌وجوی فلسفیِ بنیان‌ها توجه دارند. اینان ــ که بهتر است غیربنیان‌گرایان نامیده شوند تا ضد بنیان‌گرایان ــ شامل نویسنده‌گان برگزیده‌ی ما، بوردو، هاردینگ، مک‌اینتایر، جیمسون، و هابرماس هستند، اگرچه ممکن است با هم بر سر چیزی که آن را اجتنابِ موفقیت‌آمیز از بنیان‌گرایی می‌خوانند اختلاف داشته باشند. غیربنیان‌گرایی کوششی است بسیار گسترده برای ادامه‌ی فلسفه بدون توسل به آن‌گونه از بنیان‌گرایی که نزد فیلسوفان مدرنِ کلاسیک رواج دارد. فیلسوفان غیربنیان‌گرا در این نکته که فلسفه نمی‌تواند به‌یقینِ دکارتی دست یابد با ویتگنشتاین، هایدگر و رورتی بسیار تفاهم دارند، اما همچنین فکر می‌کنند که فلسفه به چنین یقینی احتیاج ندارد و می‌تواند به‌نوعی از پراگماتیسم یا فهم متعارف یا روش‌هایی دیگر روی آوَرَد، و از این راه هم از بنیان‌گرایی بپرهیزد هم از افراط کاریِ پست‌مدرن. به یک معنا، این مهم‌ترین عمل جراحی فلسفه‌ی معاصر است: اگر فرض را بر این بگذاریم که بیماری بنیان‌گرایی باید با جراحی درمان شود، حدّ جراحی چه‌قدر باید باشد، و بیمار پس از ختم عمل جراحی باید به چه شکل درآید؟ ضدبنیان‌گرایان می‌گویند که بیمار باید بمیرد، زیرا بافت‌های بیماری‌زده عمیق‌تر از آن‌اند که بتوان آن‌ها را از بافت‌هایی که بیمار را زنده نگاه می‌دارند جدا کرد؛ غیربنیان‌گرایان موافق این کار نیستند و باور دارند که بیمار می‌تواند به یک زندگی کامل ــ هرچند غیراستعلایی ــ بازگردانده شود.[۲]

پست‌مدرنیسم نظری‌ای که توسط دیوید گریفین، و به طریقی متفاوت توسط مارک تیلور، ارائه شده است، با آنچه بسیاری دیگر از پُست‌مدرنیست‌ها ارائه کرده‌اند تفاوت دارد. پُست‌مدرنیست‌های نظری آن‌گونه از پُست‌مدرنیسم روش‌شناسانه را که نوعی طرد و انکار را به فلسفه‌ی نظری تحمیل کرده است نمی‌پذیرند. درعوض، اینان روش‌های پُست‌مدرن را در مورد مفهوم مدرنِ فلسفیِ خدا و طبیعت به‌کار می‌گیرند، برای آن‌که یا مفاهیم مثبت را هماهنگ با محتوای کلی ضدـ ثنوی پست‌مدرنیسم وارد کنند (همان‌کاری که گریفین در مورد جهان‌شناسی کرده است)، و یا در حیطه‌ای که پست‌مدرنیسم ممکن است ناتوان به‌نظر برسد یک امکان نامشخص را برای تفکر ایجاد کنند (همان‌کاری که تیلور در مورد الهیات کرده است).

1. multiculturalism

همان‌طور که پیش از این گفته شد، شناخته‌شده‌ترین تظاهر سیاسی پست‌مدرنیسم کوشش‌هایی است که تحت نام‌های فمینیسم و چندفرهنگی‌گرایی قصد دارند فرهنگ معاصر را وادارند که "تمایز" و غیریت را به‌رسمیت بشناسد و نسبت به آن واکنش نشان دهد، این دو مشترکاتی با پُست‌مدرنیسم دارند. در این کتاب، ایری‌گارای نماینده‌ی پُست‌مدرنیسمِ فمینیست است، حال آن‌که سوزان بوردو و سندرا هاردینگ از فمینیسمی جانب‌داری می‌کنند که بسیاری از وجوه پست‌مدرنیسم را بیگانه می‌داند. چندفرهنگی‌گراییِ هنری ژیرو کاملاً پست‌مدرن است. با این‌همه، حتا آن چندفرهنگی‌گرایان و فمینیست‌هایی که در جانب‌داری از پست‌مدرنیسم تردید روا می‌دارند دشمنان مشترک بسیاری با پست‌مدرنیسم دارند، از آن جمله‌اند، رد معنای مدرنیستیِ وحدت، بنیان‌گرایی، شأن استعلایی هنجارها، تقسیم قاطع انواع شناخت، و شأن هنجاریِ عقلانیتیِ جامع و مستدل. آن‌ها با پست‌مدرنیست‌ها در انتقاد گسترده از گذشته‌ی مدرن و ماقبل مدرن شریک‌اند.

این بخش همچنین دربرگیرنده‌ی برخی از مهم‌ترین نقدهای پُست‌مدرنیستی است که با تسامح می‌توان آن‌ها را به دو گروه **مدرنیست‌خواهان**[1] و **پیشامدرنیست‌ها**[2] تقسیم کرد. مدرنیست‌خواهان به‌نوعی تداومِ فلسفه‌ی مدرن و جامعه‌ی لیبرال قائل‌اند که گویی عقلی کلی آن‌ها را موجه می‌سازد. این دو مورد عبارت‌اند از مارکسیسم، که در این‌جا فردریک جیمسون نماینده‌ی آن است، و، لیبرالیسمِ برابری‌طلب و مشارکت‌جو که یورگن هابرماس آن را نمایندگی می‌کند. جیمسون پست‌مدرنیسم را به‌واسطه‌ی موضوع عملاً غیرسیاسی‌اش، یعنی نقد "تمامیت‌گرایانه"اش از همه‌ی مناسبات اجتماعی و نظریه‌های اجتماعی، که امکان هرگونه توجیه فلسفی برای تغییرات مثبت اجتماعی در جهت برابری یا عدالت را سلب می‌کند، به‌باد انتقاد می‌گیرد. هابرماس، با آن‌که تحت تأثیر نقد مارکسیستی از سرمایه‌داری است، بیش‌تر با سنّت لیبرال دموکراتیک آمریکایی (مثلاً جان‌دیویی) احساس همسنخی می‌کند. او باور دارد که مشکلات مدرنیته را می‌توان با ابزار خود مدرنیته مرتفع کرد، به‌ویژه با احیای مجدد دموکراسیِ مشارکتی. هابرماس می‌اندیشد که می‌توان از طریقِ تحلیلِ ارتباط، و بدون توسل به بنیان‌های شناختی یا مابعدالطبیعی به آزادی و عقل به‌شایسته‌گی مشروعیت بخشید. منتقد پیشامدرنیستِ ما السدیر مک‌اینتایر است، که ما را به پیوند مجدد با سنّت و شیوه‌های تفکر پیشالیبرال فرامی‌خواند. دغدغه‌ی مک‌اینتایر و هابرماس، هردو، برای اجتناب از آنچه آن را معادله‌ی پست‌مدرنِ اعتبار و قدرت می‌خوانند، مشروعیت بخشیدن به عقلانیت است. اما مک‌اینتایر بر این نکته تأکید می‌گذارد که تنها سنّت‌های فرهنگی قادراند چنین مشروعیتی را فراهم کنند. او از نویسنده‌گان اصلی مکتب جماعت‌گرایی[3] است، جنبشی که امروزه ما را به پیوند مجدد با سنّت به‌منظور احیای مجددِ جماعت اخلاقی که اغلب شکل فلسفی بازگشت به ارسطو و هگل را به‌خود می‌دهد فرا می‌خواند. جان‌دارترین ادعای مک‌اینتایر این است که گفتمان عقلانی بیرون از سنّت‌های فرهنگی خاص وجود ندارد.

---

1. promodernists
2. premodernists
3. communitarianism

سرانجام، واکنش غیرغربی هم به مدرنیته و پُست‌مدرنیسم وجود دارد. و این ماجرایی بسیار پیچیده است که این گزیده مقالات نمی‌تواند حق مطلب را در مورد آن ادا کند. زیرا در جهان بزرگ‌تر [جهان غیرغربی] نحوه‌های بسیار متفاوتی از ایجاد رابطه با بحث از مدرنیته، مدرنیزاسیون، و پست‌مدرنیسم وجود دارد. برخی از فیلسوفان غیرغربی عمدتاً توجه‌شان را به ارزیابی اغلب انتقادی از نوسازی فرهنگ خودشان معطوف کرده‌اند. و گاهی نقدشان را با حمله‌ای به امپریالیسم غربی از طریق مقولات مارکسیستی پیوند می‌زنند. دیگران، به‌ویژه تحت تأثیر پست‌مدرنیسم غربی، به تحلیل بازنمایی فرهنگ خودشان یا از طریق جامعه‌ی غربی و یا از طریق جامعه‌ی خودشان (مثلاً از طریق فیلم، ادبیات، تبلیغات، و غیره) همت می‌گمارند. دیگرانی هم که ارزیابی‌ای انتقادی از مدرنیته و پست‌مدرنیسم غربی به‌دست می‌دهند عموماً از منابع سنّتی خودشان بهره می‌گیرند. مسلماً، ایرادی متوجه واکنش‌های انتقادیِ غیرغربی به تعدّی مدرنیته در درون جوامع سنّتی نیست؛ واکنش گاندی به صنعت مدرن یکی از مشهورترین این واکنش‌هاست. درواقع، خود اصطلاحِ "پسا-صنعتی" درابتدا از دل همین نوع انتقادها سربرکشید، زیرا این اصطلاح را نخستین‌بار نویسنده‌ی هندی آناندا ک. کوماراسوآمی[1] در ۱۹۱۴ به‌کاربرد و منظورش پایان صنعت‌گرایی و بازگشت به فعالیت اقتصادی روستامحورِ محلی بود.[۳] ممکن است بتوان گفت که تجربه‌ی غیرغربی به‌نوعی دیگر از مدرن‌شدن راه می‌برد، یعنی به نسخه‌ای بدیل (مثلاً غیرفردگرا) از مدرنیته، همان‌گونه که پیتر برگر در مورد جوامعِ از لحاظ اقتصادی پیشرفته‌ی شرق آسیا ادعا کرده است.[۴] اخیراً، کسانی گفته‌اند که برخی فلسفه‌های سنّتی غیرغربی آشکار پُست‌مدرن‌اند، به این معنی که آن‌ها گرفتار نقد پست‌مدرن از مدرنیته نمی‌شوند، و بنابراین می‌توانند راهی را به غرب بنمایانند که غرب بی‌آن‌که نیاز به توسل به پست‌مدرنیسم داشته باشد از مدرنیته فراتر رود. این ادعا، ادعای دیوید هال است که در مقاله‌ای که از او در این مجموعه آمده می‌گوید سنّت چینی می‌تواند مثالی باشد برای فلسفه‌ی غرب در مبارزه‌اش برای پاسخ به مبارزه‌طلبی با پست‌مدرنیسم.

ترجمه‌ی رامین کریمیان

یادداشت‌ها

۱. رورتی، به‌رغم این واقعیت که اصطلاح پست‌مدرنیسم را رد می‌کند، پست‌مدرنیست است. (بنگرید به: *Essays on Heideggar and Others* [Cambridge: Cambridge University Press, 1991], p. 1).
علت این انکار شک و تردید اوست نسبت به این مطلب که هنر، فلسفه و ادبیات معاصر قادر به ایجاد دگرگونی در کل گستره‌ی فرهنگ باشد و به‌نظر او اصطلاح "پست‌مدرن" چنین مضمونی را افاده می‌کند. اما اگر پست‌مدرنیسم نباید به این شیوه تفسیر شود، که من هم فکر می‌کنم نباید بشود، ایراد رورتی باعث

1. Ananda K. Coomaruswamy

بروز ابهام در سنخیت مضامین او با فلسفه‌ی پُست‌مدرن نخواهد شد.

۲. این توصیفی است از دیدگاه بسیاری از فلاسفه‌ی معاصر، و نه الزاماً دیدگاه ویراستار مجموعه. به عقیده‌ی من هنوز چندان روشن نیست که بنیان‌گرایی به‌راستی یک بیماری است که باید ریشه‌کن شود.

۳. نگاه کنید به یادداشت شماره‌ی ۱۱ در "معرفی" این مجموعه.

4. Peter Berger and Hsin-Huang Michael Hsiao (eds), *In Search of an East Asian Development Model* (New Brunswick, NJ; Transaction Books, 1988).

فصل بیست و یکم

"نامه درباره‌ی انسان‌گرایی" *

مارتین هایدگر **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، جانشین هوسرل در دانشگاه فرایبورگ، در نخستین اثر بزرگ خویش به‌نام هستی و زمان (۱۹۲۷) پدیده‌شناسی را در جهتی اگزیستانسیالیستی به‌کار بست. او در این اثر چیزی جز معنای خودِ هستی را (که کاملاً از هستنده‌ها یا اشیاء متمایز است) جست‌وجو نمی‌کرد. این جست‌وجو از طریق تحلیل نحوه‌ی هستی ویژه‌ی موجود انسانی (که آن را دازاین / *Dasein* می‌نامد) انجام می‌گیرد، تحلیلی که با مضمون مصمم‌بودن در مقابل هستی-به‌سوی-مرگ و سرنوشتِ تاریخی مشخص می‌شود. فلسفه‌ی هایدگر بعداً بیش از پیش در جهتی ضدانسان‌گرایانه حرکت کرد، که هدفِ اندیشیدنِ هستی برای آن به‌معنای طرد ذهنی‌گرایی و انسان‌مداریِ ویژه‌ی تفکر مدرن و تسلط تکنولوژیکی مدرن بر جهان بود. در ۱۹۳۳ این مضامین فلسفی با بیعت هایدگر با رژیم جدید ناسیونال سوسیالیستی و عضویت او در این حزب برای تصدی ریاست دانشگاه و با یکسان‌سازی علنی هیتلر و حزب نازی با سرنوشت ویژه‌ی آلمان شکل مشخصی به خود گرفت. حتی پس از جنگ هم هایدگر هرگز این دیدگاه‌ها را محکوم نکرد بلکه صرفاً دیگر از آن‌ها سخن نگفت. "نامه درباره‌ی انسان‌گرایی" (۱۹۴۷) در پاسخ به نامه‌ی یک فیلسوف جوان فرانسوی رد مستقیم اگزیستانسیالیسم سارتر است. هایدگر بر این امر پافشاری می‌کند که یک انسان‌گرایی حقیقی، که فقط با ترک اندیشه‌ی فلسفی سنّتی میسر است، ماهیّت انسان را به‌مثابه "قُربِ" به هستی می‌فهمد و انسان را به‌جای مهندس یا مدیر هستی به "شبانِ" هستی تبدیل می‌کند.

---

* Martin Heidegger, "Lettre on Humanism," in David Farrell Krell (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings,* trans. Frank A. Capuzzi, with J. Glenn Gray and David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977), pp. 193–242.

– Martin Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*. in *Wegmarker* Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1967.

– Martin Heidegger, *Lettre sur Humanisme,* traduit par Roger Munier, en Questions III, Gallimard, 1966, Paris.

ـ ترجمه‌ی فارسی از متن آلمانی، و با توجه به متن‌های فرانسوی و انگلیسی، صورت گرفته است. همه‌ی زیرنویس‌های این فصل افزوده‌ی مترجم فارسی است، مگر خلاف آن تصریح شده باشد.

ما هنوز به‌گونه‌ای مصممانه به ماهیّت عمل‌کردن نمی‌اندیشیم. ما عمل‌کردن را نمی‌شناسیم مگر به‌عنوان تولید اثری [معلولی] که واقعیت‌اش برحسب سود آن ارزیابی می‌شود. اما ماهیّت عمل‌کردن به انجام‌رساندن[۱] است. به انجام‌رساندن یعنی: گشودن چیزی در پُریِ ماهیت‌اش، دستیابی به این پُری ـ producere. پس فقط چیزی به‌راستی می‌تواند به سرانجام رسد که پیشاپیش هست. لیکن آنچه پیش از همه "هست" هستی است. اندیشه، رابطه‌ی هستی با ماهیّت انسان را به سرانجام می‌رساند. خودِ اندیشه این رابطه را نه تأسیس می‌کند نه علت آن است. اندیشه فقط آن را به‌عنوان چیزی که هستی آن را به خودِ اندیشه سپرده است به هستی عرضه می‌کند. این تقدیم عبارت از این است که در اندیشه هستی به‌زبان می‌آید[۲]: زبان خانه‌ی هستی است. در مأوای آن، انسان سکونت دارد. اندیشمندان و شاعران نگاهبانان این مأوایند. نگاهبانی‌شان به سرانجام‌رساندنِ افشاپذیری هستی است، زیرا با کلام‌شان این افشاپذیری را به زبان می‌آورند و آن را در زبان نگاه‌داری می‌کنند. اندیشه در وهله‌ی اول تنها به این دلیل که اثری از آن حاصل می‌شود یا به‌کار بسته می‌شود در ردیف عمل قرار نمی‌گیرد. اندیشه در اندیشه‌کردن‌اش عمل می‌کند. این عمل‌کردن احتمالاً ساده‌ترین و درعین‌حال بالاترین [عمل] است، زیرا به رابطه‌ی هستی با انسان مربوط می‌شود. لیکن هر منشأیتِ اثری در هستی نهفته است و از آن‌جا به‌سوی هستنده متوجه می‌شود. اندیشه، برعکس، می‌گذارد تا به‌وسیله‌ی هستی فراخوانده شود تا حقیقت هستی را بگوید. اندیشه این گذاردن را به سرانجام می‌رساند. **اندیشیدن تعهد به‌وسیله‌ی هستی برای هستی است.**[۳] نمی‌دانم آیا زبان می‌تواند این معنای دوگانه‌ی "به‌وسیله" و "برای" را در صورت‌بندی واحدی نظیر: **اندیشیدن تعهدِ هستی است**[۴] جمع کند. در این‌جا حالت مضاف‌الیهی «...de l'» [یعنی اضافه‌ی **تعهدِ به هستی**. ـ م] باید بیان کند که اضافه درعین‌حال هم سوبژکتیو [ذهنی] است هم اُبژکتیو [عینی]. اما "سوژه" و "اُبژه" اصطلاحات نامناسب مابعدالطبیعه‌اند ـ مابعدالطبیعه‌ای که تحت انواع "منطق" و "دستورزبان" غربی از همان آغاز بر تعبیر زبان چیره شده است. ما آنچه را که در چنین رویدادی مستور شده است امروز فقط به‌زحمت می‌توانیم حس کنیم. رهایی زبان از بندهای دستورزبان، به منظور پیوند اصیل‌تر عناصر آن، به اندیشه و به شعر اختصاص یافته است. اندیشه فقط **تعهد [درگیرشدن] در عمل**[۵] برای و به‌وسیله‌ی هستنده به‌معنای امرِ واقعِ وضعیتِ حاضر نیست. اندیشه، تعهد[۶] به‌وسیله و برای حقیقتِ هستی است؛ هستی‌ای که تاریخ‌اش هرگز سپری نمی‌شود بلکه همیشه در قبل قرار دارد. تاریخ هستیِ هر شرط و

---

۱. Vollbringen، همان‌طور که از متن برمی‌آید به معنای انجام‌دادن و درعین‌حال به سرانجام‌رساندن است.

۲. Zur Sprache kommt، این اصطلاح در زبانِ رایج به معنی مورد سؤال واقع‌شدن است. اندکی دورتر اصطلاح Zur Sprache bringen به‌معنی به بحث‌گذاشتن است.

۳. در متن اصلی به زبان فرانسه: penser est l'engagement par l'Être pour l'Être

۴. در متن اصلی به زبان فرانسه: penser, c'est l'engagement de l'Être

۵. در متن اصلی به زبان فرانسه: l'engagement dans l'action

۶. در متن اصلی به زبان فرانسه: l'engagement

وضعیت بشری را حمل و تعیین می‌کند.[۱] اگر فقط بخواهیم صرفاً تجربه‌کردن این ماهیّت اندیشه راکه از آن سخن گفتیم بیاموزیم، و این درعین‌حال به‌معنی به‌سرانجام‌رساندن است، باید خودمان را از تعبیر فنیِ [تکنیکی] اندیشه که ریشه‌های آن به افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد رها سازیم. در این عصر، خودِ اندیشه ارزشِ تخنه (*technē*) را دارد، یعنی روند تأمل است در خدمت انجام‌دادن و ساختن. اما در همان زمان، تأمل از دیدگاه عمل [*praxis*] و ساختن [*poiēsis*] نگریسته شده است. بنابراین، اندیشیدن، اگر به‌خودی خود درنظر گرفته شود، "عملی" نیست. این خصلت‌نمایی اندیشه به‌مثابه نظر [*Thēoria*] و تعیین شناختن به‌مثابه رویکرد "نظری" پیشاپیش در چارچوب تعبیر "فنی" [تکنیکی] از اندیشه صورت می‌گیرد. این خصلت‌نمایی تلاشی است انفعالی برای حفاظت از خودمختاری اندیشه در مقابل عمل‌کردن و انجام‌دادن. از آن زمان، "فلسفه" دائماً محتاج توجیه وجود خویش در مقابل "علوم" است. فلسفه گمان می‌کند با ارتقای خود به تراز یک علم به‌نحو مطمئن‌تری به این هدف نایل می‌شود. اما این تلاش [به‌معنای] ترک ماهیّت اندیشه است. فلسفه از این وحشت که اگر علم نباشد ارج و اعتبارش را از دست می‌دهد می‌گریزد. این کمبودی دانسته می‌شود که با غیرعلمی‌بودن یکسان شمرده می‌شود. هستی، به‌مثابه عنصرِ[۲] اندیشه، در تعبیر فنی [تکنیکی] از اندیشه متروک شده است. "منطق" تقدیس این تعبیر است، که از همان عصر سوفسطاییان و افلاطون به قوت خود باقی است. اندیشه را برطبق معیاری که با آن نامتناسب است داوری می‌کنند. این‌گونه داوری همسنگ شیوه‌ای است که بکوشد ماهیّت و قوای ماهی را مطابق با ظرفیتی که برای زندگی در خشکی دارد ارزیابی کند. از مدت‌ها پیش، بسیار پیش از این، اندیشه در خشکی به گِل نشسته است. آیا اکنون می‌توان کوشش برای بازگرداندن اندیشه به عنصرش را "ناعقلی‌گرایی" نامید؟

پرسش‌های نامه‌ی شما با سهولت بیش‌تری در یک گفت‌وگوی مستقیم روشن خواهد شد. در یک نوشته، اندیشه به‌آسانی تحرک‌اش را از دست می‌دهد. اما به‌خصوص فقط به‌دشواری می‌تواند خصلت چندبُعدی قلمرواش را حفظ کند. قدرت اندیشه، برخلاف علوم، در دقت مصنوعی، یعنی فنی-نظریِ مفاهیم نیست، بلکه در این است که گفتن صرفاً در عنصر حقیقتِ[۳] هستی بماند و به آنچه از بسیط در ابعاد گوناگون‌اش وجود دارد اجازه‌ی حکمروایی دهد. اما، از سوی دیگر، کلامِ مکتوب اجباری سالم به‌سوی درک زبانیِ فکورانه را فراهم می‌کند. امروز مایل‌ام فقط یکی از پرسش‌های شما را برگزینم. بررسیِ آن چه‌بسا بر سایر پرسش‌ها نیز پرتوی بیافکند.

شما می‌پرسید: **چگونه به واژه‌ی "انسان‌گرایی" معنایی دوباره ببخشیم؟**[۴] این پرسش برخاسته از قصد

---

۱. در متن اصلی به زبان فرانسه: condition et situation humaine

۲. Element، در این‌جا به‌معنای محل و مکان مناسب زندگی هر چیز. به مثال ماهی توجه شود.

۳. واژه‌ی حقیقت در متن فرانسه و انگلیسی وجود ندارد.

۴. در متن به زبان فرانسه: ?«Comment redonner un sens au mot «Humanisme، سایر پرسش‌های ژان بوفره نیز در متن هایدگر به‌زبان فرانسه نقل می‌شود.

حفظ واژه‌ی ”انسان‌گرایی“ است. از خودم می‌پرسم آیا این کار لازم است؟ مصیبت حاصل از برچسب‌هایی از این نوع هنوز به‌قدر کافی آشکار نیست؟ یقیناً مدت‌هاست نسبت به ”‘ایسم‌ها‘ بدگمانی وجود دارد. اما بازار افکار عمومی بی‌وقفه برچسب‌های تازه می‌طلبد. و همیشه [کسانی] برای پاسخ به این خواسته آماده‌اند. خودِ اصطلاحاتی نظیر ”منطق“، ”اخلاق“، ”فیزیک“ فقط زمانی پیدا می‌شوند که اندیشه‌ی اصیل رو به انحطاط است. یونانیان در عصر بزرگی‌شان بدون چنین برچسب‌هایی می‌اندیشیدند. آن‌ها حتی اندیشیدن را ”فلسفه“ نمی‌نامیدند. اندیشیدن آن‌گاه که از عنصرش جدا شود به انحطاط دچار می‌شود. عنصر چیزی است که اندیشه برپایه‌ی آن می‌تواند یک اندیشه باشد. عنصر به‌درستی چیزی است که قدرت دارد: توانستن. قدرت، مسئولیت اندیشه را برعهده می‌گیرد و بدین‌گونه آن را به ماهیت‌اش هدایت می‌کند. در یک کلام، اندیشیدن، اندیشیدنِ هستی است. حالت اضافی معنایی دوگانه دارد. اندیشیدن از آنِ هستی است تا جایی که اندیشه که برخاسته از هستی است به هستی تعلق دارد. اندیشه درعین‌حال اندیشه‌ی هستی است تا جایی که اندیشه که متعلق به هستی است، به هستی گوش می‌سپارد.[۱] اندیشه [فقط] با تعلق‌داشتن به هستی و گوش‌سپردن به آن همان چیزی است که موافق با منشأ ماهوی‌اش هست. اندیشه هست ــ این بدان معناست که هستی، موافق با سرنوشت‌اش[۲]، هربار مسئولیت ماهیت‌اش را برعهده گرفته است. مسئولیت ”چیزی“ یا ”کسی“ را در ماهیّت آن برعهده گرفتن همان دوست‌داشتن آن، خواستن آن[۳]، است. این خواستن، اگر به گونه‌ای اصیل‌تر اندیشیده شود، به‌معنای اِعطای ماهیّت است. چنین خواستنی ماهیّت حقیقی توانستن[۴] است، که نه فقط می‌تواند این یا آن [چیز] را تحقق بخشد بلکه می‌تواند به چیزی اجازه دهد که در منشأش ”خود را بگشاید“، یعنی [به آن] اجازه‌ی هستی دهد.[۵] به ”نیروی“ توانایی خواستن است که چیزی به‌راستی توانایی هستی دارد. این توانایی به‌راستی همان ”ممکن“[۶] است، [یعنی] آنچه که ماهیت‌اش در خواستن نهفته است. برپایه‌ی این خواستن، هستی توانای اندیشیدن است. این خواستن، اندیشه را ممکن می‌کند. هستی به‌مثابه خواستنی ـ که ـ در ـ توانستن انجام می‌گیرد ”قدرتِ امکان“[۷] است. هستی به‌مثابه عنصر، همان ”نیروی آرام“ قدرتِ خواهنده، یعنی نیرویِ آرامِ [امر] ممکن است. ما، تحت سیطره‌ی ”منطق“ و

---

۱. هایدگر gehören به‌معنی تعلق‌داشتن را با hören به‌معنی گوش‌دادن نزدیک می‌کند.

۲. geschicklich، این واژه در زبان رایج آلمانی وجود ندارد و هایدگر آن را برپایه‌ی Geschick به‌معنای **سرنوشت** ساخته است. Geschick اغلب با Schicken به‌معنای فرستادن نزدیک شده است. مثلاً: «Das Sein als das Geschick das Wahrheit schickt...» (p. 115) بازی کلمات در فرانسه هم امکان‌پذیر است اگر [destin سرنوشت] را به‌معنای Ce qui destine [فرستنده به مقصدی] بگیریم. به همین دلیل است که ما هربار Schicken را به destiner [فرستادن] و Geschick را به destin [سرنوشت] ترجمه می‌کنیم. [توضیح مترجمان فرانسه]

۳. Mögen، در این قطعه هایدگر با معانی چندگانه‌ی این واژه (توانستن، خواستن، دوست‌داشتن) بازی می‌کند.

4. Vermögen

5. Sein lassen

6. Das «Mögliche»

۷. Das Mög-liche، هایدگر در این‌جا واژه‌ی امکان را با ریشه‌ی آن Mögen (توانستن) نزدیک می‌کند.

"مابعدالطبیعه"، واژه‌های "ممکن" و "امکان" را جز در تقابل با واژه‌ی "واقعیت" نمی‌اندیشیم، یعنی برپایه‌ی تعبیر معینی ـ تعبیر مابعدالطبیعی ـ از هستی لحاظ شده همچون **فعل** و **قوه**، تقابلی که آن را با تقابل **وجود** و **ماهیت** یکسان می‌کنیم. وقتی من از "نیرویِ آرامِ امرِ ممکن" سخن می‌گویم منظورم ممکنِ یک امکانِ صرفاً متصَوَر، یا قوه به‌مثابه ماهیتِ یک فعل وجودی نیست، بلکه منظورم خودِ هستی است، که در خواستن بر اندیشه و از این راه بر ماهیّت انسان، یعنی بر رابطه‌ی انسان با هستی، قدرت دارد. توانستنِ چیزی در این‌جا به این معناست: نگاه‌داری آن در ماهیت‌اش، حفظ آن در عنصرش.

وقتی اندیشه، با جداشدن از عنصرش، به انحطاط می‌افتد این زیان را با تأمین اعتباری برای خود نظیر **تخنه** [*technē*] به‌مثابه ابزار آموزش، و بنابراین، به‌مثابه مشغله‌ای مَدْرَسی و بعدها به‌عنوان مشغله‌ای فرهنگی جبران می‌کند. اندک‌اندک، فلسفه به یک فن تبیین به‌وسیله‌ی عللِ اعلا تبدیل می‌شود. دیگر نمی‌اندیشند، بلکه به "فلسفه" مشغول می‌شوند. در بازی رقابت، چنین اشتغالاتی تحت صورت "ایسم‌ها" به حوزه‌ی عمومی عرضه می‌شوند و می‌کوشند بر یکدیگر پیشی گیرند. تفوق چنین برچسب‌هایی تصادفی نیست، بلکه، به‌ویژه در عصر مدرن، بر دیکتاتوری ویژه‌ی قلمرو عمومی[1] استوار است. آنچه "زندگی خصوصی" نامیده می‌شود هنوز وجود انسانی ماهوی، یعنی وجودِ انسانیِ آزاد، نیست، بلکه فقط اصراری است در نفی امر عمومی. زائده‌ای است که به آن وابسته است و جز از عقب‌نشینی‌اش از[2] آن تغذیه نمی‌کند. بدین‌گونه، ناخواسته بر انقیادش نسبت به قلمرو عمومی مُهر تأیید می‌زند، لیکن چون خود قلمرو عمومی ریشه در سلطه‌ی ذهنیت [سوبژکتیویته] دارد، بنابراین، ترتیب و جوازی است مشروط‌شده به گونه‌ای مابعدالطبیعی برای گشایش هستنده در شیئی‌شدنِ[3] نامشروط همه چیز. به این دلیل است که زبان در خدمت نقش واسطه‌گرانه‌ی شیوه‌های مراوده[4] قرار می‌گیرد، که بر اثر آن‌ها، شیئی‌شدن، به‌مثابه دسترس‌پذیرشدنِ یکنواخت همه‌چیز برای همه‌کس، قادر است بی‌اعتنا به هر مرزی گسترش یابد. بدین‌ترتیب زبان به زیر دیکتاتوری قلمرو عمومی می‌افتد. این قلمرو پیشاپیش تصمیم می‌گیرد که چه چیزی قابل درک است و چه چیزی، به‌عنوان غیرقابل درک، باید به‌دور افکنده شود. آنچه در **هستی و زمان** (۱۹۲۷)، بند 27 و 35 درباره‌ی "کسان" گفته شده است به‌هیچ‌وجه به‌معنای ایفای نقشی اتفاقی در جامعه‌شناسی نیست. همچنین "کسان" فقط نشان‌دهنده‌ی واکنشی به معنای اخلاقی-وجودی علیه خود-بودگیِ شخص نیست. بلکه آنچه درباره‌ی "کسان" گفته شده است، در زمینه‌ی تعلق آغازین این واژه به هستی، حاوی نکته‌ای است که برپایه‌ی پرسش مربوط به حقیقت هستی مورد تفکر قرار گرفته است. این ارتباط، تحت سیطره‌ی ذهنیتی [سوبژکتیویته‌ای] که خود را به‌مثابه قلمرو عمومی عرضه می‌کند، پنهان باقی می‌ماند. اما وقتی حقیقت هستی، [با یادآوری خود به

---

1. Öffentlichkeit (*Gr.*) publicité (*Fr.*) public realm (*En.*)

۲. در متن فرانسه: در مقابل

3. Vergegenständlichung

۴. در متن فرانسه: مبادله

اندیشه][1] برای اندیشه شایسته‌ی اندیشیدن[2] گشته است، باید تأمل در ماهیّت زبان نیز مرتبه‌ای دیگر کسب کند، و دیگر نمی‌تواند صرفاً یک فلسفه‌ی زبان باشد. تنها به این دلیل است که **هستی و زمان** (بند 34) حاوی نکته‌ای درباره‌ی بُعد ماهوی زبان است و این پرسش ساده را پیش می‌نهد: زبان به‌مثابه زبان واقعاً به‌کدام نحوه از هستی وجود دارد؟ ویرانی سراسری زبان که با شتاب به همه‌جا گسترش می‌یابد نه‌فقط مسئولیت زیباشناختی و اخلاقی را در هر کاربرد سخن تباه می‌کند بلکه این ویرانی از به مخاطره‌افتادن ماهیّت انسان منشأ می‌گیرد. مواظبت دقیقی که می‌توان در کاربرد زبان نشان داد باز هم ثابت نمی‌کند که از این خطر ماهوی گریخته باشیم. حتی امروزه می‌تواند نشانه‌ی این باشد که ما اصلاً این خطر را نمی‌بینیم و نمی‌توانیم ببینیم، زیرا هنوز هرگز خود را در منظر آن قرار نداده‌ایم. با این حال انحطاط زبان، که به‌تازگی از آن بسیار سخن می‌گویند، و بسیار دیرهنگام، نه دلیل، بلکه نتیجه‌ی رَوَندی است که طبق آن زبان زیر سیطره‌ی مابعدالطبیعه‌ی مدرنِ ذهنیت [سوبژکتیویته]، تقریباً بناگزیر، از عنصرش بیرون رانده می‌شود. زبان هنوز از [نشان]دادن ماهیت‌اش به ما، یعنی این‌که خانه‌ی حقیقتِ هستی است، امتناع می‌کند. بلکه بیش‌تر خودش را به‌مثابه ابزار سلطه بر هستنده به اراده‌ی صرف و به فعالیت ما تسلیم می‌کند. خودِ هستنده به‌مثابه امر واقع در بافت علت‌ها و معلول‌ها ظاهر می‌شود. ما هستنده‌ی لحاظ‌شده همچون امر واقع را به‌وسیله‌ی محاسبه و عمل، اما همچنین به‌گونه‌ای علمی و فلسفی، با تبیین‌ها و اثبات‌ها، بررسی می‌کنیم. بدون شک مطمئن‌ایم که این‌ها بخشی تبیین‌ناپذیر را باقی می‌گذارند. و با این‌گونه اظهارات گمان می‌کنیم با رازی روبه‌روایم. گویی حقیقتِ هستی می‌توانست در حیطه‌ی علت‌ها و ادله‌ی تبیین‌کننده یا، به‌عبارت دیگر، در حیطه‌ی درک‌ناپذیری آن‌ها قرار گیرد.

اما چون انسان باید بتواند بار دیگر به هستی تقرب جوید باید نخست بیاموزد در چیزی که نامی ندارد وجود داشته باشد. به همین‌ترتیب باید بتواند هم وسوسه‌ی قلمرو عمومی و هم ناتوانی زندگی خصوصی را تشخیص دهد. پیش از سخن‌گفتن، انسان نخست باید بگذارد به‌وسیله‌ی هستی از نو فرا-خوانده[3] شود، با پذیرش این خطر که در پاسخ به این فراخوان، فقط اندک چیزی، یا به‌ندرت چیزی برای گفتن داشته باشد. فقط آن‌گاه است که به کلام ارزشمندیِ ماهیّت آن، و به انسان مأوایی برای سکونت در حقیقت هستی از نو عطا می‌شود.

اما آیا در این فراخوانِ هستی به انسان، همان‌گونه که در تلاش برای آماده‌ساختنِ انسان برای این

---

۱. کلمات درون این قلاب افزوده‌ی متن فرانسه است.

2. den-würdig

۳. Ansprechen، نخستین معنای این واژه مخاطب‌ساختن کسی است. Anspruch به‌معنی مطالبه و خواستن در عبارت بعدی in diesem Anspruch *an* den Menschen به‌معنای مخاطب‌ساختن نیز هست. مترجم فرانسه برای افاده‌ی هردو معنی واژه‌ی ré-clamer را به‌کار می‌برد؛ یعنی در سخنی که او را خطاب می‌کند او را طلب نیز می‌کند. در فارسی می‌توان این واژه را به‌صورت فرا-خوان یا فرا-خواندن نوشت.

فراخوان، کوششی از سوی انسان وجود ندارد؟ سمت‌گیری "پروا"[1] چیست جز بازآوردن انسان به ماهیت‌اش؟ آیا معنای آن چیزی است غیر از انسان (*homo*) را انسانی (*humanus*) کردن؟ بدین‌ترتیب انسانیّت (*humanitas*) در قلب چنین اندیشه‌ای باقی می‌ماند، زیرا انسان‌گرایی عبارت است از: تأمل و مراقبت برای این‌که انسان انسانی باشد نه نا-انسانی، "بربر" یعنی بیرون از ماهیت‌اش. لیکن انسانیّتِ انسان در چیست؟ در ماهیت‌اش نهفته است.

اما ماهیّت انسان چگونه و بر چه پایه‌ای تعیین می‌شود؟ مارکس خواستار آن است که "انسانِ انسانی"[2] شناخته و به‌رسمیت شناخته شود. او این انسان را در "جامعه" می‌یابد. برای او انسانِ اجتماعی انسانِ "طبیعی" است. در "جامعه"، "طبیعتِ" انسان، یعنی مجموعه‌ی "نیازهای طبیعی" او (خوراک، پوشاک، تولیدمثل، ضروریات اقتصادی) به‌طور منظم تأمین می‌شود. مسیحی، انسانیتِ انسان (*humanitas des homo*) را در تحدید و تمایز آن نسبت به الوهیت می‌بیند. در عرصه‌ی تاریخِ رستگاری، انسان به‌عنوان "فرزند خدا" انسان است، انسانی که دعوت پدر را در مسیح می‌شنود و به آن پاسخ می‌گوید. انسان اهل این جهان نیست، زیرا که "جهان" اندیشیده‌شده به شیوه‌ی نظری-افلاطونی، جز گذرگاهی موقتی به‌سوی آن-جهان نیست.

در زمان جمهوری روم است، که برای نخستین بار انسانیّت آشکارا تحت این نام ملحوظ و دنبال شد، انسانِ انسانی[3] در تقابل با انسانِ بربر[4] قرار گرفت. اما انسانِ انسانی در این‌جا همان انسان رومی است که فضایل رومی را با "تجسدبخشیدن" به آنچه یونانیان تحت نام آموزش [*paideia*] به آن پرداخته بودند علوّ و ارتقا می‌بخشد. مقصود از یونانیان در این‌جا یونانیانِ هلنیسم متأخر است که فرهنگ‌شان را از مدارس فلسفی اخذ می‌کردند. این فرهنگ به فضل [*eruditio*] و تبحر در رفتار نیک [*institutio in bonas artes*] مربوط می‌شود. *paideia*، با این معنا از آن، به‌عنوان "انسانیّت"[5] ترجمه شد. رومیّتِ[6] ویژه‌ی انسانِ رومی در چنین انسانیتی نهفته است. در روم است که ما با نخستین انسان‌گرایی روبه‌رو می‌شویم. این انسان‌گرایی نیز ماهیتاً نمودی به‌طور اخص رومی باقی می‌ماند، که برآیندی است از تلاقی رومیّت با فرهنگ هلنیسم متأخر. آنچه رنسانس قرون چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا نامیده می‌شود یک نوزایی رومی[7] است. چون رومیّت مطرح است مسئله‌ی انسانیّت و به‌دنبال آن آموزش [*paideia*] یونانی مطرح می‌شود. اما هلنیسم همیشه در هیئت متأخر آن و خود این هیئت از دیدگاهی رومی نگریسته می‌شود. انسان رومی رنسانس نیز در تقابل با انسان بربر قرار دارد. اما اکنون منظور از نا-انسانی، به‌اصطلاح، بربریتِ اسکولاستیکِ گوتیکِ قرون وسطا است. بنابراین، انسان‌گرایی، در تظاهرات

---

1. Sorge / souci / care

۲. در ترجمه‌ی انگلیسی: انسانیّت انسان

3. homo humanus

4. homo barbarus

5. humanitas

6. romanitas

7. renascentia romanitatis

تاریخی‌اش، همیشه حاوی شوقی به پژوهش‌های انسانی بوده است که به گونه‌ای معین از نو با دوران باستان پیوند می‌خورد و نتیجتاً هربار خود را به‌مثابه احیای هلنیسم نشان می‌دهد. این همان چیزی است که در انسان‌گرایی قرن هجدهم نزد ما، آن‌گونه که وینکلمان، گوته، و شیللر آن را تصویر کرده‌اند، به‌چشم می‌خورد. برعکس، هولدرلین به ”انسان‌گرایی“ تعلق ندارد، به این دلیل که به گونه‌ای بسیار اصیل‌تر از این ”انسان‌گرایی“ به سرنوشت ماهیّت انسان می‌اندیشد.

اما اگر منظور از انسان‌گرایی به‌طور کلی کوشش برای آزادساختن انسان برای انسانیت‌اش و وادارکردن او به کشف ارج خویش باشد، آن‌گاه انسان‌گرایی برحسب درکی که از ”آزادی“ و از ”طبیعتِ“ انسان داریم متفاوت است. به همین نحو راه‌های تحقق آن نیز متمایز می‌شوند. انسان‌گراییِ مارکس مستلزم هیچ بازگشتی به عهد باستان نیست و انسان‌گرایی‌ای که سارتر تحت نام اگزیستانسیالیسم می‌فهمد نیز چنین است. در معنای وسیعی که قبلاً ذکر شد مسیحیت نیز یک انسان‌گرایی است، زیرا در تعالیم‌اش همه‌چیز برای **رستگاری روحی** (*salus aeterna*)[1] انسان سامان یافته و تاریخ انسانیّت در چارچوب تاریخ رستگاری نمودار می‌شود. علی‌رغم تفاوت‌های بسیارِ این انواع گوناگون انسان‌گرایی، از حیث هدف و بنیاد، شیوه و وسایل تحقق، یا از حیث صورت تعالیم، باز هم همگی در این نکته مشترک‌اند که انسانیّتِ انسانِ انسانی[2] از قبل برپایه‌ی تعبیری ثابت از طبیعت، از تاریخ، از جهان، از بنیانِ جهان، یعنی از هستنده در تمامیت‌اش، تعیین شده است.

هر انسان‌گرایی یا بر یک مابعدالطبیعه بنا می‌شود یا خود را به بنیان یک مابعدالطبیعه تبدیل می‌کند. هرگونه تعیین ماهیّت انسان که، دانسته یا ندانسته، تعبیر هستنده را بدون طرح پرسش مربوط به حقیقت هستی پیش‌فرض می‌گیرد مابعدالطبیعی است. بنابراین، و به‌ویژه با توجه به نحوه‌ای که ماهیّت انسان تعیین می‌شود، آشکار می‌شود که ویژگی هر مابعدالطبیعه در ”انسان‌گرا“بودن آن است. از این رو هر انسان‌گرایی، مابعدالطبیعی باقی می‌ماند. انسان‌گرایی، در تعیین ماهیت‌اش از انسانیّتِ انسان نه‌تنها از رابطه‌ی هستی با ماهیّت انسان پرسش نمی‌کند، بلکه به این دلیل که در مابعدالطبیعه منشأ دارد با عدم شناخت و عدم درکِ آن حتی از طرح این پرسش ممانعت می‌کند. برعکس، ضرورت و صورت راستین پرسش از حقیقت هستی، پرسشی که در مابعدالطبیعه و به وسیله‌ی آن فراموش شده است، نمی‌تواند روشن شود مگر این‌که در دل سلطه‌ی مابعدالطبیعه این پرسش پیش نهاده شود: ”مابعدالطبیعه چیست؟“ حتی بیش از آن، باید از همان آغاز هر پرسشی درباره‌ی ”هستی“، و حتی پرسش درباره‌ی حقیقتِ هستی، همچون پرسشی مابعدالطبیعی دخالت کند.

نخستین انسان‌گرایی، منظورم انسان‌گرایی روم است، و همه‌ی گونه‌های انسان‌گرایی که از آن پس تاکنون پدید آمده‌اند همگی کلی‌ترین ”ماهیّت“ انسان را به‌مثابه امری بدیهی پیش‌فرض می‌گیرند. انسان به‌مثابه حیوانِ ناطق لحاظ شده است. این تعریف فقط ترجمه‌ی لاتینی واژه‌های یونانی *zōon*

---

۱. رستگاری ابدی

2. *humanitas de l'homo humanus*

logon echon نیست بلکه تعبیری مابعدالطبیعی است. این تعریف ماهیتِ انسان نادرست نیست، اما توسط مابعدالطبیعه مشروط شده است. با این حال نه فقط حدود آن بلکه منشأ ماهوی آن است که در هستی و زمان شایسته‌ی پرسش شده است. آنچه شایسته‌ی پرسش است، به‌دور از تسلیم‌شدن به عمل انحلالی شکاکیتی تهی، قبل از هر چیز به اندیشه به‌مثابه چیزی که خودِ اندیشه برای اندیشیدن دارد سپرده شده است.

راست است که مابعدالطبیعه هستنده را در هستی‌اش تصور می‌کند و بدین‌گونه هستیِ هستنده را می‌اندیشد. اما تفاوت هستی و هستنده را نمی‌اندیشد. (ن.ک *Vom Wesen des Grundes*، ۱۹۲۹، ص 8؛ *Kant und das Problem der Metaphysik*، ۱۹۲۹، ص 225 و *Sein und zeit*، ص 230). مابعدالطبیعه پرسش مربوط به حقیقتِ خودِ هستی را مطرح نمی‌کند. به همین دلیل نیز هرگز نمی‌پرسد که ماهیّت انسان به چه نحو به حقیقتِ هستی تعلق دارد. این پرسش را مابعدالطبیعه نه‌فقط تاکنون مطرح نکرده، بلکه برای مابعدالطبیعه به‌عنوان مابعدالطبیعه دسترس‌ناپذیر است. هستی هنوز منتظر است که انسان آن را به‌مثابه [امری] شایسته‌ی اندیشیدنِ دوباره به‌یاد آورد. با توجه به تعیّن ماهوی انسان، خِرَد حیوان و عقلِ موجود زنده را خواه به‌مثابه "قوه‌ی اصول"، "قوه‌ی مقولات" یا به هر شیوه‌ی دیگری تعیین کنیم همه‌جا و همیشه ماهیّت عقل در این استوار است: برای هر درکی از هستنده در هستی‌اش، خودِ هستی پیشاپیش روشن است و درحقیقت‌اش حادث می‌شود. به همین شیوه، اصطلاح "حیوان"، *zōon*، پیشاپیش مستلزم تعبیری از "حیات" است که ضرورتاً بر تعبیری از هستنده به‌مثابه *Zōē* و *physis* استوار است که در درون آن‌ها موجود زنده نمودار می‌شود. اما علاوه بر این و قبل از هر چیز دیگر سرانجام باید پرسید که آیا اصلاً ماهیّت انسان، به‌گونه‌ای آغازین و تعیین‌کننده‌ی همه چیز، در بُعد حیوانیّت[1] قرار دارد. به‌طور کلی وقتی انسان را به‌مثابه موجود زنده‌ای در میان سایر موجودات با در تقابل قراردادن او با گیاهان، با حیوان، با خدا، تعریف می‌کنیم، آیا در راه درستی برای کشف ماهیّت انسان قرار داریم؟ می‌توان چنین کرد؛ می‌توان با این شیوه انسان را درون [قالب] هستنده به‌مثابه هستنده‌ای در میان سایر هستنده‌ها قرار داد. با این کار همیشه می‌توان احکام صحیحی درباره‌ی او بیان کرد. اما باید به‌خوبی درک کرد که بدین‌وسیله انسان به‌طور قطع به قلمرو ماهوی حیوانیّت رانده می‌شود، حتی اگر او را با حیوان یکسان نسازند، بلکه فصل خاصی برای او مقرر کنند. در اصل، همیشه انسانِ حیوانی[2] را اندیشه می‌کنند ـ حتی اگر *anima* [نفس] را به‌عنوان *animus sive mens*[3] و این یکی را بعدها به‌عنوان سوژه، شخص یا روح وضع کنند. چنین وضع‌کردنی شیوه‌ی مابعدالطبیعه است. اما با این شیوه ماهیّت انسان بسیار فقیرانه ارزیابی می‌شود، و در منشأ خویش، منشأ ماهوی خویش، که برای انسانیّتِ تاریخی همواره آینده‌ی ماهوی باقی می‌ماند، اندیشیده نشده است. مابعدالطبیعه انسان را برپایه‌ی حیوانیّت می‌اندیشد و در جهت انسانیّت او نمی‌اندیشد.

---

1. *animalitas*

2. *homo animalis*

۳. روح یا ذهن

مابعدالطبیعه درِ خود را بر این داده‌ی ساده‌ی ماهوی می‌بندد که انسان خودش را در ماهیت‌اش نمی‌گشاید مگر این‌که به‌وسیله‌ی هستی فراخوانده[1] شود. فقط برپایه‌ی چنین فراخوانی است که انسان جایی را که ماهیت‌اش در آن سکنا دارد "یافته" است. فقط برپایه‌ی این سکناکردن است که او زبان را به‌مثابه مأوایی دارد که خصلت برون‌خویشی[2] را برای ماهیّت او حفظ می‌کند. نگاه‌داشتن خویش در روشنای هستی، همان چیزی است که من آن را برون-ایستیِ[3] انسان می‌نامم. فقط انسان به‌راستی این نحوه‌ی بودن را داراست. برون-ایستی، درک‌شده به این شیوه، نه فقط بنیان امکانِ عقل، خِرَد، است بلکه همان چیزی است که در آن ماهیّت انسان منشأ تعیّن خود را حفظ می‌کند.

برون-ایستی نمی‌تواند جز به ماهیّت انسان، یعنی به شیوه‌ی انسانیِ "بودن" نسبت داده شود؛ زیرا تا جایی که از آن تجربه داریم فقط انسان در سرنوشتِ برون-ایستی درگیر است. همچنین به همین دلیل است که برون-ایستی هرگز نمی‌تواند به‌مثابه نحوه‌ای خاص، در میان سایر نحوه‌های ویژه‌ی موجودات زنده، اندیشیده شود ــ اگر بپذیریم که سرنوشت انسان چنین است که ماهیّت هستی‌اش را بیاندیشد نه آن‌که فقط گزارشی درباره‌ی سرشت و فعالیت خویش از دیدگاه علوم طبیعی یا تاریخ ارائه کند. به این ترتیب، حتی آنچه برپایه‌ی مقایسه‌ای با "حیوان" به انسان به‌مثابه حیوانیّت نسبت می‌دهیم در ماهیّت برون-ایستی مبنا دارد. بدنِ انسان چیزی ماهیتاً غیر از یک اُرگانیسم حیوانی است. خطای بیولوژیسم با انضمام نفس به واقعیتِ جسمانیِ انسان، با انضمام روح به این نفس، و با انضمامِ خصلتِ وجودی به این روح، و با صدایی بلندتر از همیشه ارزشِ روح را فریادزدن، تا این‌که بگذارند سرانجام همه‌چیز دوباره در "تجربه‌ی حیاتی" سقوط کند و با اطمینان این واقعیت را افشا کنند که اندیشه، با مفاهیم صلب‌اش، جریان زندگی را نابود می‌کند و اندیشه‌ی هستی وجود را قلب می‌کند، برطرف نمی‌شود. این‌که فیزیولوژی و شیمیِ فیزیولوژیک بتواند انسان را از دیدگاه علوم طبیعی به‌مثابه اُرگانیسم مطالعه کند به‌هیچ‌وجه ثابت نمی‌کند که ماهیّت انسان در این "خصلت اُرگانیک"، یعنی در بدنی که به شیوه‌ای علمی تبیین شده است، قرار دارد. این عقیده به اندازه‌ی عقیده‌ای که ماهیّت طبیعت را در انرژی اتمی محبوس می‌داند سخیف است. برعکس، کاملاً ممکن است که طبیعت دقیقاً ماهیت‌اش را در جنبه‌ای که برای تسلط تکنیکی توسط انسان عرضه می‌کند پنهان نماید. همان‌طور که ماهیّت انسان در اُرگانیسم حیوانی‌بودن قرار ندارد، همان‌طور هم این تعیین ماهیّتِ ناکافی انسان به این خاطر که به انسان نفسی نامیرا، قوه‌ای عقلی، یا خصلتی شخصی عطا کرده‌اند نه حذف می‌شود نه کاهش می‌پذیرد. هربار از کنار ماهیّت، آن هم به دلیل همین طرح مابعدالطبیعی، می‌گذرند.

آنچه انسان هست، یعنی، به زبان سنّتی مابعدالطبیعه، "ماهیتِ"[4] انسان، در برون-ایستی او نهفته است. اما برون-ایستی، اندیشیده شده بدین‌گونه، با مفهوم سنّتیِ **وجود** [*existentia*]، که دال بر واقعیت

---

۱. ن.ک. توضیح شماره‌ی ۳، ص ۲۸۶.

2. extatique / ecstatic

3. ek-sistence

4. «essence»

در تقابل با **ماهیّت** [*essentia*] به‌معنای امکان است، یکسان نیست. در **هستی و زمان**، (ص 42) این عبارت را که با حروف مورب چاپ شده است می‌یابیم: «'ماهیّتِ' دا-زاین در اگزیستانسِ آن قرار دارد.»[۱] اما در آن‌جا تقابل میان **وجود** و **ماهیّت** موردنظر نیست، زیرا این دو تعیّن مابعدالطبیعیِ هستی، به‌طورکلی، و به طریق اولیٰ رابطه‌ی آن‌ها، هنوز مورد پرسش نیستند. عبارت مزبور به طریق اولیٰ حاوی بیانی کلی درباره‌ی دازاین نیست، اگر این برچسب پدیدارشده در قرن هجدهم برای واژه‌ی "اُبژه" باید مفهوم مابعدالطبیعیِ واقعیتِ امر واقع را بیان کند. بلکه بیش‌تر می‌خواهد بگوید: انسان ماهیت‌اش را به گونه‌ای که "آنجا" [Da]، یعنی روشناییِ هستی، باشد می‌گشاید. این "هستیِ" **آنجا**، و فقط آن، حامل خصلت بنیادین برون-ایستی، یعنی درون‌بودگیِ[۲] برون‌خویشانه درحقیقت هستی است. ماهیّت برون-خویشانه‌ی انسان در برون-ایستی قرار دارد که از **وجود** [*existentia*]، اندیشیده شده از دیدگاهی مابعدالطبیعی، متمایز می‌ماند. فلسفه‌ی قرون وسطا این **وجود** [*existentia*]، را به‌مثابه **فعلیت**[۳] می‌نگرد. کانت آن را به‌مثابه واقعیت به‌معنای عینیّتِ تجربه تصور می‌کند. هگل آن را به‌مثابه ایده‌ی سوبژکتیویته‌ی مطلقِ خود-شناسنده تعیین می‌کند. نیچه آن را به‌مثابه بازگشت ابديِ امرِ این‌همان تلقی می‌کند. این پرسش که آیا از طریق *existentia*، در تعبیرهای آن به‌مثابه واقعیت ـ تعبیرهایی که فقط در نظر اول متفاوت جلوه می‌کنند ـ هستيِ یک سنگ یا حتی زندگی به‌مثابه هستی گیاهان و جانوران به‌قدر کافی اندیشیده شده است پرسشی گشوده باقی می‌ماند. درهرحال، نحوه‌ی هستی موجودات زنده به گونه‌ای است که در بیرون از هستی خود و درون حقیقت هستی نایستاده‌اند[۴] تا در چنین ایستادنی ماهیتِ هستیِ خود را حفظ کنند. از همه‌ی هستنده‌ها شاید اندیشیدن به موجود زنده برای ما از همه دشوارتر باشد، زیرا گرچه این موجود به نوعی نزدیک‌ترین خویشاوند ما است، اما، درعین‌حال، با ورطه‌ای از ماهیّت برون-ایستنده‌ی ما جداست. برعکس، ممکن است به‌نظر رسد که ماهیّت الوهیت از واقعیت بیگانه‌ی موجودات زنده به ما نزدیک‌تر باشد؛ یعنی نزدیک‌تر در فاصله‌ای ماهوی، که اگرچه دور است اما برای ماهیّت برون‌ایستنده‌ی ما آشناتر است تا خویشاونديِ جسمانی غیرقابل تصور و غیرقابل اکتناه با حیوان. چنین تأملاتی پرتوی غریب بر شیوه‌ی رایج و به همین دلیل همواره شتابزده‌ی خصلت‌نمایی انسان به‌عنوان حیوان ناطق می‌افکند. اگر گیاهان و حیوانات فاقد زبان‌اند به این دلیل است که هریک از آن‌ها در عالم پیرامونی‌شان اسیراند بی‌آن‌که هرگز آزادانه در روشناییِ هستی قرار داشته باشند. لیکن فقط چنین روشنایی "جهان" است. اما اگر آن‌ها بدون جهان در عالم پیرامون‌شان معلق شده‌اند به این دلیل نیست که زبان از آن‌ها دریغ شده است بلکه در این واژه‌ی "عالمِ پیرامون"کل معمای موجود زنده متمرکز است. زبان، در ماهیت‌اش وسیله‌ای برای یک اُرگانیسم جهت ظاهرساختن خود یا وسیله‌ی بیان برای یک

---

1. «Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz.»

2. Innestehen-in-stance

3. actualitas

۴. Stehen، مطابق با ریشه‌ی کلمه، واژه‌ی «état» مشتق است از واژه‌ی stare به‌معنای خود را ایستاده نگه‌داشتن. ما در این‌جا به واژه معنای اولیه‌ی آن را داده‌ایم. [زیرنویس ترجمه‌ی فرانسه]

موجود زنده نیست. به این دلیل نیز هرگز نمی‌توان آن را از روی خصلت نشانه‌ای، یا حتی شاید خصلتِ دِلالی‌اش، به شیوه‌ای درخور ماهیت‌اش اندیشید. زبان، آمدنِ روشنایی‌بخش - پنهان‌ساز خودِ هستی است.

برون-ایستی، اندیشیده‌شده به‌نحو برون-خویشانه، نه در محتوا نه از حیث صورت با **وجود** (*existentia*) مطابقت ندارد. برون-ایستی در محتوا به‌معنای بیرون-ایستادن[1] در حقیقت هستی است. برعکس، *existentia* (*existence*[2]) به‌معنای فعلیت[3]، واقعیت، در تقابل با امکان صرف به‌معنی تصور است. برون-ایستی حاکی از تعیین چیستیِ انسان در سرنوشتِ حقیقت است. وجود (*existentia*) نامی باقی می‌ماند که به تحقق چیستیِ یک چیز می‌دهند، هنگامی که در تصورش ظاهر می‌شود. گزاره‌ی "انسان برون-ایستنده است" پاسخی به این پرسش نیست که آیا انسان واقعاً هست یا نه؛ بلکه پاسخی است به پرسش درباره‌ی "ماهیّت" انسان. این پرسش، چه بپرسیم انسان چیست، چه بپرسیم انسان کیست، در هر دو حال، به‌نادرست مطرح شده است. زیرا با این **کیست**؟ یا **چیست**؟ پیشاپیش دیدگاه شخص یا دیدگاه اُبژه را در مورد آن اختیار می‌کنیم. لیکن مقوله‌ی شخص، و به همان اندازه نیز مقوله‌ی اُبژه، سبب می‌شود که گشایشِ ماهویِ برون-ایستی در تاریخِ هستی از دست رفته و قَلب شود. همچنین از روی قصد است که در عبارت نقل‌شده‌ی فوق از **هستی و زمان** (ص 42) واژه‌ی "ماهیّت" در داخل گیومه نهاده شده است. بدین‌وسیله نشان می‌دهیم که ماهیّت از این پس نه برپایه‌ی **هستیِ ماهوی** (esse essentiae) یا **هستیِ وجودی** (esse existentiae) بلکه برپایه‌ی خصلت برون-خویشانه‌ی دازاین تعیین می‌شود. انسان، به‌مثابه برون-ایستنده، آنجا-بودن را می‌پذیرد، زیرا در "پروا"[4] "آنجا" را به‌مثابه روشناییِ هستی دریافت می‌کند. اما خودِ این آنجا-بودن، ماهیت‌اش را به‌مثابه "افکنده"[5] می‌گشاید. ماهیت‌اش را در افکندنِ[6] هستی، این هستی که سرنوشت‌اش فرستادن است، می‌گشاید.

اما نهایت سوءفهم این است که بخواهیم گزاره درباره‌ی ماهیّت برون-ایستنده‌ی انسان را به گونه‌ای تبیین کنیم که گویی انتقال ناسوتی‌شده‌ی اندیشه‌ای از الهیات مسیحی درباره‌ی خدا (خدا وجود اعلیٰ است)[7] به انسان است؛ زیرا برون-ایستی به همان اندازه که تحقق یک ماهیّت نیست مقوله‌ی ماهیّت را نیز ایجاد یا وضع نمی‌کند. فهمیدن "فرافکنی"[8]، که در **هستی و زمان** مطرح می‌شود، به‌مثابه عمل وضع در یک تصور، به‌معنی درنظرگرفتن آن است به‌عنوان تحقق ذهنیت [سوبژکتیویته] و نه به‌هیچ‌وجه اندیشیدن آن به تنها شکلی که "فهم هستی" در حیطه‌ی "تحلیل اگزیستانسیالِ" "در-جهان-بودن"،

1. Hin-aus-stehen / ex-stace / standing-out

۲. وجود؛ در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

3. actualitas

4. die sorge / le souci / care / دل‌مشغولی

5. das «geworfene» / jeté / thrown

6. Wurf / projection / throw

7. *Deus est suum esse*

8. Entwurf / projet / projection

می‌تواند اندیشیده شود، یعنی به‌مثابه رابطه‌ی برون-خویشانه با روشناییِ هستی. تتمیم و تحقق کافی این اندیشه‌ی متفاوت، که ذهنیت را ترک می‌کند مطمئناً دشوار شده است، زیرا هنگام انتشار **هستی و زمان**، بخش سوم جزء اول یعنی "زمان و هستی" چاپ نشده بود [ن.ک. **هستی و زمان**، ص 39]. در این نقطه است که همه‌چیز واژگونه می‌شود. این بخش چاپ نشد زیرا اندیشه قادر نبود به شیوه‌ای کافی این واژگونه‌گی را بیان کند و به یاری زبانِ مابعدالطبیعه این کار را به‌پایان برساند. کنفرانس با عنوان "درباره‌ی ماهیّت حقیقت"، که در سال ۱۹۳۰ اندیشیده و ایراد شد، اما تا سا ل۱۹۴۳ به چاپ نرسید، بصیرت معینی درباره‌ی اندیشه‌ی واژگونه‌گی "**هستی و زمان**" به "**زمان و هستی**" را فراهم می‌کند. این واژگونه‌گی تعدیلی در دیدگاه **هستی و زمان** نیست، بلکه فقط در آن است که اندیشه‌ای که جست‌وجو می‌شد به جایگاه بُعدی دست می‌یابد که برپایه‌ی آن **هستی و زمان** تجربه شده، و برپایه‌ی تجربه‌ی بنیادی نسیان هستی تجربه شده است.

برعکس، سارتر اصل بنیادی اگزیستانسیالیسم را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: وجود [اگزیستانس] بر ماهیت مقدم است .او در این‌جا **وجود** (existentia) و **ماهیّت** (essentia) را مطابق با معنای مابعدالطبیعی می‌گیرد که از زمان افلاطون **ماهیّت** (essentia) را مقدم بر **وجود** (existentia) می‌داند. سارتر این قضیه را واژگونه می‌کند. اما واژگونه‌شدن یک قضیه‌ی مابعدالطبیعی باز هم قضیه‌ای مابعدالطبیعی باقی می‌ماند. این قضیه به این صورت همراه با مابعدالطبیعه در نسیان حقیقت هستی پافشاری می‌کند. این‌که فلسفه عملاً رابطه‌ی **ماهیّت** (essentia) و **وجود** (existentia) را طبق معنای مناقشات قرون وسطا، طبق معنای لایبنیتس، یا به هر شیوه‌ی دیگری تعیین کند، باید نخست و قبل از هر چیز پرسید برپایه‌ی کدام سرنوشتِ هستی، این تمایز در هستی میان **هستیِ ماهوی**[1] و **هستیِ وجودی**[2] در برابر اندیشه ظاهر می‌شود. هنوز باید اندیشید که چرا پرسش درباره‌ی سرنوشت هستی هرگز مطرح نشده و چرا هرگز نمی‌توانست اندیشیده شود. اما آیا به این ترتیب این تمایز میان **ماهیّت** (essentia) و **وجود** (existentia) به نشانه‌ی نسیان هستی تبدیل نشده است. ما حق داریم گمان کنیم که این سرنوشت بر یک غفلت ساده‌ی اندیشه‌ی بشری، و به طریق اولیٰ بر ظرفیت کم‌تر اندیشه‌ی غربی در مراحل آغازین آن، استوار نیست. تمایز پنهان در منشأ ماهویش میان **ماهیّت** (*Wesenheit*/essentia) و **وجود** (*Wirklichkeit*/existentia) بر سرنوشت تاریخ غرب و تمام تاریخ به‌گونه‌ای که اروپا آن را تعیین کرده است سلطه دارد.

اصل اولیه‌ی سارتر که برطبق آن **وجود** (existentia) مقدم بر **ماهیّت** (essentia) است درواقع نام "اگزیستانسیالیسم" را به‌مثابه عنوانی متناسب با چنین فلسفه‌ای توجیه می‌کند. اما اصل اولیه‌ی "اگزیستانسیالیسم" کم‌ترین وجه اشتراکی با عبارت **هستی و زمان** ندارد ــ صرف‌نظر از این‌که در **هستی و زمان** قضیه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی **ماهیّت** و **وجود** هنوز مطلقاً نمی‌تواند صورت‌بندی شود، زیرا در این کتاب

1. *esse essentiae*

2. *esse existentiae*

چیزی جز آماده‌سازی یک زمینه‌ی قبلی[1] مطرح نیست. مطابق با آنچه گفته شد این هدف فقط به‌گونه‌ای ناقص تحقق می‌یابد. آنچه هنوز امروز باید گفته شود، و برای نخستین بار، شاید بتواند به انگیزه‌ای تبدیل شود برای رهسپارساختن ماهیّت انسان به سویی که با اندیشیدن، به بُعد حقیقت هستی، که همه‌جا بر این ماهیّت حکومت دارد، توجه کند. اما حتی چنین رویدادی نمی‌تواند رخ دهد مگر به‌خاطر ارج هستی و به سود این ''آنجابودن'' که انسان در برون-ایستی عهده‌دار آن می‌شود؛ اما نه به‌خاطر انسان و از این جهت که به‌وسیله‌ی فعالیت او تمدن و فرهنگ می‌درخشد.

با این حال، اگر ما انسان‌های امروز بخواهیم به این بُعد از حقیقت دست یابیم، تا آن را بیاندیشیم، نخست لازم است به‌روشنی نشان دهیم که هستی چگونه به انسان می‌پردازد و چگونه او را فرامی‌خواند. چنین تجربه‌ی ماهوی وقتی برای ما روی می‌دهد که شروع به این درک کنیم که بودنِ انسان در برون-ایستیِ اوست. اگر بخواهیم مطلب را به زبان سنّتی بیان کنیم می‌گوییم: برون-ایستیِ انسان جوهر اوست. به همین دلیل است که قضیه‌ی زیر چندین بار در **هستی و زمان** تکرار می‌شود: «''جوهر'' انسان اگزیستانس است.» (ص 117، 212، 314) اما واژه‌ی ''جوهرِ'' اندیشیده شده در زمینه‌ی تاریخِ هستی، هم‌اینک ترجمه‌ی تحریف‌کننده‌ی واژه‌ی *ousia* است؛ واژه‌ای که بر حضور آنچه حاضر است، و نیز، در اکثر مواقع با ابهامی معماوار، بر خودِ آنچه حاضر است دلالت می‌کند. اگر ما به واژه‌ی مابعدالطبیعی ''جوهر'' در معنایی که هم‌اینک در **هستی و زمان**، مطابق با ''تخریب پدیده‌شناختی'' انجام شده در این کتاب مطرح شده است (ص 25) بیاندیشیم قضیه‌ی «''جوهر'' انسان برون-ایستی است» گویای هیچ چیزی جز این نیست: شیوه‌ای که انسان برطبق آن در ماهیّت ویژه‌اش در هستی حاضر است درون-ایستادنیِ [in-stance] برون-خویشانه در حقیقتِ هستی است. تعبیرهای انسان‌گرایانه از انسان به‌عنوان حیوان ناطق، به‌عنوان ''شخص''، به‌عنوان موجودِ-ذی‌روحِ-دارای نفس-دارای بدن نه به‌وسیله‌ی این تعیّن ماهوی از انسان کاذب دانسته شده، نه به دور افکنده می‌شوند. بلکه یگانه مطلب این است که عالی‌ترین تعیّنات انسان‌گرایانه از ماهیّت انسان باز هم ارج حقیقی انسان را تجربه نمی‌کنند. به این معنا، اندیشه‌ای که در **هستی و زمان** بیان می‌شود بر ضد انسان‌گرایی است. اما این ضدیت به‌معنای آن نیست که چنین اندیشه‌ای بر ضد انسان سمت‌گیری می‌کند، از ناانسانی دفاع می‌کند، به دفاع از بربریت می‌پردازد و ارج انسان را خوار می‌شمارد. اگر بر ضد انسان‌گرایی می‌اندیشیم به این خاطر است که انسان‌گرایی انسانیتِ انسان را در بلندایی شایسته قرار نمی‌دهد. عظمت ماهوی انسان مطمئناً در این نیست که او جوهر هستنده به‌عنوان ''سوژه‌ی'' آن است، تا به‌عنوان قدرت‌مدارِ هستی، هستنده‌بودنِ هستنده را در ''عینیّت'' پرهیاهو منحل کند.

انسان بیش‌تر به‌وسیله‌ی خودِ هستی در حقیقتِ هستی ''افکنده شده'' است، تا این‌که با این نحو برون-ایستی از حقیقتِ هستی پاسداری کند، تا در نور هستی، هستنده به‌عنوان هستنده، آن‌گونه که

---

1. «... Ein Vor-laüfiges vorzubereiten.»

هست، ظاهر شود. در این باره که آیا هستنده ظاهر می‌شود و چگونه ظاهر می‌شود، که آیا خدا و خدایان، تاریخ و طبیعت در روشنایی هستی وارد می‌شوند و چگونه وارد می‌شوند، که آیا حاضراند یا غایب، و به چه شیوه، انسان تصمیم نمی‌گیرد. آمدن هستنده در سرنوشت هستی قرار دارد. اما برای انسان این سؤال باقی است که بداند آیا اقتضای[1] ماهیت‌اش را که مطابق با این سرنوشت[2] باشد می‌یابد؛ زیرا برطبق این سرنوشت، او به‌مثابه برون-ایستنده باید از حقیقت هستی پاسداری کند. انسان شبان هستی است. منحصراً در همین باره است که هستی و زمان، وقتی اگزیستانسِ برون-خویشانه به‌مثابه "پروا" تجربه شده است (بند 44a، ص 226 به‌بعد)، می‌اندیشد.

و اما هستی- هستی چیست؟ همانی است که هست. تجربه کردن و گفتن آن را اندیشه‌ی آینده باید بیاموزد. هستی نه خداست و نه یک بنیان جهان. هستی از هر هستنده‌ای به انسان دورتر و درعین‌حال از هر هستنده‌ای، خواه یک صخره باشد، یا یک حیوان، یا یک اثر هنری، یا یک ماشین، خواه یک فرشته باشد یا خدا، به انسان نزدیک‌تر است. هستی از همه نزدیک‌تر است. با این حال، نزدیک از همه دورتر به انسان باقی می‌ماند. انسان همیشه و نخست و فقط به هستنده می‌چسبد. بدون شک، وقتی که اندیشه هستنده را به‌عنوان هستنده تصور می‌کند به هستی رجوع می‌کند. اما درحقیقت همواره فقط هستنده را به‌مثابه هستنده، و نه ابداً و هرگز هستی را به‌مثابه هستی می‌اندیشد. "پرسش هستی"[3] همیشه پرسشی درباره‌ی هستنده باقی می‌ماند. پرسش هستی به‌هیچ‌وجه هنوز چیزی نیست که این عنوان دروغین تظاهر به آن می‌کند، یعنی پرسش درباره‌ی هستی[4]. حتی آن‌جا هم که فلسفه، مثلاً نزد دکارت و کانت، "نقاد" می‌شود باز هم دائماً خط‌سیر نمایش مابعدالطبیعی را دنبال می‌کند. فلسفه، برپایه‌ی هستنده و با بازگشت به هستنده، با نیم‌نگاهی گذرا به هستی، می‌اندیشد. زیرا در نور هستی است که پیشاپیش هر عزیمتی از هستنده و هر بازگشتی به آن قرار دارد.

اما مابعدالطبیعه روشنایی هستی را نمی‌شناسد مگر به‌مثابه نگاهِ آنچه در "نمود" (idea) حاضر است به‌سوی ما، یا، از دیدگاهی نقدی، به‌مثابه آنچه به‌عنوان نتیجه‌ی نظرِ[5] ذهنیت در تصور مقولی مشهود می‌شود. این بدان معناست که حقیقت هستی، به‌مثابه خودِ روشنایی، از مابعدالطبیعه پنهان می‌ماند. با این حال این پنهان‌ماندگی[6] به‌معنای نقصی برای مابعدالطبیعه نیست بلکه برعکس گنجینه‌ی ثروت خودِ اوست که از او ربوده و درعین‌حال به او عرضه شده است. لیکن همین روشنایی، هستی است. همین روشنایی است که نخست، در طول سرنوشت هستی در مابعدالطبیعه، دید[7]ی را عطا می‌کند که در آن، آنچه حاضر است با انسان، که برای آن چیز حاضر است، تماس می‌یابد، به‌گونه‌ای که خودِ انسان فقط

---

1. Das schickliche
2. Geschick
3. Die Seinsfrage
4. Die frage nach dem Sein
5. Hin-sicht / نظر، نگرش
6. Verborgenheit
7. Anblick

با **دریافتن**[۱] (*noein*) می‌تواند هستی را لمس کند (*θιγεῖν*، ارسطو، **مابعدالطبیعه**، *θ* ۱۰). فقط این دید است که نظر[۲] را به‌سوی خود جلب می‌کند. فقط وقتی که در ادراکِ (perceptio) **موجود اندیشنده، به‌مثابه فاعل یقین**، دریافتنْ به تصور-ایجاد[۳] تبدیل شود دیدْ خودش را به نظر تسلیم می‌کند.

پس هستی چگونه ــ البته اگر مجاز به طرح چنین پرسشی باشیم ــ خود را با برون-ایستی مربوط می‌کند. خودِ هستی رابطه[۴] است، تا جایی که به‌مثابه جایگاه حقیقت هستی در میان هستنده‌ها، برون-ایستی را در ماهیتِ اگزیستانسیال، یعنی برون-خویشانه‌اش با خود نگاه می‌دارد و جمع می‌کند. چون انسان، به‌مثابه برون-ایستنده، خود را در این رابطه‌ای که هستی برای خودش مقدر می‌کند نگاه می‌دارد، زیرا که برون‌خویشانه از آن حمایت می‌کند، یعنی آن را در پروا به‌عهده می‌گیرد، نخست از همه نزدیک‌تر را نمی‌شناسد و خودش را به آنچه پس از آن می‌آید می‌چسباند. حتی این را از همه نزدیک‌تر می‌پندارد، اما نزدیک‌تر از نزدیک‌ترین و درعین‌حال برای تفکرِ معمولی دورتر از دورترین، خودِ نزدیکی یا حقیقت هستی است.

هستی و زمان، فراموش‌کردن حقیقتِ هستی به‌سود هجومی از هستنده‌ی ناااندیشیده در ماهیت‌اش را "سقوط" می‌نامد. این واژه بر هبوط معصیت‌آمیز انسان، در معنای "فلسفه‌ی اخلاقی"، و درعین‌حال ناسوتی‌شده‌ی آن، دلالت نمی‌کند، بلکه بر رابطه‌ای ماهوی از انسان با هستی در درون رابطه‌ی هستی با ماهیتِ انسان دلالت می‌کند. به همین شیوه نیز اصطلاحات "اصالت" و "عدم اصالت" که مقدمه‌ی این تأمل قرار می‌گیرند متضمن هیچ تمایز اخلاقی-وجودی یا "انسان‌شناختی" نیستند بلکه مشخص‌کننده‌ی رابطه‌ی "برون-خویشانه‌ی" ماهیّت انسان با حقیقت هستی‌اند، رابطه‌ای که هنوز باید قبل از هر چیز اندیشیده شود، زیرا تاکنون از فلسفه پنهان مانده است. اما این رابطه آن‌طور که هست بر بنیان برون-ایستی قرار ندارد؛ بلکه برعکس ماهیّت برون-ایستی است که برپایه‌ی ماهیتِ حقیقتِ هستی [دارای سرشتی] اگزیستانسیال-برون‌خویشانه است.

آنچه اندیشه‌ای که برای نخستین بار در **هستی و زمان** جویای بیان خویش است طالب دست‌یافتن به آن است چیز ساده‌ای است. به این صورت، هستی [به‌صورت] رازآمیز، نزدیکی صرف قدرتی غیرمجبره باقی می‌ماند. این نزدیکی، ماهیت‌اش را به‌عنوانِ خودِ زبان می‌گشاید. با این حال زبان به‌هیچ‌وجه فقط زبان، به‌معنایی که ما آن را تصور می‌کنیم، یعنی در بهترین حالت به‌مثابه وحدت سه عنصر: ساختِ آوایی (یا حروف مکتوب)، ملودی و ریتم، دلالت (معنا) نیست. ما در ساختِ آوایی و حروف مکتوب، پیکرواژه، در ملودی و ریتم، جان، و در ارزشِ معنایی آن روح زبان را مشاهده می‌کنیم. ما معمولاً زبان را مطابق با ماهیّت انسان که به‌عنوان **حیوان ناطق**، یعنی به‌عنوان وحدتی از بدن-نفس-روح، تصور می‌شود، می‌اندیشیم. اما همان‌طور که در انسانیّت **انسانِ حیوانی**، برون-ایستی و از طریق آن، رابطه‌ی حقیقت

---

1. Vernehmen / percevoir / apprehending
2. Hin-sicht
3. vor-sich-Her-stellen / représentation-production / selling-forth-before-itself
4. Das Verhätnis

هستی با انسان پوشیده می‌ماند، همان‌طور هم تعبیر مابعدالطبیعی-حیوانی از زبان بر ماهیت تاریخی-وجودشناختی خویش نقاب می‌کشد. برطبق این ماهیّت، زبان خانه‌ی هستی است، خانه‌ای که از هستی برآمده و با آن پیوند دارد. به همین دلیل مهم است که ماهیّت زبان را در ارتباط با هستی و به‌مثابه این ارتباط، یعنی به‌مثابه مأوای ماهیّت انسان، بیاندیشیم.

اما انسان فقط موجود زنده‌ای نیست که در کنار قابلیت‌های دیگر زبان نیز داشته باشد. بلکه زبان خانه‌ی هستی است که انسان با سکونت در آن برون می‌ایستد، زیرا با تعلق به حقیقت هستی از آن پاسداری می‌کند.

بنابراین از تعیین انسانیتِ انسان به‌مثابه برون-ایستی این نتیجه به‌دست می‌آید که آنچه اساسی است نه انسان، بلکه هستی به‌مثابه ساحت برون-خویشانه‌ی برون-ایستی است. اما ساحت چیزی نیست که معمولاً به‌عنوان محیط فضایی می‌شناسیم. بلکه برعکس هر محیط فضایی و هر فضا-زمان ماهیت‌شان را در ساحت، که به این اعتبار خودِ هستی است، می‌گشایند.

اندیشه به این روابط ساده توجه دارد. اندیشه، در دل زبانِ از دیرباز سنّتیِ مابعدالطبیعه و دستورزبان آن کلامی مناسب می‌جوید تا آن‌ها را بیان کند. فقط باید دانست که آیا این اندیشه هنوز هم می‌تواند خودش را به‌مثابه انسان‌گرا مشخص کند، البته اگر فرض کنیم یک برچسب به‌طور کلی محتوایی داشته باشد. یقیناً خیر، تا جایی که انسان‌گرایی به شیوه‌ای مابعدالطبیعی می‌اندیشد. یقیناً خیر، اگر این انسان‌گرایی یک اگزیستانسیالیسم است و این قضیه‌ی سارتر را قبول دارد که: **ما دقیقاً در عرصه‌ای هستیم که در آن فقط انسان‌ها هستند.**[1] برعکس اگر برپایه‌ی **هستی و زمان** بیاندیشیم باید گفت: **ما دقیقاً در عرصه‌ای هستیم که در آن عمدتاً هستی هست.**[2] اما عرصه[3] از کجا می‌آید و عرصه چیست؟ **هستی و عرصه** یکی هستند. در **هستی و زمان** (ص 212) عالماً و عامداً گفته شده است: «es gibt» das Sein: il y a[4] l'Être این «il y a»[5] ترجمه‌ی ناکافی «es gibt» است، زیرا آن (es) که در اینجا "می‌دهد" [gibt] خودِ هستی است. با این‌حال "می‌دهد" [gibt] مشخص‌کننده‌ی ماهیّت هستی است، ماهیتی که می‌دهد، که حقیقت‌اش را عطا می‌کند. عطاکردنِ خویش در گشودگی همراه با خودِ این گشودگی همان هستی است. درعین‌حال صورت‌بندی «es gibt» (il y a) به‌کار رفته است تا موقتاً از عبارت (l'Être est [هستی هست] «das Sein ist») اجتناب شود، زیرا معمولاً این «est» [هست] درباره‌ی چیزی که هست گفته می‌شود. ما این چیز را هستنده می‌نامیم. هستی هست [est] اما دقیقاً "هستنده" نیست. اگر بدون هیچ تفسیر دقیق‌تری بگوییم هستی "هست" به‌سادگی آن را به‌عنوان یک "هستنده"، به شیوه‌ی هستنده‌ی شناخته‌شده نمایش داده‌ایم که به‌عنوان علت تولید می‌کند و به‌عنوان معلول تولید می‌شود. با این حال پارمنیدس پیشاپیش در عصر آغازین اندیشه گفته است: *esti gar einai*، "زیرا هستی هست".

---

۱. در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

۲. در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

۳. Le plan، در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

۴. در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

۵. در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

در این سخن راز اولیه‌ی هر اندیشه‌ای نهان است. شاید هست («est») را بتوان به‌درستی فقط برای هستی به‌کار برد، به‌گونه‌ای که هر هستنده‌ای "نیست"، و هرگز نمی‌تواند به‌راستی باشد. اما چون اندیشه نخست باید بتواند هستی را در حقیقت‌اش بگوید، به‌جای این‌که آن را به‌عنوان هستنده‌ای برپایه‌ی هستنده تبیین کند، باید در مقابل توجه هوشیارانه‌ی اندیشه، این سؤال مفتوح بماند: آیا هستی هست و چگونه؟

*esti gar einai*ی پارمنیدس امروز هم هنوز اندیشیده نمی‌شود. می‌توان به‌وسیله‌ی آن پیشرفت فلسفه را اندازه‌گیری کرد. وقتی فلسفه به ماهیّت خودش توجه دارد پیشرفت نمی‌کند. همیشه همان‌جا که هست می‌ماند تا همواره همان [چیز] را بیاندیشد. پیشرفت، یعنی دورشدن از این مکان[1] خطایی است که اندیشه را همچون سایه‌ای که خودِ اندیشه می‌اندازد تعقیب می‌کند. چون هستی هنوز نااندیشیده است؛ در **هستی و زمان** درباره‌ی آن گفته می‌شود: «es gibt» (il y a). اما درباره‌ی این il y a نمی‌توان شتابزده و بدون نقطه‌ی اتکا نظرپردازی کرد. این «es gibt» به‌مثابه سرنوشت هستی، که تاریخ‌اش در سخن متفکران اساسی به‌زبان می‌آید، حاکم است. از همین‌رو اندیشه‌ای که درونِ حقیقت هستی می‌اندیشد، به‌مثابه اندیشه، تاریخی است. یک اندیشه‌ی "نظام‌مند" و در کنار آن یک تاریخ‌نگاریِ[2] عقاید گذشته، به‌عنوان توضیح، وجود ندارد. اما همچنین، برخلاف نظر هگل، فقط یک نظام وجود ندارد که بتواند قانون اندیشه‌اش را به قانون تاریخ تبدیل کند و بدین‌وسیله تاریخ را در نظام ادغام کند. اگر به شیوه‌ای اصیل‌تر بیاندیشیم، تاریخِ هستی وجود دارد که اندیشه به‌مثابه یادآوری این تاریخ که خودش را می‌گشاید به آن تعلق دارد. یادآوری[3] ماهیتاً از به‌خاطرآوردن مجدد و صرف تاریخ به‌معنای گذشته‌ی سپری‌شده متمایز است. تاریخ نخست به‌عنوان روی‌دادن حادث نمی‌شود، و روی‌دادن سپری‌شدن زمانی نیست. روی‌دادنِ تاریخ ماهیت‌اش را به‌مثابه سرنوشتِ حقیقتِ هستی و برپایه‌ی آن می‌گشاید (ن. ک. کنفرانس درباره‌ی سروده‌ی هولدرلین به‌نام ...Wie wenn am Feiertage [ایضاحاتی درباره‌ی شعر هولدرلین]، ۱۹۵۱، ص 47.) هستی به سرنوشت‌اش درمی‌آید، زیرا که خودش، یعنی هستی، خودش را می‌دهد. اما این امر، با اندیشیدن مطابق این سرنوشت به این معناست: هستی خودش را می‌دهد و در همان حال امتناع می‌نماید. با این حال تعیّن هگلی تاریخ، به‌مثابه تکامل "روح" کاذب نیست. تا حدودی صادق و تا حدودی کاذب هم نیست، بلکه همان‌قدر حقیقی است که مابعدالطبیعه، که برای

---

۱. Fortschritt، پیشرفت، از مصدر fortschreiten که هایدگر معنای آن را تجزیه می‌کند: Schreiten fort، به‌معنی دورشدن از یک نقطه‌ی معین.

۲. Historie، هایدگر واژه‌ی Geschichte را با geschehen به‌معنای حادث‌شدن، روی‌دادن پیوند می‌دهد. برعکس Historie چیزی نیست جز شمارش گاه‌نگارانه‌ی داده‌ها [در این‌جا عقاید] در توالی‌شان.

۳. واژه‌ی Andenken معمولاً معنای به‌یادآوردن (یادبود، خاطره) را افاده می‌کند. درواقع هایدگر این واژه را در تقابل با Denken برگزیده است تا اندیشه‌ای یکسره جدا از نحوه‌های تصور معرفت عینی‌کننده را نشان دهد، که می‌گذارد هستی باشد، یعنی هستی را در عنصر هستی می‌اندیشد «Denken *am* Sein selbst» [یادداشت مترجمان فرانسوی].

نخستین‌بار توسط هگل ماهیت‌اش را، که به‌گونه‌ای مطلق اندیشیده شده است، در نظام به‌زبان می‌آورد. مابعدالطبیعه‌ی مطلق، با واژگونه‌گی‌هایی که مارکس و نیچه به آن تحمیل کرده‌اند، به تاریخ حقیقت هستی تعلق دارد. آنچه از آن منشأ می‌گیرد نمی‌تواند مورد مخالفت قرار گیرد چه برسد که از طریق ابطال مردود شود. تنها می‌توان فرض کرد که حقیقتِ آن به‌گونه‌ای آغازین‌تر با بازگشت به خودِ هستی در آن پنهان و از حیطه‌ی عقیده‌ی صرفاً بشری دور شده است. در میدان اندیشه‌ی اساسی هر ابطالی بی‌معناست. جدال میان اندیشمندان "پیکاری عاشقانه" است که از نفس موضوع برمی‌خیزد. این جدال به آن‌ها متقابلاً کمک می‌کند که به تعلق ساده به امر واحدی دست یابند که در آن چیزی را که برای آن‌ها در سرنوشت هستی مناسب است پیدا کنند.

فرض کنیم که در آینده انسان قادر باشد حقیقت هستی را بیاندیشد، در این صورت برپایه‌ی برون-ایستی خواهد اندیشید. انسان به‌مثابه برون-ایستی خود را در سرنوشت هستی نگاه می‌دارد. برون-ایستیِ انسان، به‌مثابه برون-ایستی، تاریخی است، این تاریخی‌بودن نه در وهله‌ی اول و نه حتی منحصراً به این دلیل است که برای انسان و امور انسانی همه‌نوع چیز در جریان زمان روی می‌دهد. چون باید برون-ایستیِ آنجا-بودن اندیشیده شود، بنابراین، برای اندیشه در **هستی و زمان** این همه اساسی است که تاریخمندیِ[1] دازاین تجربه شود.

اما آیا در **هستی و زمان** (ص 212)، آن‌جا که صورت‌بندی «es gibt»[2] به زبان می‌آید، گفته نشده است که «فقط تا جایی که دازاین هست هستی هست»؟ بدون شک. معنای آن این است: فقط تا جایی که روشنایی هستی فرا رسد هستی خود را به انسان تسلیم می‌کند. اما این‌که "آنجا" روشنایی به‌مثابه حقیقتِ خود هستی فرا رسد به فرمان[3] خود هستی بستگی دارد. هستی سرنوشت روشنایی است. اما این عبارت به‌معنای آن نیست که آنجابودنِ انسان، به‌معنای سنّتی **وجود** [*existentia*] و به‌معنای مدرنِ واقعیتِ **اگوی اندیشنده**[4] همین هستنده‌ای باشد که هستی نخست به‌وسیله‌ی آن خلق می‌شود. معنی این عبارت این نیست که هستی محصولی از انسان است. در مقدمه‌ی **هستی و زمان** (ص 38) این مطلب به سادگی و به‌روشنی، حتی با حروف مورب، بیان می‌شود: «هستی همان متعال محض و بسیط است.» همان‌طور که گشودگیِ نزدیکی فضایی از هر شیءِ نزدیک یا دور، وقتی آن را از منظر آن شیء بنگریم، فراتر می‌رود، همان‌طور هم هستی ماهیتاً گسترده‌تر از هر هستنده است، زیرا خودِ روشنایی است. ازاین‌رو، هستی، برطبق نحوه‌ی نگرشی در وهله‌ی اول ناگزیر، در مابعدالطبیعه‌ای که هنوز حاکم است، برپایه‌ی هستنده اندیشیده می‌شود. فقط در چنین دورنمایی است که هستی خودش را در یک فراروی و به‌مثابه این فراروی کشف می‌کند.

این تعریفِ مقدماتی، یعنی: «هستی همان متعالِ محض و ساده است» در یک قضیه‌ی ساده شیوه‌ای را که طبق آن تاکنون ماهیّت هستی برای انسان روشن شده است جمع می‌کند. این تعیینِ

---

1. historicité

2. il y a (*Fr.*) there is / it gives (*En.*)

3. Schickung / décret / dispensation

4. *ego cogito*

گذشته‌نگرانه‌ی ماهیّت هستیِ هستنده برپایه‌ی روشنایی هستنده به‌مثابه هستنده برای هر اندیشه‌ای که می‌کوشد پرسش از حقیقت هستی را برای خود مطرح کند اجتناب‌ناپذیر باقی می‌ماند. اندیشه بدین‌طریق بر ماهیّت مقدر خویش گواهی می‌دهد. اندیشه از تظاهر به خواستِ ازسرگیری همه‌چیز از آغاز و اعلام ابطال تمام فلسفه‌ی قبلی مبراست. اما این پرسش که آیا تعیین هستی به مثابه تعالیِ محض به‌راستی ماهیّت ساده‌ی حقیقت هستی را مشخص می‌کند یگانه پرسشی است که اندیشه‌ای که در جست‌وجوی حقیقت هستی است باید قبل از هر چیز آن را از خود بپرسد. همچنین به همین دلیل است که در ص 230 [**هستی و زمان**] گفته شده است که فقط برپایه‌ی "معنا"، یعنی حقیقت هستی، است که می‌توان فهمید هستی چگونه هست. هستی خودش را برای انسان در فرافکنیِ برون-خویشانه روشن می‌کند. اما این فرافکنی هستی را خلق نمی‌کند.

به‌علاوه، این فرافکنی ماهیتاً یک فرافکنیِ افکنده‌شده[1] است. افکننده در فرافکنی، انسان نیست، بلکه خودِ هستی است که انسان را به درون برون-ایستیِ آنجا-بودن به‌مثابه ماهیت‌اش گسیل می‌کند. این سرنوشت به‌مثابه روشناییِ هستی فرا می‌رسد؛ خودِ آن همین روشنایی است. این روشنایی به هستی نزدیکی عطا می‌کند. در این نزدیکی، در روشناییِ "آنجا"، انسان به‌مثابه برون-ایستنده سکونت دارد، بی آن‌که امروز دیگر بتواند این سکونت را به‌راستی تجربه کند و آن را برعهده گیرد. این نزدیکیِ هستی، که همان "آنجا"ی آنجا-بودن [دازاین] است، در گفتاری درباره‌ی مرثیه‌ی "بازگشت به میهن" [Heimkunf] هولدرلین (۱۹۴۳)، که برپایه‌ی **هستی و زمان** اندیشیده شده است، "میهن" نامیده شده است که واژه‌ای است برگرفته از خود سرود شاعر و با حرکت از تجربه‌ی نسیان هستی. این واژه در این‌جا به‌معنایی ماهوی، و نه ابداً میهن‌پرستانه یا ناسیونالیستی، بلکه برپایه‌ی تاریخ هستی اندیشیده شده است. با این حال، ماهیّت میهن نیز، در قصدِ اندیشیدن به بی‌میهنیِ انسان مدرن برپایه‌ی ماهیّت تاریخ هستی، منظور شده است. نیچه آخرین کسی است که این بی‌میهنی را تجربه کرده است. او نمی‌توانست در درون مابعدالطبیعه برون‌شدی برای آن پیدا کند مگر با واژگونه‌گی مابعدالطبیعه. اما این به‌معنای مسدودکردن قطعی همه‌ی برون‌شدها بود. درواقع هولدرلین، وقتی که "بازگشت به میهن" را می‌سراید، دغدغه‌ی آن دارد که "هم‌میهنان‌اش" را در دستیابی به ماهیت‌شان یاری کند. او به‌هیچ‌وجه این ماهیّت را در خودپرستی ملت‌اش جست‌وجو نمی‌کند، بلکه آن را برپایه‌ی تعلق به سرنوشت مغرب‌زمین می‌نگرد. با این‌حال، مغرب‌زمین به‌گونه‌ای منطقه‌ای، همچون غرب در مقابل شرق، یا حتی فقط به‌عنوان اروپا، اندیشیده نشده است، بلکه در پهنه‌ی تاریخ جهان، برپایه‌ی نزدیکی به خاستگاه [اندیشیده شده است]. ما به‌زحمت اندیشیدن درباره‌ی روابط مرموز با مشرق را که در شعر هولدرلین[2] بیان یافته است آغاز کرده‌ایم. "واقعیتِ آلمان" به جهان گفته نمی‌شود تا جهان در ماهیّت آلمانی شفا یابد؛ بلکه به آلمانی‌ها گفته می‌شود تا به برکت تعلقی مقدر به سایر مردمان همراه با آن‌ها شرکت‌کنندگان در تاریخِ جهان

---

۱. فرافکنی (projet) عبارت است از Ent-wurf. یعنی ناشی از فرا (ent) افکندن (wurf) هستی است.

2. cf. «*Der Ister*», «*Die Wanderung*», 3^e^, strophe et suivantes. [افزوده‌ی متن اصلی]

باشند.[1] میهنِ این سکونتِ تاریخی نزدیکی به هستی است.

فقط در چنین نزدیکی است که باید تصمیم گرفت که آیا خدا و خدایان از حضور امتناع می‌کنند و چگونه امتناع می‌کنند، و آیا شب پایدار می‌ماند، آیا روزِ امر مقدس سر خواهد زد و چگونه سر خواهد زد، آیا در این سپیده‌دم امر مقدس، ظهور خدا و خدایان می‌تواند از نو آغاز شود و چگونه. لیکن امر مقدس، یگانه فضای ماهوی الوهیت، که به‌نوبه‌ی خودش فقط ساحت را به خدا و خدایان عطا می‌کند، متجلی نخواهد شد مگر هنگامی که هستی پیشاپیش و در تدارکی طولانی خود را روشن ساخته و درحقیقت‌اش تجربه شده باشد. فقط بدین‌گونه، برپایه‌ی هستی، است که غلبه بر بی‌میهنی، که در آن نه‌فقط انسان‌ها بلکه ماهیّت انسان آواره است، آغاز می‌شود.

بی‌میهنی که بدین‌گونه باید به آن اندیشید در ترک هستی به‌وسیله‌ی هستنده نهفته است. بی‌میهنی نشانه‌ی نسیان هستی است. به‌دنبال این نسیان، حقیقتِ هستیِ نااندیشیده باقی می‌ماند. نسیانِ هستی به این شکلِ غیرمستقیم افشا می‌شود که انسان هرگز جز هستنده را درنظر نمی‌گیرد و جز به آن نمی‌پردازد. اما چون انسان نمی‌تواند از ایجاد تصوری از هستی برای خود امتناع کند، هستی جز به‌عنوان "عام‌ترین مفهومِ" هستنده و بنابراین به‌عنوان چیزی که بر هستنده اشتمال دارد، یا به‌عنوان خلقتی از موجود نامتناهی، یا به‌عنوان محصولی از یک سوژه‌ی متناهی تعریف نمی‌شود. درعین‌حال و از دیرباز، "هستی" به‌جای هستنده و بالعکس "هستنده" به‌جای هستی، و هردو همچون آمیزه‌هایی در اختلاطی عجیب و هنوز نااندیشیده لحاظ شده است.

هستی به‌مثابه سرنوشتی که حقیقت را می‌فرستد پنهان می‌ماند. اما سرنوشت جهان در شعر اعلام می‌شود بی‌آن‌که هنوز به‌مثابه تاریخِ هستی آشکار شده باشد. از این‌رو اندیشه‌ی جهانی- تاریخیِ هولدرلین، که در شعر یاد (*Andenken*) بیان می‌شود ماهیتاً آغازین‌تر و بنابراین آینده‌نهادتر از جهانْ‌وطنیِ صرف گوته است. به همین دلیل، رابطه‌ی هولدرلین با هلنیسم ماهیتاً چیزی متفاوت از انسان‌گرایی است. همچنین آلمانی‌های جوانی که هولدرلین را می‌شناختند در مقابل مرگ چیزی جز آنچه را که افکار عمومی به‌عنوان دیدگاه آلمان وانمود کرده است اندیشیده و زیست کرده‌اند.

بی‌میهنی به سرنوشتی جهانی تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که اندیشیدن به این سرنوشت از زاویه‌ی تاریخ هستی ضروری است. بدین ترتیب، آنچه مارکس با حرکت از هگل، به‌معنایی مهم و اساسی به‌مثابه بیگانگی انسان شناخته است ریشه‌هایش را در بی‌میهنی انسانِ مدرن غوطه‌ور می‌سازد. این بی‌میهنی، به‌ویژه برپایه‌ی سرنوشت هستی در هیئت مابعدالطبیعه که این بی‌میهنی را تقویت و درعین‌حال آن را به‌عنوان بی‌میهنی استتار می‌کند افشا می‌شود. چون مارکس، با تجربه‌کردنِ بیگانگی، به ساحتی اساسی از تاریخ دست می‌یابد، بینش مارکسیستی تاریخ از همه‌ی گزارش‌های تاریخیِ دیگر برتر است. برعکس، چون نه هوسرل و نه ــ تا جایی که فعلاً می‌دانم ــ سارتر اهمیت امر تاریخی را در هستی به

---

1. cf. zu Hölderlins Gedicht «*Andenken*», *Tübingen Gedenkschrift,* 1943, S. 322.

رسمیت نمی‌شناسند پدیده‌شناسی و اگزیستانسیالیسم هیچ‌کدام قادر نیستند به این ساحت دست یابند، ساحتی که فقط در درون آن گفت‌وگویی ثمربخش با مارکسیسم ممکن است.

اما برای چنین گفت‌وگویی یقیناً ضروری است که خود را از تصورات خام درباره‌ی ماتریالیسم و ابطال‌های بی‌مایه‌ای که گمان می‌کنند آن را ردکرده‌اند رها ساخت. ماهیّت ماتریالیسم در این عقیده قرار ندارد که همه‌چیز فقط ماده است بلکه در تعیّنی مابعدالطبیعی قرار دارد که طبق آن هر هستنده به‌مثابه مصالح [ماتریال] کار ظاهر می‌شود. هگل پیشاپیش در پدیدارشناسی روح ماهیّت مابعدالطبیعی و مدرن‌کار را به‌عنوان فرآیند خود-سامان‌بخشِ تولیدِ نامشروط اندیشیده است، یعنی به‌عنوان عینی‌شدن امر واقع توسط انسان، که خودش به‌عنوان ذهنیت [سوبژکتیویته] تجربه شده است. ماهیّت ماتریالیسم در ماهیّت تکنیک[1] پنهان است که درحقیقت درباره‌ی آن بسیار نوشته اما کم‌تر اندیشیده‌اند. تکنیک در ماهیت‌اش یک سرنوشت تاریخی-اُنتولوژیکِ حقیقت هستی است، حقیقتی که در نسیان قرار دارد. زیرا تکنیک فقط از حیث لغوی به تخنه‌ی (*technē*) یونانیان برنمی‌گردد بلکه باید منشأ تاریخیِ ماهوی آن را در تخنه به‌مثابه نحوه‌ای از حقیقت (*alētheuein*)[2]، یعنی به‌مثابه نحوه‌ای از ظاهرساختنِ هستنده جست‌وجو کرد. تکنیک تا جایی که صورتی از حقیقت است پایه در تاریخ مابعدالطبیعه دارد. خود مابعدالطبیعه مرحله‌ای شاخص و یگانه، مرحله‌ی تاکنون مشهود در تاریخ هستی است. می‌توان به شیوه‌های گوناگون در مقابل تعالیم کمونیسم و مبانی آن‌ها موضع‌گیری کرد اما از دیدگاه تاریخ هستی مسلم است که تجربه‌ای اولیه از صیرورت تاریخی جهان در آن بیان می‌شود. ندیدن چیزی جز یک "حزب" یا یک "جهان‌بینی" در "کمونیسم" اندیشه‌ای همان‌قدر سخیف است که [اندیشه‌ی] کسانی که زیر برچسب "آمریکانیسم" نمی‌خواهند جز یک سبک زندگی خاص را، آن هم با تخفیفِ آن، مشخص کنند. خطری که اروپای کنونی به‌گونه‌ای همواره آشکارتر به‌سوی آن رانده می‌شود احتمالاً قبل از هر چیز این است که اندیشه‌اش، که قبلاً عظمت آن بود، در مسیر اساسی سرنوشت جهان، که در حال اعلام‌شدن است، عقب می‌افتد. سرنوشتی که با این حال از حیث شاخصه‌های بنیادی منشأ ماهویش اروپایی باقی می‌ماند. هیچ مابعدالطبیعه‌ای، چه ایده‌آلیستی باشد چه ماتریالیستی و چه مسیحی، هنوز نمی‌تواند موافق با ماهیت‌اش یا بر اثر کوشش‌های صرفی که برای بازگشودن خود انجام می‌دهد به این سرنوشت باز-پیوندد[3]، یعنی آنچه راکه هم‌اکنون از هستی تحقق یافته است با اندیشه به‌دست آورد و مجتمع سازد.

در مقابلِ بی‌میهنیِ ماهوی انسان، سرنوشت نزدیک‌شونده‌ی انسان خودش را به این صورت بر اندیشه‌ی تاریخی-اُنتولوژیکی آشکار می‌کندکه انسان باید حقیقت هستی راکشف کند و خود را در مسیر این کشف قرار دهد. هر ناسیونالیسمی از نظر مابعدالطبیعی یک آنتروپولوژیسم است و به همین دلیل یک ذهنی‌گرایی [سوبژکتیویسم] است. انترناسیونالیسمِ صرف بر ناسیونالیسم چیره‌نشده، بلکه فقط آن را گسترش داده و به‌عنوان یک نظام برپا کرده است. به همین دلیل دست‌یابی ناسیونالیسم به انسانیّت و

---

۱. در متن انگلیسی: تکنولوژی.

۲. در یونانی، به‌معنای **حقیقت**، یعنی مکشوف و نامستوربودن.

3. ein-holen / re-joindre / "get a hold on"

کمال‌یافتن در آن توسط انترناسیونالیسم همان‌قدر نامحتمل است که دست‌یابیِ فردگرایی به انسانیّت و کمال در کلکتیویسمِ غیرتاریخی. کلکتیویسم سوبژکتیویته‌ی انسان است در تمامیت آن. کلکتیویسم خود-استوارسازیِ نامشروط سوبژکتیویته را کامل می‌کند. این خود-استوارسازی از تسلیم امتناع می‌کند. حتی نمی‌گذارد به شیوه‌ای کافی به‌وسیله‌ی اندیشه‌ای که فقط به‌طور یک‌جانبه واسطه‌ی آن است تجربه شود. در همه‌جا، انسان، تبعیدشده از حقیقت هستی، به‌مثابه حیوان ناطق به‌دور خود می‌چرخد.

اما ماهیّت انسان در این است که چیزی بیش از انسانِ صرف است، تا جایی که این انسان به‌مثابه موجود زنده‌ای برخوردار از عقل تصور شده باشد. "بیش از" نباید در این‌جا به‌معنایی اضافی فهمیده شود، چنان‌که گویی تعریف سنّتی انسان باید تعیّن بنیادی باقی بماند تا سپس تنها با انضمام خصلتی وجودی[1] به آن گسترش یابد. بلکه "بیش از" به این معناست: اصیل‌تر، و بنابراین، ماهوی‌تر از حیث ماهیّت. اما در این‌جا معمایی بروز می‌کند: انسان در [وضعیتِ] افکندگی[2] قرار دارد. این بدان معناست که انسان، به‌عنوان ضد-افکندگیِ[3] برون-ایستنده‌ی هستی، دقیقاً هرقدر که کم‌تر با انسانی که خود را برپایه‌ی ذهنیت درک می‌کند در پیوند باشد از حیوان ناطق فراتر می‌رود. انسان ارباب هستنده[ها] نیست. انسان شبانِ هستی است. در این "کم‌تر"، انسان هیچ‌چیز را نمی‌بازد، بلکه با دست‌یابی به حقیقتِ هستی برنده می‌شود. او فقر ماهوی شبان را به‌دست می‌آورد که شرافت آن در این است: فراخوانده‌شدن به‌وسیله‌ی خودِ هستی برای پاسداری از حقیقتِ هستی. این فراخوان به‌مثابه افکندنی[4] صورت می‌گیرد که افکندگیِ آنجا-بودن[5] در آن ریشه می‌گیرد. انسان در ماهیّت تاریخی-اُنتولوژیک‌اش آن هستنده‌ای است که هستی‌اش به‌مثابه برون-ایستی عبارت است از سکونت در نزدیکی هستی. انسان همسایه‌ی هستی است.

اما، همان‌طور که بدون شک از مدت‌ها قبل خواسته‌اید به من پاسخ دهید، آیا چنین اندیشه‌ای دقیقاً انسانیّتِ انسانِ انسانی را نمی‌اندیشد؟ آیا این انسانیّت را در معنایی قطعی‌تر نیاندیشیده است، معنایی که هیچ مابعدالطبیعه‌ای تاکنون آن را نیاندیشیده و قادر به اندیشیدن آن نیست؟ آیا این یک انسان‌گرایی به قوی‌ترین معنای کلمه نیست؟ یقیناً. این انسان‌گرایی‌ای است که انسانیّت انسان را برپایه‌ی نزدیکی به هستی می‌اندیشد. اما درعین‌حال انسان‌گرایی‌ای است که در آن نه به‌هیچ‌روی انسان، بلکه ماهیّت تاریخی انسان در منشأش، در حقیقتِ هستی، مطرح است. اما آیا در این صورت یکباره برون-ایستی انسان مطرح نمی‌شود؟ بدون شک چنین است.

در **هستی و زمان** گفته شده است (ص 38) که هر پرسش فلسفه «به اگزیستانس برمی‌گردد». اما اگزیستانسی که از آن سخن می‌گوییم واقعیت *ego cogito* نیست. واقعیت سوژه‌هایی که مشترکاً و برای همدیگر تولید می‌کنند و از این طریق به آن‌که هستند تبدیل می‌شوند هم نیست. "برون-ایستی"

---

1. Existenziellen/existentiel/existentiell
2. Geworfenheit/être-jété/throwness
3. Gegenwurf/replique/counter-throw
4. Wurf/projection/throw
5. Da-Sein

[Ek-sistence] در تفاوت بنیادی با هر existentia و «existence»[1] همانا سکونت برون-خویشانه در نزدیکی هستی است؛ پاسداری، یعنی پروای هستی را داشتن است. چون در این اندیشه چیزی ساده باید اندیشیده شود، بنابراین، اندیشه‌ی تصوری[2] که سنتاً به‌عنوان فلسفه تلقی شده است در آن این همه دشواری می‌یابد. اما دشواری عبارت از تمسک به یک معنای به‌طور اخص عمیق یا تشکیل مفاهیم پیچیده نیست. بلکه بیش‌تر در رجعتی پنهان است که اندیشه را به پرسش‌کردنی تجربه‌ورزانه می‌رساند و عقیده‌ی معمول فلسفه را ساقط می‌کند.

همه‌جا تکرار می‌کنند که کوشش **هستی و زمان** به بن‌بست رسیده است. بگذارید به این عقیده کاری نداشته باشیم. اندیشه‌ای که در این اثر چندگامی برمی‌دارد امروز هم از آن فراتر نرفته است. اما شاید در این مدت از یک جهت به موضوع‌اش نزدیک‌تر شده باشد. با این حال تا هنگامی که فلسفه دائماً فقط به این مشغول است که هر امکان دست‌یابی به موضوع اندیشه را که چیزی جز حقیقت هستی نیست از خود سلب کند یقیناً از خطر فروپاشی در مقابل صلابت موضوع‌اش در امان است. به همین دلیل است که ورطه‌ای "فلسفیدن" درباره‌ی فروپاشی را از اندیشه‌ای که فروپاشیده است جدا می‌کند. اگر کسی بخت آن را داشت که به چنین اندیشه‌ای دست یابد هیچ مصیبتی دامنگیرش نمی‌شد، بلکه یگانه عطیه‌ای را که هستی می‌توانست به اندیشه عطا کند دریافت می‌کرد.

اما این نکته را باید افزود: با دامن‌زدن به پرگویی درباره‌ی "حقیقت هستی" و "تاریخِ هستی" موضوع اندیشه به‌دست نمی‌آید. یگانه مسئله‌ی مهم این است که حقیقتِ هستی به زبان آید و اندیشه به این زبان دست یابد. اما شاید زبان بیش از آن‌که خواستار اصطلاحات شتابزده باشد طالب سکوتِ بجاست. اما چه کسی از ما انسان‌های امروز می‌تواند گمان کند که کوشش‌هایش برای اندیشیدن در مسیر سکوت در خانه‌اند؟ در بهترین حالت، اندیشه‌ی ما شاید بتواند به حقیقتِ هستی اشاره کند و به آن به‌عنوان چیزی که باید به آن اندیشید اشاره کند. بدین‌ترتیب از حدس و گمانِ صرف رها خواهد شد و به پیشه‌وری کتابت[3] که امروزه بسیار کمیاب شده است معطوف خواهد شد. چیزهایی که وزن و اهمیتی دارند، حتی اگر برای ابد معین نشده باشند، باز هم به‌موقع، حتی اگر بسیار دیرهنگام باشد، فرا خواهند رسید.

در این باره که آیا قلمرو حقیقتِ هستی یک بن‌بست است یا ساحتی آزاد که در آن آزادی ماهیت‌اش را حفظ می‌کند هرکس هنگامی می‌تواند داوری کند که خودش کوشیده باشد در راه تعیین‌شده گام بردارد یا، بهتر از آن، راه بهتری متناسب با پرسش را هموار ساخته باشد. در صفحه‌ی ماقبلِ آخر **هستی و زمان** (ص 437) جملات زیر آمده است: «جدال بر سر تعبیر هستی (من نمی‌گویم تعبیر هستنده یا هستیِ انسان) نمی‌تواند پایان گیرد زیرا هنوز آغاز نشده است. با این‌حال نمی‌توان آن را به‌زور تحمیل کرد. بلکه شروع جدال پیشاپیش محتاج تدارکی است. فقط به‌سوی چنین هدفی است که پژوهش حاضر به‌راه افتاده است.» این جملات امروز پس از بیست‌سال هنوز معتبراند. پس در روزهایی که خواهند آمد

---

۱. در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

۲. اندیشه‌ای که در قالب تصورات می‌اندیشد.

3. Hand-werk der schrift / artisanat de l'écriture / handicraft of writing

همچون مسافرانی در همسایگی هستی در راه بمانیم. پرسشی که شما مطرح می‌کنید به روشن‌کردن این راه کمک می‌کند.

شما می‌پرسید: **چگونه به واژه‌ی "انسان‌گرایی" معنایی دوباره ببخشیم؟** این پرسش نه‌فقط این مطلب را پیش‌فرض می‌گیرد که شما می‌خواهید واژه‌ی "انسان‌گرایی" را حفظ کنید، بلکه متضمن این اعتراف است که این واژه معنایش را از دست داده است.

معنایش را از دست داده است زیرا فهمیده‌ایم که ماهیّت انسان‌گرایی مابعدالطبیعی است و این اکنون بدان معناست که مابعدالطبیعه نه‌تنها پرسش درباره‌ی حقیقت هستی را پیش نمی‌نهد بلکه حتی از طرح آن، مادام که در نسیان هستی پافشاری می‌کند، جلوگیری می‌کند. اما به‌راستی همین اندیشه‌ای که بدین‌گونه ما را به این بصیرت در ماهیّت قابل پرسش انسان‌گرایی هدایت کرده است ما را وادار نیز ساخته است که درباره‌ی ماهیّت انسان به‌گونه‌ای اصیل‌تر بیاندیشیم. با توجه به این انسانیّتِ ماهوی‌ترِ انسانِ انسانی، امکان اعاده‌ی معنایی تاریخی برای واژه‌ی انسان‌گرایی فراهم می‌شود، معنایی کهن‌تر از کهن‌ترین معنایی که از حیث گاه‌نگاری برای آن می‌توان سراغ داشت. وقتی من از اعاده‌ی معنایی برای آن سخن می‌گویم نباید این استنباط را کرد که واژه‌ی "انسان‌گرایی" فی‌نفسه فاقد معنا و **صوتی تهی**[1] است. "انسان‌گرایی" در واژه دال بر انسانیّت، ماهیّت انسان است. پسوندِ "گرایی" اشاره به این است که ماهیّت انسان باید اساسی شمرده شود. این معنایی است که "انسان‌گرایی" به‌مثابه واژه از آن برخوردار است. معنایی برای آن اعاده‌کردن فقط می‌تواند به این مفهوم باشد: تعیین مجدد معنای واژه. این امر در وهله‌ی اول مستلزم آن است که ماهیّت انسان را به‌گونه‌ای اصیل‌تر تجربه کنیم تا سپس نشان دهیم تا چه اندازه این ماهیّت به‌شیوه‌ی خویش با سرنوشت‌اش مطابق است. ماهیّت انسان در برون-ایستی قرار دارد. برون-ایستی است که ماهیتاً ـ یعنی برپایه‌ی خود هستی ـ مهم است، تا جایی که هستی، انسان را به‌مثابه برون-ایستنده برای پاسداری از حقیقت هستی در خودِ این حقیقت پیش می‌آورد. از این پس انسان‌گرایی، اگر مصمم‌ایم واژه را حفظ کنیم، به این معناست: ماهیّت انسان برای حقیقتِ هستی اساسی است، به‌خصوص به گونه‌ای که از این پس این واژه به انسان صرفاً به‌عنوان انسان مربوط نمی‌شود. بدین‌گونه ما به یک "انسان‌گرایی" از گونه‌ای عجیب می‌اندیشیم. این واژه عنوانی را ایجاد می‌کند که همچون «بیشه‌زاری است که هیچ نوری به آن نمی‌رسد.»[2]

آیا باید این "انسان‌گرایی" را که بر ضدِ هر انسان‌گرایی قبلی قد علم می‌کند، بی‌آن‌که به‌هیچ‌روی به سخنگوی امر ناانسانی تبدیل شود، باز هم "انسان‌گرایی" بنامیم؟ آیا باید این برچسب را شاید فقط برای این امتیاز حفظ کنیم که ما هم به سهم خویش در جریان‌های غالبی که در سوبژکتیویسمِ مابعدالطبیعی خفه می‌شوند و در نسیان وجود غرق شده‌اند غوطه‌ور شویم؟ یا این‌که اندیشه باید بکوشد از طریق مقاومتی آشکار در برابر "انسان‌گرایی"، به خطر ضربه‌ای تن دهد که برای نخستین‌بار می‌تواند سبب

---

1. *flatus vocis*

2. *lucus a non lucendo*

شگفتی درباره‌ی انسانیتِ انسانِ انسانی و مبنای آن شود؟ بدین‌ترتیب تأملی می‌تواند بیدار شود ـ البته اگر اوضاع کنونی تاریخ جهان هم‌اکنون چنین تأملی را ایجاب نکرده باشد ـ که نه‌فقط درباره‌ی انسان بلکه درباره‌ی "طبیعتِ" انسان و نه‌فقط درباره‌ی طبیعتِ انسان بلکه، باز هم اصیل‌تر از آن، درباره‌ی ساحتی خواهد اندیشید که در آن ماهیّت انسان، تعیین‌شده برپایه‌ی خودِ هستی، خود را در خانه‌ی خویش احساس می‌کند. اما آیا بهتر نیست باز هم چندصباحی سوءتعبیرهایی را که حرکت اندیشه در عنصر "هستی" و "زمان" در معرض آن‌ها بوده است تحمل کنیم و بگذاریم خودبه‌خود زائل شوند؟ این سوءتعبیرها باز-تعبیرهای طبیعی چیزی هستند که خوانده شده یا صرفاً بازتاب‌های آنچه شخص گمان می‌کند قبل از خواندن می‌داند. همه‌ی آن‌ها یک ساخت و یک مبنا را فاش می‌کنند.

چون بر ضد "انسان‌گرایی" سخن می‌رود مردمان از دفاع از امر نا-انسانی و ستایش از توحشِ بَربَرگونه در هراس‌اند. زیرا چه چیزی "منطقی"تر از این‌که کسی که انسان‌گرایی را انکار کند چاره‌ای جز تصدیق بربریت ندارد؟

چون بر ضد "منطق" سخن می‌رود مردمان گمان می‌کنند که با دست‌شستن از صلابت اندیشه لازم است به‌جای آن خودکامه‌گیِ غرایز و احساس‌ها حکومت کند و بدین‌گونه "ناعقلی‌گرایی" به‌عنوان حقیقت اعلام شود. زیرا چه چیزی "منطقی"تر از این‌که کسی که بر ضد امر منطقی رأی می‌دهد از امر غیرمنطقی دفاع می‌کند؟

چون بر ضد "ارزش‌ها" سخن می‌رود مردمان از فلسفه‌ای که جرأت می‌کند آشکارا برترین خیرهای انسانیّت را به‌دست تحقیر بسپارد در هراس‌اند. زیرا چه چیزی "منطقی"تر از این‌که اندیشه‌ای که ارزش‌ها را نفی کند ضرورتاً باید هر چیزی را بی‌ارزش اعلام کند؟

چون گفته شده است که هستیِ انسان عبارت است از "در-جهان-بودن"، مردمان درمی‌یابند که انسان به ماهیتی صرفاً این-جهانی فروکاسته شده است، و این امر فلسفه را در تحصل‌گرایی غرق می‌کند. زیرا چه چیزی "منطقی"تر از این‌که هرکس این-جهانی‌بودن موجود انسانی را تصدیق کند جز برای این جهان ارزشی قائل نیست و آن-جهان را نفی و هر "تعالی" را انکار می‌کند؟

چون به کلام نیچه درباره‌ی "مرگ خدا" اشاره شده است مردمان چنین رویکردی را الحادی می‌دانند. زیرا چه چیزی "منطقی"تر از این‌که هرکس "مرگ خدا" را تجربه کرده باشد بی‌خداست؟

چون در همه‌ی موارد مذکور همه‌جا بر ضد چیزی سخن می‌رود که انسان‌گرایی آن را بزرگ و مقدس می‌انگارد این فلسفه یک "هیچ‌گرایی" غیرمسئولانه و مخرب را تعلیم می‌دهد. زیرا چه چیزی "منطقی"تر از این‌که هرکس که همه‌جا هستنده‌ی حقیقی را انکار کند در کنار نا-هستنده قرار می‌گیرد و هیچیِ محض را معنای واقعیت اعلام می‌کند؟

به‌راستی چه اتفاقی افتاده است؟ مردمان می‌شنوند که از "انسان‌گرایی"، از "منطق"، از "ارزش‌ها" از "جهان"، از "خدا" سخن گفته می‌شود. سپس از نفی آن‌ها. مردمان در آن‌ها امر مثبت را بازمی‌شناسند و آن‌ها را مثبت می‌شمارند. آنچه علیه آن‌ها گفته شده است، لااقل تا جایی که به‌صورت

شایعه و بدون بررسی مهمی نقل می‌شود، بی‌درنگ به‌عنوان نفی آن‌ها تلقی شده و در این نفی، عنصر "منفی" به معنای مخرب مشاهده می‌شود. با این‌حال در جایی در **هستی و زمان** آشکارا از "تخریبِ پدیده‌شناختی" سخن رفته است. مردم به یاری منطق و خرد که مدام آن را عَلَم می‌کنند گمان می‌کنند چیزی که مثبت نیست منفی است، به طرد عقل منجر می‌شود، و بنابراین، سزاوار آن است که داغ فقر [فقدان] بر آن کوبیده شود. چنان از "منطق" لبریز شده‌اند که بی‌درنگ هر آنچه را که خلاف رخوت معمول عقیده‌ی رایج است در زمره‌ی تناقض‌های بی‌ارزش می‌شمارند. هر آنچه را که به تحصّلِ شناخته‌شده و محبوب پای‌بند نمی‌ماند در گودالِ از پیش حفرشده‌ی نفیِ محض می‌افکنند، گودالی که همه‌چیز را نفی می‌کند تا در عدم پایان گیرد و بدین‌ترتیب هیچ‌گرایی را کامل کند. در این جاده‌ی منطقی همه‌چیز را در هیچ‌گرایی‌ای غرق می‌کنند که به کمک منطق برای خود ابداع کرده‌اند.

اما آیا "ضدیت" یک اندیشه با عقیده‌ی معمول ضرورتاً به نفیِ محض و امرِ منفی منجر می‌شود؟ این امر فقط وقتی اتفاق می‌افتد ــ اما به‌گونه‌ای ناگزیر و قطعی، یعنی بی هیچ راه فراری به‌سوی چیزی دیگر ــ که از پیش مقرر کنیم منظور از "امر مثبت" چیست و بر این پایه به‌طور مطلق و درعین‌حال منفی درباره‌ی دایره‌ی ضدیت‌های ممکن با آن تصمیم بگیریم. در چنین طرز عملی امتناع از در معرض تأمل قراردادن این "مثبتِ" از پیش مفروض همراه با وضع[1] و وضع مقابل[2] مربوط به آن‌که شخص خود را در آن ایمن می‌داند پنهان است. شخص با استمداد دائم از امر منطقی تظاهر به ورود به [راه] اندیشه می‌کند، درحالی‌که آن را انکار کرده است.

باید در چند کلمه روشن ساخت که ضدیت با "انسان‌گرایی" به‌هیچ‌وجه مستلزم دفاع از امر نا-انسانی نیست، بلکه دورنماهای دیگری را می‌گشاید.

"منطق"، اندیشه را همچون تصورِ هستنده در هستی‌اش، که تصور در عمومیتِ مفاهیم به خود می‌بخشد، می‌فهمد. اما درباره‌ی تأمل درباره‌ی خود هستی، یعنی درباره‌ی اندیشه‌ای که حقیقت هستی را می‌اندیشد، چه بگوییم؟ این اندیشه نخستین اندیشه‌ای است که به ماهیّت اصیل **لوگوس** (logos) دست می‌یابد، لوگوسی که قبلاً، در افلاطون و در ارسطو بنیان‌گذار "منطق"، مدفون و یکسره تباه‌شده بود. اندیشیدن علیه "منطق" به‌معنای موضع‌گیری به سود امر غیرمنطقی نیست، بلکه فقط به این معناست: برگشتن در بازاندیشی[3] به‌سوی لوگوس و ماهیت‌اش آن‌گونه که در سپیده‌دمان اندیشه ظاهر می‌شود، یعنی سرانجام رنج تدارک چنین باز-اندیشی[4] را بر خود هموارساختن. چه سود از این همه نظام‌های مطول منطق اگر از همان آغاز بی‌آن‌که بدانند چه می‌کنند از این هدف که در وهله‌ی اول و قبل از هر چیز پرسش درباره‌ی ماهیّت لوگوس را مطرح کنند طفره می‌روند. اگر می‌خواستیم جهت ایرادات را برگردانیم، کاری که یقیناً بی‌حاصل است، می‌توانستیم با حقانیت باز هم بیش‌تری بگوییم: ناعقلی‌گرایی، به‌مثابه امتناع از خرد، به‌گونه‌ای ناشناخته و بلامنازع در دفاع از "منطق" حاکم است، زیر این دفاع گمان

---

1. position
2. opposition
3. Nachdenken/réflexion
4. Nach-denken/ré-flexion

می‌کند می‌تواند از تأمل درباره‌ی لوگوس، و درباره‌ی ماهیّت خِرَد که در لوگوس ریشه دارد احتراز کند.

اندیشه‌ای که با "ارزش‌ها" مخالفت می‌کند وانمود نمی‌کند که آنچه "ارزش" شمرده می‌شود ـ "فرهنگ"، "هنر"، "علم"، "ارج انسانی"، "جهان" و "خدا" ـ بی‌ارزش است. بلکه سرانجام باید تصدیق کرد که دقیقاً در ارزیابی چیزی به‌عنوان "ارزش" است که متعلَق ارزش‌گذاری از ارزش تهی می‌شود؛ یعنی ارزیابی چیزی به‌عنوان ارزش به متعلَق ارزش‌گذاری فقط به‌مثابه متعلَق ارزش‌گذاری بشری مقبولیت می‌بخشد. اما آنچه یک چیز در هستی‌اش هست در عینْ‌بودن[1]اش، به‌ویژه هنگامی که عینیّتِ خصلت ارزش داشته باشد، خلاصه نمی‌شود. هر ارزش‌گذاری، حتی وقتی که به گونه‌ای مثبت باشد، یک ذهنی‌سازی[2] است. این ذهنی‌سازی نمی‌گذارد هستنده باشد بلکه آن را منحصراً به‌مثابه متعلَقِ عملِ [ارزش‌گذاریِ] خود ارزش می‌بخشد. تلاش غریب در اثبات عینی‌بودن ارزش‌ها نمی‌داند چه می‌کند. اعلام "خدا" به‌مثابه "برترین ارزش" تنزیل ماهیّت خداست. اندیشه در قوالب ارزش‌ها، این‌جا هم مثل هرجای دیگر، بزرگ‌ترین کفر قابل تصور بر ضد هستی است. پس، اندیشیدن بر ضد ارزش‌ها به‌معنای بانگ‌زدن فقدان ارزش و پوچی هستنده نیست بلکه دقیقاً به این معناست: آوردنِ روشناییِ حقیقت هستی در مقابل اندیشه، علیه ذهنی‌کردنی که هستنده را به یک اُبژه‌ی صرف تبدیل می‌کند.

ارجاع به "در-جهان-بودن" به‌مثابه خصلت بنیادی انسانیتِ انسانِ انسانی مدعی نیست که انسان صرفاً ماهیتی "دنیایی"، به‌معنای مسیحی آن، یعنی برگشته از خدا و یکسره منقطع از "تعالی"[3] باشد. منظور حقیقی این واژه را با اصطلاح "متعالی"[4] بهتر می‌توان بیان کرد. متعالی هستنده‌ی فوقِ محسوس است. متعالی به‌مثابه برترین هستنده به‌معنای علت نخستینِ هر هستنده شمرده می‌شود. خدا به‌مثابه این علتِ نخستین اندیشیده می‌شود. اما در تعبیر "در-جهان-بودن"، "جهان" به‌هیچ‌وجه مشخص‌کننده‌ی هستنده‌ی زمینی در تقابل با آسمانی، یا "دنیایی" در تقابل با "روحانی" نیست. در این تعیّن، "جهان" به‌هیچ‌وجه مشخص‌کننده‌ی یک هستنده یا هیچ قلمروی از هستنده نیست بلکه گشودگی هستی است. انسان هست و تا جایی انسان است که برون-ایستنده است. انسانِ رو به بیرون، در گشودگی هستی ایستاده است، گشودگی‌ای که خودِ هستی است، هستی‌ای که به‌مثابه افکندن[5]، با افکندنِ ماهیّت انسان به درون "پروا"، ماهیّت انسانِ را به‌دست آورده است. انسان، با افکنده‌شدن بدین‌گونه، "در" گشودگی هستی می‌ایستد. "جهان" روشنایی هستی است که در آن انسان در دل ماهیّت افکنده‌شده‌اش پدیدار می‌شود. "در-جهان-بودن"، ماهیتِ برون-ایستی را از حیث ساحت روشن‌شده، که برپایه‌ی آن "برون-ِ" [ek-] برون-ایستی گشوده می‌شود مشخص می‌کند. "جهان"، اندیشیده‌شده برپایه‌ی برون-ایستی، به‌معنای معینی "ماوراء" در درون برون-ایستی و برای آن است. انسان هرگز اولاً و قبل از هر چیز به‌عنوان سوژه، خواه به‌صورت "من" یا به‌صورت "ما" در این سوی جهان، انسان نیست. و

---

1. objectité
2. subjectivation
3. Transzendenz
4. Transcendente
5. Der Wurf / ce qui jette / throw

نیز هرگز قبل از هر چیز فقط سوژه‌ای نیست که درعین‌حال در ارتباط دائمی با اُبژه‌ها باشد، به‌گونه‌ای که ماهیت‌اش در رابطه‌ی سوژه-ابژه قرار داشته باشد. بلکه انسان قبل از همه در ماهیت‌اش برون-ایستیْ در درونِ گشودگیِ هستی هست است، در درون این [منطقه‌ی] گشوده که "بینابین" را، که در درون آن "رابطه‌ی" سوژه با اُبژه می‌تواند "باشد"، روشن می‌سازد.

گزاره‌ی ماهیّت انسان بر در-جهان-بودن استوار است تصمیم هم نمی‌گیرد که آیا، به‌معنای الهیاتی-مابعدالطبیعی، انسان فقط هستنده‌ای این جهانی است یا به آن جهان تعلق دارد.

به همین دلیل است که با تعیین اگزیستانسیال ماهیّت انسان هنوز هیچ حکمی درباره‌ی "وجود خدا" یا "نبودن" آن، و نیز درباره‌ی امکان یا عدم امکان خدایان صادر نشده است. پس نه‌فقط شتابزده بلکه روشی خطاست که وانمود شود تعبیر ماهیّت انسان برپایه‌ی رابطه‌ی این ماهیّت با حقیقت هستی الحاد است. این طبقه‌بندیِ دلبخواه علاوه بر آن نشانه‌ی بی‌توجهی در قرائت است. توجهی به این واقعیت ندارند که از سال ۱۹۲۹ در نوشته‌ای به‌نام **درباره‌ی ماهیّت دلایل**[1] آمده است: «تعبیر اُنتولوژیک دازاین به‌مثابه 'در-جهان-بودن' نفیاً یا اثباتاً درباره‌ی امکان هستی خدا حکم نمی‌کند. اما بدون شک روشن‌سازی تعالی برای اولین‌بار **مفهومی کافی** از **دازاین** به‌دست می‌دهد که به کمک آن از این پس می‌توان از خود درباره‌ی رابطه‌ی دازاین با خدا در حیطه‌ی اُنتولوژیک پرسش کرد.» اگر اکنون درباره‌ی این تذکر مثل همیشه به‌گونه‌ای شتابزده بیاندیشیم اعلام خواهیم کرد: این فلسفه له یا علیه وجود خدا موضع نمی‌گیرد؛ بلکه در بی‌تفاوتی ساکن می‌ماند. علاقه‌ای به پرسش مذهبی ندارد. لیکن چنین گرایشی به بی‌تفاوتی طعمه‌ی هیچ‌گرایی است.

اما آیا قطعه‌ی فوق‌الذکر گرایش به بی‌تفاوتی را می‌آموزد؟ چرا به دنبال آن بعضی واژه‌های معین و فقط همین واژه‌ها با حروف ایتالیک در یادداشت چاپ شده‌اند؟ منحصراً برای ذکر این نکته که اندیشه‌ای که برپایه‌ی پرسش مربوط به حقیقت هستی می‌اندیشد به‌گونه‌ای اصیل‌تر از مابعدالطبیعه پرسش می‌کند. فقط برپایه‌ی حقیقت هستی است که ماهیّت امر مقدس قابل اندیشیدن می‌شود. فقط برپایه‌ی ماهیّت امر مقدس است که ماهیّت الوهیت باید اندیشیده شود. فقط در پرتو ماهیّت الوهیت است که مسمّای واژه‌ی "خدا" می‌تواند اندیشیده و گفته شود. آیا نخست بر ما نیست که همه‌ی این واژه‌ها را با دقت درک کنیم و بتوانیم بفهمیم، اگر می‌خواهیم به‌مثابه انسان، یعنی به‌مثابه هستی‌های برون-ایستنده بتوانیم رابطه‌ی خدا با انسان را تجربه کنیم؟ چگونه انسانِ تاریخِ کنونی جهان می‌تواند با جدیّت و صلابت از خود بپرسد که آیا خدا نزدیک می‌شود یا دور، درحالی‌که این انسان از درگیرشدن اندیشه‌اش در یگانه‌ساحتی که فقط در آن چنین پرسشی می‌تواند مطرح شود خودداری می‌کند؟ این ساحت ساحتِ امر مقدس است، که اینک، حتی به‌مثابه ساحت، مسدود باقی می‌ماند تا هنگامی که گشودگیِ هستیِ روشن‌نشده و به انسانِ در روشنایی‌اش نزدیک نباشد. شاید خصلت غالب این عصر از جهان، مسدودبودن

1. *Vom Wesen des Grundes*

ساحت سلامت[1] است. شاید این یگانه ناسلامتی[2] باشد.

با این‌همه، با این تذکر، اندیشه‌ای که به حقیقت هستی به‌مثابه چیزی که باید اندیشیده شود اشاره می‌کند به‌هیچ‌وجه نمی‌خواهد به‌نفع خداپرستی تصمیم بگیرد. این اندیشه همان‌قدر نمی‌تواند خداپرست باشد که بی‌خدا. نه به دلیل رویکردی بی‌تفاوت بلکه به دلیل احترام به حدودی که برای اندیشه به‌مثابه اندیشه مقرر شده است، و به‌وسیله‌ی همان چیزی مقرر شده است که خود را به‌مثابه چیزی که باید اندیشیده شود به اندیشه عرضه می‌کند، یعنی به‌وسیله‌ی حقیقتِ هستی. تا جایی که اندیشه به مأموریت‌اش پای‌بند می‌ماند انسان را، در این لحظه از سرنوشت جهان که در آن قرار داریم، به ساحت اصیل اقامت‌گاه تاریخی‌اش هدایت می‌کند. وقتی این‌گونه اندیشه حقیقت هستی را می‌گوید خودش را به چیزی که از هر ارزشی و از هر هستنده‌ای اساسی‌تر است تسلیم کرده است. اندیشه نه با بالاتررفتن از مابعدالطبیعه، یعنی فراتررفتن و تعالی‌جستن از آن، بلکه با فرود مجدد به نزدیکیِ نزدیک‌ترین بر آن غلبه می‌کند. به‌ویژه آن‌جا که انسان در صعودش به‌سوی سوبژکتیویته سرگردان شده باشد فرود دشوارتر و خطرناک‌تر از صعود است. فرود منجر به فقر برون‌ـایستیِ انسانِ انسانی می‌شود. در برون‌ـایستی، حوزه‌ی انسانِ حیوانیِ مابعدالطبیعه ترک می‌شود. سلطه‌ی این حوزه، شالوده‌ی غیرمستقیم و بسیار عمیق نابینایی و خودکامه‌گی چیزی است که به‌عنوان بیولوژیسم می‌شناسیم و نیز چیزی که تحت برچسب ''پراگماتیسم'' می‌شناسیم. حقیقت هستی را اندیشیدن، درعین‌حال، به‌معنای اندیشیدن انسانیتِ انسانِ انسانی است. آنچه مهم است انسانیّت در خدمت حقیقت هستی است، اما بدون انسان‌گرایی به‌معنای مابعدالطبیعی.

اما اگر انسانیّت برای اندیشه‌ی هستی تا این اندازه اساسی به‌نظر می‌رسد آیا ''اُنتولوژی'' نباید به‌وسیله‌ی ''اخلاق'' کامل شود؟ کوششی که در این عبارت بیان می‌کنید آیا از این پس کاملاً اساسی نیست: «آنچه مدت‌هاست می‌کوشم انجام دهم، تدقیق رابطه‌ی یک اُنتولوژی با یک اخلاقِ ممکن است»؟[3]

اندکی پس از پدیدآمدن **هستی و زمان** دوست جوانی از من پرسید: «چه‌وقت یک اخلاق می‌نویسید؟» آن‌جا که ماهیّت انسان به گونه‌ای چنین اساسی اندیشیده شده است، یعنی منحصراً برپایه‌ی پرسش درباره‌ی حقیقت هستی، اما بدون این‌که انسان به مرکز هستنده‌ها ارتقا یابد، ضرورتاً باید نیاز به دستورالعملی واجب بیدار شود و نیز به قواعدی که بگویند چگونه انسان، تجربه‌شده برپایه‌ی برون‌ـایستی به‌سوی هستی، باید موافق با سرنوشت‌اش زندگی کند. آرزوی یک علم اخلاق، به همان نسبت که سردرگمی آشکار و نیز پنهان انسان از هر معیاری فراتر می‌رود با ابرام بیش‌تری طالب تحقق است. بیش‌ترین دلمشغولی ما زمانی باید به برقراری پیوند اخلاقی معطوف شود که برای انسان تکنولوژیک، که به هستیِ جمعی تسلیم شده است، دست‌یابی به ثباتی مطمئن جز با تجمیع و تنظیم مجموعه‌ی نقشه‌ها و فعالیت‌اش مطابق با این تکنولوژی ممکن نباشد.

چه کسی می‌تواند این مصیبت را نادیده بگیرد؟ آیا نباید پیوندهای موجود را حفظ و تحکیم کنیم،

---

1. Das Heile / l'indemne / hale

2. Das Unheil / dam / malignancy

۳. در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

حتی اگر فقط به گونه‌ای چنین فقیرانه و فقط در حال حاضر پیوستگی ماهیّت انسانی را حفظ می‌کنند؟ یقیناً. اما آیا این فقر، اندیشه را از یادآوری آنچه اصولاً باید اندیشیده شود و به‌مثابه هستی و قبل از هر هستنده‌ای ضامن و حقیقت هستی است معاف می‌دارد؟ آیا اندیشه می‌تواند از اندیشیدنِ هستی امتناع کند، وقتی که هستی، پس از پنهان‌ماندن در نسیانی طولانی، در لحظه‌ی کنونیِ جهان با به لرزه‌درآوردن هر هستنده‌ای حضور خود را اعلام می‌کند؟

پیش از کوشش در تعیین دقیق‌تر رابطه‌ی میان "انتولوژی" و "اخلاق" باید از خود بپرسیم خودِ "اُنتولوژی" و "اخلاق" چیستند. لازم است بیاندیشیم که آیا آنچه می‌تواند در این دو اصطلاح مشخص شود با آنچه به اندیشه، که به‌مثابه اندیشه قبل از هر چیز باید حقیقت هستی را بیاندیشد، واگذار شده است متوافق و نزدیک می‌ماند.

اما اگر "انتولوژی" همانند "اخلاق"، و همراه با آن‌ها هر اندیشه‌ای برخاسته از این رشته‌ها، خود را مندرس نشان دهد و اگر بدین‌وسیله اندیشه‌ی ما خودش را منضبط‌تر سازد بر سر پرسش درباره‌ی رابطه‌ی میان این دو رشته‌ی فلسفه چه خواهد آمد؟

"اخلاق" برای نخستین‌بار همراه با "منطق" و "فیزیک" در مکتب افلاطون پدید آمد. این رشته‌ها در عصری متولد شدند که اندیشه به "فلسفه"، فلسفه به *epistēmē* (علم)، و خود علم به موضوع مدرسه و پژوهش‌های مَدْرَسی تبدیل شده بود. در روندی که فلسفه، درک‌شده به این معنی، در پیش گرفت علم زاده شد و اندیشه ویران گردید. قبل از این دوران اندیشمندان نه "منطق" را می‌شناختند، نه "اخلاق" را و نه "فیزیک" را. با این همه اندیشه‌ی آن‌ها نه غیرمنطقی بود نه غیراخلاقی. اما آن‌ها *physis* را با چنان ژرفا و وسعتی می‌اندیشیدند که هیچ "فیزیک" متأخری هرگز توان آن را نداشته است. اگر مجاز باشیم چنین مقایسه‌ای بکنیم باید بگوییم تراژدی‌های سوفوکل به گونه‌ای اصیل‌تر از درس‌های ارسطو درباره‌ی اخلاق [معنای] *ēthos* را در گفته‌هایشان حفظ می‌کنند. یک جمله‌ی قصار از هراکلیتوس که فقط از سه کلمه ساخته شده است چیزی بسیار ساده را که بی‌درنگ ماهیّت *ēthos* را روشن می‌کند بیان می‌کند.

آن جمله این است (قطعه‌ی 119): *ēthos anthrōpōi daimōn*. این جمله را معمولاً چنین ترجمه می‌کنند: «سرشت هر انسان الاه اوست.» این ترجمه فاش‌کننده‌ی طرز فکری مدرن است نهِ یونانی. *Ēthos* به‌معنای کاشانه، سکونت‌گاه است. این واژه مشخص‌کننده‌ی منطقه‌ی گشوده‌ای است که انسان در آن سکونت دارد. منطقه‌ی گشوده‌ی کاشانه‌ی انسان سبب می‌شود آنچه به ماهیّت انسان تعلق دارد و بنابراین با پیش‌آمدن در نزدیکی او سکونت می‌کند ظاهر شود. کاشانه‌ی انسان فرارسیدن آنچه را که انسان در ماهیت‌اش به آن تعلق دارد در خود نگاه می‌دارد و حفظ می‌کند. این، برطبق کلام هراکلیتوسی [daimoËn یعنی] خداست. جمله‌ی قصار می‌گوید: انسان، تا جایی که انسان است، در نزدیکی خدا سکونت دارد. داستانی که ارسطو (*De parte animalum*. 1, 5, 645a 17) نقل می‌کند با قطعه‌ی هراکلیتوس سازگار است.

از هراکلیتوس سخنی نقل می‌کنند که خطاب به بیگانگانی که به ملاقات او آمده بودند گفته شده است. آن‌ها پس از این‌که بر هراکلیتوس وارد شدند او را در حال گرم‌کردن خود در کنار تنور نان دیدند. متحیر و مبهوت ایستادند. هراکلیتوس که تردید آن‌ها را دید به آنان جرأت داد و با این کلمات به دخول دعوت کرد: ”این‌جا نیز خدایان حاضراند.“

حکایت گویاست، با این‌همه اندکی بر آن درنگ کنیم.

گروه ملاقات‌کنندگانِ بیگانه با کنجکاویِ مصرانه‌شان درباره‌ی متفکر در نخستین نظری که بر جایگاه او افکندند سرخورده و مأیوس شدند. گمان می‌کردند باید او را در وضعیتی پیدا کنند که برخلاف روال معمول زندگی آدمیان نشانه‌ی استثنا، کمیابی، و از این‌رو هیجان‌انگیز باشد. آن‌ها امیدوار بودند از این ملاقات با متفکر لااقل برای مدتی مطالب لازم جهت گفت‌وگویی سرگرم‌کننده را به‌دست آورند. بیگانگانی که می‌خواستند متفکر را ملاقات کنند انتظار داشتند اگر بخت یار باشد او را دقیقاً در لحظه‌ای غافلگیر کنند که، غرق در تأملی عمیق، در حال اندیشه است. ملاقات‌کنندگان می‌خواستند این لحظه را ”زیست کنند“، نه برای این‌که اندکی از اندیشه متأثر شوند بلکه فقط برای این‌که بتوانند بگویند کسی را دیده و [سخن‌اش] را شنیده‌اند که همه‌کس او را یک متفکر می‌داند.

اما به‌جای آن، ملاقات‌کنندگان هراکلیتوس را کنار تنوری یافتند. بی‌گمان این مکانی کاملاً عادی و بی‌جلوه است. جایی است که نان می‌پزند. اما هراکلیتوس، حتی به‌خاطر پختن نان در کنار تنور نیست، بلکه فقط آن‌جاست تا خود را گرم کند. بدین‌گونه در این مکان بسیار معمولی او تمامِ فقر زندگی خود را برملا می‌سازد. نمایش فیلسوفی که از سرما می‌لرزد سود چندانی ندارد، و حتی کنجکاوان سرخورده نیز از مشاهده‌ی این منظره اشتیاق جلوتررفتن را از دست می‌دهند. او در چنین مکانی چه می‌کرد؟ این رویداد پیش‌پاافتاده و بدون جذابیت، یعنی منظره‌ی کسی که احساس سرما می‌کند و خود را در کنار تنور گرم می‌کند، رویدادی است که هرکس می‌تواند در هر لحظه نزد خود در خانه‌ی خویش شاهد آن باشد. پس چرا به‌دنبال یک متفکر بگردیم؟ ملاقات‌کنندگان خود را برای بازگشت آماده می‌کنند. هراکلیتوس کنجکاوی سرخورده را در سیمای آنان می‌خواند. او می‌داند سلب‌کردن احساسی مورد انتظار از توده‌ی مردم کافی است تا کسانی را که تازه از راه رسیده‌اند برگرداند. بنابراین، آن‌ها را تشویق می‌کند و آشکارا از آنان با این کلمات به دخول دعوت می‌کند: *Einai gar kai entautha theous*، ”این‌جا نیز خدایان حاضراند.“

این عبارت جایگاه (*ēthos*) متفکر و عمل او را در نور دیگری قرار می‌دهد. در این باره که آیا ملاقات‌کنندگان معنای این عبارت را بی‌درنگ ــ یا اصولاً ــ درک کردند و از آن پس هر چیزی را در این نور به‌گونه‌ای متفاوت نگریستند حکایت ساکت است. اما نقل این داستان و انتقال آن به ما انسان‌های امروز بر این واقعیت استوار است که آنچه نقل می‌کند برخاسته از فضای ویژه‌ی این متفکر و خصلت‌نمای آن است. عبارت *kai enthautha*، ”این‌جا نیز“، در مجاورت تنور، در این مکانِ بی‌ادعا، که هر چیز و هر وضعیتی،

هر عمل و هر اندیشه‌ای، معمول و رایج، یعنی آشنا[1]، است، "در همین مکان" در این جهان آشنا، *einai theous* همین‌جاست که "خدایان حاضراند."

خود هراکلیتوس می‌گوید *ēthos anthrōpōi daimōn*، "سکونت‌گاه (آشنا) برای انسان منطقه‌ای است گشوده[2] بر حضور[3] خدا، (نا-آشنا).[4]"

پس اگر، موافق با معنای بنیادی واژه‌ی *ēthos*، واژه‌ی "اخلاق" باید نشان دهد که این رشته به سکونت‌گاه انسان می‌اندیشد، می‌توان گفت که این اندیشه که حقیقت هستی را به‌مثابه عنصر اصیل انسان، به‌مثابه برون-ایستنده، می‌اندیشد در خودش اخلاقِ اصیل است. با این‌همه این اندیشه در وهله‌ی اول اخلاق نیست، زیرا انتولوژی است. زیرا انتولوژی همیشه فقط هستنده (*on*) در هستی‌اش را می‌اندیشد. لیکن مادام که حقیقت هستی اندیشیده نشده است هر انتولوژی‌ای بی‌بنیاد باقی می‌ماند. به همین دلیل است که اندیشه‌ای که با **هستی و زمان** کوشید در [راستای] حقیقت هستی بیاندیشد[5] خودش را به‌مثابه "اُنتولوژیِ بنیادی" مشخص کرد. این انتولوژیِ بنیادی به بنیادی اساسی که اندیشه‌ی حقیقتِ هستی از آن نشأت می‌گیرد برمی‌گردد. با طرح پرسشی دیگر، این اندیشه هم‌اینک از "انتولوژی" مابعدالطبیعه (من‌جمله انتولوژیِ کانت) فاصله می‌گیرد. اما "انتولوژی"، خواه استعلایی خواه ماقبلِ نقدی، نه به این دلیل که هستی هستنده را می‌اندیشد و بنابراین هستی را به مفهوم تقلیل می‌دهد بلکه به این دلیل که حقیقت هستی را نمی‌اندیشد و بدین‌ترتیب نمی‌داند که این اندیشه از اندیشه‌ی مفهومی استوارتر است در زیر ضربات نقد قرار می‌گیرد. اندیشه‌ای که می‌کوشد در [راستای] حقیقت هستی بیاندیشد در دشواری نخستین تلاش خود تنها بخشی ناچیز از این ساحت کاملاً متفاوت را به زبان می‌آورد. زبان، مادام که موفق نشود یاری اساسی نگرش پدیده‌شناختی را حفظ و از علاقه‌ی مفرط به "علم" و "پژوهش" اجتناب کند تباه می‌شود. با این‌همه، برای مشهودساختن و درعین‌حال قابل فهم‌کردن این کوششِ اندیشه در درون فلسفه‌ی موجود نخست باید برپایه‌ی افق این فلسفه سخن گفت و از واژه‌هایی که برای آن آشنایند استفاده کرد.

درعین‌حال تجربه من آموخته است که خود این واژه‌ها بی‌درنگ و ناگزیر موجب خطا می‌شوند. زیرا اصطلاحات و زبانِ مفهومی متناسب با آن‌ها را خوانندگان برپایه‌ی واقعیتی که باید قبل از هر چیز اندیشیده شود بازاندیشی نکرده‌اند، بلکه خودِ این واقعیت برپایه‌ی این اصطلاحات با حفظ معنای عادی‌شان لحاظ شده است. اندیشه‌ای که پرسش از حقیقت هستی را پیش می‌نهد، و بدین‌وسیله سکونت‌گاه ماهوی انسان را برپایه‌ی هستی و به‌سوی هستی تعیین می‌کند نه اخلاق است نه انتولوژی. بنابراین، پرسش از رابطه‌ی میان این دو رشته از این پس در این قلمرو بی‌پایه است. با این حال پرسش شما، اگر به گونه‌ای اصیل‌تر اندیشیده شود، معنا و اهمیتی اساسی را حفظ می‌کند.

---

1. Geheure / accoutmé / familiar

2. Das offene / domaine ouvert / open region

3. Die Anwesung / présence / presence

4. Des un-geheuren / in-solite / unfamiliar

5. In die Wahrheit des seins vor zudenken

درواقع باید از خود پرسید: آیا این اندیشه که، با اندیشیدن به حقیقت هستی، ماهیّت انسانیّت را به‌مثابه برون-ایستی برپایه‌ی تعلق برون-ایستی به هستی تعیین می‌کند، فقط تصوری نظری از هستی و از انسان باقی می‌ماند و یا می‌توان درعین‌حال از چنین شناختی رهنمودهایی برای زندگی عملی و قابل استفاده در آن استخراج کرد؟

پاسخ این است: این اندیشه نه نظری است نه عملی؛ بلکه پیش از چنین تمایزی ایجاد می‌شود. چنین اندیشه‌ای، تا جایی که هست، بازاندیشیدنِ هستی است[1] و دیگر هیچ. این اندیشه، با تعلق‌داشتن به هستی، از آن‌رو که به‌وسیله‌ی هستی در پاسداری از حقیقت هستی افکنده شده و برای این پاسداری فراخوانده شده است، هستی را می‌اندیشد. چنین اندیشه‌ای هیچ نتیجه‌ای ندارد. هیچ اثری ایجاد نمی‌کند. [صرف] بودن‌اش ماهیت‌اش را ارضا می‌کند. اما با گفتن آنچه باید بگوید هست. از نظر تاریخی، فقط یک سخن [*Sage*] به موضوعِ تفکر تعلق دارد، سخنی که در هر مورد متناسب با موضوع باشد. این التزام و پیوندِ سخن با موضوعِ آن ماهیتاً برتر از اعتبار هر علم است، زیرا آزادتر است. زیرا می‌گذارد هستی باشد.

اندیشه برای ساختن خانه‌ی هستی کار می‌کند، خانه‌ای که در آن، هستی به‌مثابه پیونددهنده، هربار ماهیّت انسان را، موافق با سرنوشت‌اش، به سکونت در حقیقتِ هستی ملزم می‌کند. این سکونت، ماهیتِ ''در-جهان-بودن'' (**هستی و زمان**، ص 54) است. تذکرِ داده‌شده در این بخش درباره‌ی ''بودن-در'' به‌مثابه ''سکونت'' یک بازی ریشه‌شناختی نیست. همچنین، در کنفرانس سال ۱۹۳۶ ارجاع به سخن هولدرلین ''سرشار از شایستگی، با این‌همه، شاعرانه می‌زید انسان بر این زمین'' به‌هیچ‌وجه زینت اندیشه‌ای نیست که با ترک علم رستگاری‌اش را در شعر جست‌وجو می‌کند. سخن‌گفتن از خانه‌ی هستی به هیچ‌روی انتقال تصویر ''خانه'' به هستی نیست. بلکه برپایه‌ی ماهیّت هستی، اندیشیده شده آن‌گونه که درخور آن است، ما روزی خواهیم توانست چیستی ''خانه'' و چیستی ''سکونت'' را بیاندیشیم.

با این‌همه، اندیشه هرگز خانه‌ی هستی را خلق نمی‌کند. اندیشه، برون-ایستی تاریخی، یعنی انسانیتِ انسانِ انسانی، را به قلمرو طلوع شفا هدایت می‌کند.

همراه با شفا، در روشنایی هستی، شرّ ظاهر می‌شود. ماهیّت شرّ در زشتیِ صرفِ عمل انسان قرار ندارد بلکه در شرارت خشم نهفته است. با این حال هردوی آن‌ها، شفا و خشم، فقط از آن رو می‌توانند ماهیت‌شان را در هستی بگشایند که خودِ هستیِ محل نزاع[2] است. در آن، منشأ ماهوی انعدام[3] پنهان می‌شود. آنچه معدوم می‌کند خودش را به‌مثابه [دربردارنده‌ی عنصر] منفی روشن می‌کند. می‌توان آن را در ''نه'' سراغ گرفت. ''انتفاء''[4] به‌هیچ‌وجه از ''نه-گوییِ''[5] نفی ناشی نمی‌شود. هر ''نه''ای که خود را با

---

۱. *Das Andenken an das Sein* (ن. ک. یادداشت ۳، ص ۲۹۸).

2. das streitige / lieu du combat / what is contested

3. Nichtens / néantiser / nihilation

4. Das «Nicht» / le «ne-pas» / the «not»

5. Nein-sagen / dire-non / no-saying

تصدیق تحکمی قدرت وضع‌کننده‌ی [متعلق به] سوبژکتیویته مشتبه نسازد، بلکه ”بگذار باشد“ی برای برون-ایستی باقی بماند به فراخوان انعدامِ روشن‌شده پاسخ می‌گوید. هر نه فقط اقرار به انتفاء است و هر اقراری در تصدیق قرار دارد. تصدیق اجازه می‌دهد چیزی که [تصدیق] به‌سوی آن می‌رود به‌سوی تصدیق بیاید. گمان می‌کنند انعدام هیچ‌جا در خودِ هستنده یافت نمی‌شود. این تا جایی صحیح است که انعدام را همچون چیزی هستنده، همچون خصلتی موجود در هستنده، جست‌وجو کنند. اما با جست‌وجو بدین‌شیوه، انعدام را جست‌وجو نمی‌کنند. خودِ هستی هم خصلتی موجود نیست که بتوان در هستنده مشاهده کرد. با این حال، هستی از هر هستنده‌ای هست‌تر است. چون انعدام ماهیت‌اش را در خودِ هستی می‌گشاید هرگز نمی‌توانیم آن را همچون هستنده‌ای در میان هستنده‌ها تمیز دهیم. اما ارجاع به این عدمِ امکان هرگز اثبات آن نیست که انتفاء در نه-گویی ریشه داشته باشد. چنین اثباتی فقط هنگامی عملی بود که هستنده به‌عنوان واقعیت عینی [برای] سوبژکتیویته وضع شود. در این صورت از این گزینه این نتیجه حاصل می‌شد که هر انتفاء، چون هرگز به‌مثابه چیزی عینی پدیدار نمی‌شود، ناگزیر باید محصولِ عملِ سوژه باشد. اما درباره‌ی این پرسش که آیا نه-گفتن، انتفاء را به‌مثابه یک متعلق صرف اندیشه وضع می‌کند، یا انعدام در وهله‌ی اول ”نه“ را به‌مثابه چیزی که در بگذار-باشدِ هستنده باید گفته شود فرا می‌خواند، تأملِ ذهنی اندیشه‌ای که پیشاپیش به‌مثابه سوبژکتیویته وضع شده باشد یقیناً قادر به تصمیم‌گیری نیست. در چنین تأملی ما به‌هیچ‌وجه هنوز به ساحتی که در آن این پرسش بتواند به طرزی شایسته مطرح شود دست نمی‌یابیم. با پذیرش تعلق اندیشه به برون-ایستی، این پرسش باقی است که آیا هر ”آری“ و هر ”نه“ پیشاپیش در [وابستگی] به حقیقت هستی موجود نیست. اگر چنین است، ”آری“ و ”نه“ پیشاپیش در خودشان نیوشای فرمان هستی‌اند. این‌ها به‌مثابه نیوشنده هرگز نمی‌توانند نخست چیزی را وضع کنند که خودشان به آن تعلق دارند.

انعدامْ ماهیت‌اش را در خودِ هستی می‌گشاید و نه هرگز در دازاینِ انسان ـ تا جایی که این دازاین به‌عنوان سوبژکتیویته‌ی *ego cogito* اندیشیده شود. دازاین، به‌هیچ‌وجه، تا جایی که انسان به‌عنوان سوژه انعدام را به‌معنای انکار انجام می‌دهد، منعدم نمی‌کند، بلکه دازاین تا جایی منعدم می‌کند که به‌مثابه ماهیتی که انسان در درون آن برون-می‌ایستد خودش به ماهیّت هستی تعلق داشته باشد. هستی به‌مثابه هستی منعدم می‌کند. به همین دلیل است که در ایده‌آلیسم مطلق، نزد هگل و شلینگ، انتفاء به‌مثابه منفی‌بودن نفی در ماهیّت هستی نمودار می‌شود. اما در آن‌جا هستی به‌معنای واقعیتِ مطلق به‌مثابه اراده‌ی نامشروط که خودش را می‌خواهد و خودش را به‌مثابه اراده‌ی معطوف به دانستن و عشق می‌خواهد اندیشیده شده است. در این اراده، هستی به‌مثابه اراده‌ی معطوف به قدرت هنوز پنهان است. با این حال در این‌جا این پرسش مورد بررسی نیست که چرا منفی‌بودنِ سوبژکتیویته‌ی مطلق ”دیالکتیکی“ است، و چرا انعدامی که به‌وسیله‌ی دیالکتیک به منصه‌ی ظهور می‌رسد درعین‌حال در ماهیت‌اش مستور شده است.

منعدم‌کننده[1] در هستی ماهیتِ چیزی است که من آن را هیچ[2] می‌نامم. از این رو اندیشه، چون هستی را می‌اندیشد، هیچ را می‌اندیشد.

فقط هستی است که نخست به شفا صعودش به رحمت را اعطا می‌کند، و به خشم جهش‌اش به‌سوی ویرانی را.

فقط تا جایی که انسانِ برون-ایستنده در حقیقت هستی به هستی تعلق دارد، ممکن است از خودِ هستی هدایتی به آن رهنمودهایی نشأت گیرد که باید برای انسان به قانون و قاعده تبدیل شوند. هدایت در [زبان] یونانی *nemein* می‌شود. واژه‌ی **نوموس** (*nomos*) فقط قانون نیست بلکه به معنایی اصیل‌تر از آن، هدایتی است پنهان در فرمانِ هستی. فقط این هدایت امکان می‌دهد انسان به هستی ملتزم شود. و فقط چنین التزامی حمل و پیوند را میسر می‌کند. درغیر این‌صورت، هر قانونی فقط ساخته‌ی عقل بشری باقی می‌ماند. اساسی‌تر از وضع قواعد این است که انسان راه کاشانه‌اش در حقیقت هستی را بیابد. نخست این کاشانه تجربه‌ی چیزی را که می‌توانیم حفظ کنیم عطا می‌کند. حقیقتِ هستی حفظ را به هر رفتاری عطا می‌کند. "حفظ" در زبان ما به‌معنای "پاسداری" است. هستی پاسداری است که برای حقیقت خود، انسان در ماهیّت برون-ایستنده‌اش را در پاس خود دارد ـ به گونه‌ای که برون-ایستی را در زبان سکنا می‌دهد. به همین دلیل است که زبان هم خانه‌ی هستی و هم مأوای ماهیّت انسان است. فقط به این دلیل که زبان مأوای ماهیّت انسان است انسان‌ها و انسانیت‌های تاریخی می‌توانند در زبان‌شان بی‌مأوا باشند، به گونه‌ای که زبان برای آن‌ها به محمل مشغله‌های پراکنده‌شان تبدیل شود.

اما اکنون اندیشه‌ی هستی در چه نسبتی با رفتار نظری و عملی قرار می‌گیرد؟ این اندیشه از هر تعمقی فراتر می‌رود زیرا پروای نوری را دارد که نخست در آن، نگرشی به‌مثابه **نظر** [*Theoria*] می‌تواند سکونت و حرکت کند. اندیشه زمانی به روشنایی هستی توجه دارد که سخن‌اش از هستی را در زبان به‌مثابه مأوای برون-ایستی قرار می‌دهد. بدین‌گونه است که اندیشه یک عمل است. اما عملی که یکباره از هر پراکسیسی فراتر می‌رود. اندیشه از هر فعل و تولیدی برتر است، نه به واسطه‌ی عظمت آنچه تحقق می‌بخشد یا نتایجی که ایجاد می‌کند، بلکه به‌واسطه‌ی ناچیزیِ انجام‌دادنِ بی‌نتیجه‌اش.

زیرا اندیشه در گفتن‌اش فقط کلام ناگفته‌ی هستی را به زبان می‌آورد.

تعبیر "به‌زبان آوردن"[3] که در این‌جا به‌کار رفته است باید به‌معنای کاملاً تحت‌اللفظی آن گرفته شود. هستی با روشن‌شدن‌اش به زبان می‌آید. هستی همواره به‌سوی زبان در راه است. این آمدن به‌نوبه‌ی خود اندیشه‌ی برون-ایستنده را در گفتن‌اش به‌زبان می‌آورد. از این‌رو خودِ زبان در روشنایی هستی ارتقا یافته است. بنابراین، زبان فقط به این نحوه‌ی رازآمیز و درعین‌حال همیشه حاکم بر ما هست. وقتی زبان، که

---

1. Das Nichtende / le néantisant / the nihilating

2. Das Nichts / le Rien / the nothing

3. zur Sprache bringen / porte au langage / bring to language

بدین‌گونه به تمامیت ماهیت‌اش آورده شده است، تاریخی باشد هستی به یاد [اندیشه] سپرده می‌شود.[۱] برون-ایستی با اندیشیدن در خانه‌ی هستی سکنا دارد. این‌همه چنان است که گویی به‌وسیله‌ی گفتنِ اندیشنده ابداً هیچ‌چیز روی نداده است.

اما هم‌اینک مثالی از این عمل نامشهود اندیشه آشکار می‌شود. وقتی که آشکارا همین تعبیر "به‌زبان آوردن" را که به زبان داده شده است می‌اندیشیم، یعنی همین تعبیر و نه هیچ چیز دیگری را، تا جایی که این اندیشه را در توجه کاملِ گفتن، به‌مثابه چیزی که در آینده همیشه باید اندیشیده شود حفظ می‌کنیم چیزی را به‌زبان آورده‌ایم که در آن ماهیتِ خود هستی گشوده می‌شود.

غرابت این اندیشه‌ی هستی همانا سادگی آن است. دقیقاً همین است که ما را از آن دور نگاه می‌دارد. زیرا ما اندیشیدن را ــ که از حیثیّت جهانی- تاریخی خود تحت نام "فلسفه" برخوردار است ــ جز در هیئتی غیرعادی که فقط برای دانایان قابل حصول است جست‌وجو نمی‌کنیم. ما اندیشه را مطابق با الگوی شناختِ علمی و برنامه‌ی پژوهشی تصور می‌کنیم. ما عمل را با دستاوردهای شگفت‌انگیز و موفقیت‌آمیز پراکسیس می‌سنجیم. اما عملِ اندیشه نه نظری است نه عملی؛ تزویج این دو نحوه‌ی رفتار هم نیست.

اندیشه‌ی هستی به واسطه‌ی سادگی ماهیت‌اش برای ما ناشناختنی می‌شود. اما اگر ما با خصلت غیرعادی این سادگی خو کنیم دشواری دیگری در کمین ما خواهد بود. این ظن ایجاد می‌شود که این اندیشه‌ی هستی در خودکامه‌گی غرق می‌شود؛ زیرا نمی‌تواند به هستنده پای‌بند بماند. پس اندیشه از کجا معیار گیرد؟ قانون عمل‌اش کدام است؟

در این‌جا باید سومین پرسش‌نامه‌ی شما را بشنویم: **چگونه عنصر ماجراجویی را که در هر پژوهشی نهفته است نجات دهیم بی‌آن‌که فلسفه را به یک ماجراجوی صرف تبدیل کنیم؟**[۲] اکنون فقط به‌گونه‌ای گذرا به شعر اشاره کنیم. شعر هم مانند اندیشه در برابر همین پرسش و به همین شیوه قرار می‌گیرد. اما کلام مغفول‌مانده‌ی ارسطو در بوطیقایش هنوز معتبر است که می‌گوید آفرینش شاعرانه حقیقی‌تر از پژوهش نظام‌مندِ هستنده است.

اما اندیشه نه‌فقط به‌عنوان جست‌وجو و پژوهشی در نااندیشیده، یک ماجراجویی[۳] است، بلکه در ماهیت‌اش، به‌مثابه اندیشه‌ی هستی، به‌وسیله‌ی هستی فراخوانده می‌شود. اندیشه به هستی به‌مثابه فراآینده[۴] (*l'avenant*)[۵] پیوند دارد. اندیشه به‌مثابه اندیشه به آمدن هستی، به هستی.به‌مثابه آینده، پیوسته است. هستی پیشاپیش به‌سوی اندیشه عزیمت کرده است. هستی به‌مثابه سرنوشتِ اندیشه هست. اما سرنوشت، فی‌نفسه تاریخی است. تاریخ آن هم‌اینک در سخن اندیشمندان به‌زبان آمده است. به‌زبان‌آوردنِ مکررِ این آمدنِ هستی، آمدنی که می‌ماند و در این ماندن انسان را انتظار می‌کشد

---

۱. در متن فرانسه: هستی در و برای اندیشه‌ای که آن را می‌اندیشد حفظ می‌شود.

۲. در متن اصلی به زبان فرانسه آمده است.

۳. در متن اصلی به‌زبان فرانسه آمده است.

4. das Ankommende

۵. در متن اصلی به‌زبان فرانسه آمده است.

یگانه‌کار اندیشه است. از همین‌رو است که اندیشمندان اساسی همیشه یک چیز را می‌گویند اما این به‌معنای این‌همانی نیست. یقیناً آن‌ها این را تنها به کسی می‌گویند که اندیشیدن در پی آن‌ها را آغاز می‌کند. وقتی اندیشه، در اندیشیدن به شیوه‌ای تاریخی، به سرنوشت هستی توجه کند، در همان‌حال خود را به اقتضایی که متناسب با این سرنوشت است پیوند داده است. پناه‌جستن در امر این‌همان بی‌خطر است. اما پذیرفتن خطر اختلاف برای گفتن همان‌چیز، مخاطره‌انگیز است. ابهام و نزاع صرف تهدیدآمیز است.

اقتضای گفتن از هستی، به‌مثابه سرنوشتِ حقیقت، نخستین قانون اندیشه است، نه قواعد منطق که جز بر پایه‌ی قانون هستی نمی‌توانند به قاعده تبدیل شوند. اما توجه‌داشتن به اقتضای گفتنِ اندیشنده فقط متضمن آن نیست که ما هربار درباره‌ی **آنچه** باید درباره‌ی هستی گفت و در باره‌ی **چگونه‌گیِ** گفتن آن تأمل کنیم. بلکه به همان اندازه اساسی است که بیاندیشیم **آیا** می‌توانیم آنچه را که باید اندیشید بگوییم، و تا کجا، در کدام لحظه از تاریخ هستی و در کدام گفت‌وشنود با این تاریخ، و برپایه‌ی کدام فراخوان. این نکات سه‌گانه که در یک نامه‌ی قبلی[1] ذکر شده‌اند در تعلق‌شان به یکدیگر برپایه‌ی قانون اقتضای اندیشه‌ی تاریخی ـ اُنتولوژیک، یعنی قدرت تأمل، توجه در گفتار، صرفه‌جویی در کلمات، تعیین شده‌اند.

زمان آن فرا رسیده است که از پربهادادن به فلسفه دست برداریم و از این رو از آن بیش از اندازه طلب نکنیم. چیزی که در بحران کنونی جهان لازم است این است: فلسفه‌ی کم‌تر اما توجه بیش‌تر در اندیشه؛ ادبیاتِ کم‌تر اما پرورشِ بیش‌ترِ ادب.

اندیشه‌ی آینده دیگر فلسفه نخواهد بود، زیرا به‌گونه‌ای اصیل‌تر از مابعدالطبیعه ـ که نامی مترادف با فلسفه است ـ می‌اندیشد. با این‌حال اندیشه‌ی آینده نیز، همان‌طور که هگل می‌خواست، نمی‌تواند نام "عشق به حکمت" را کنار نهد و به خودِ حکمت در هیئت معرفت مطلق تبدیل شود. اندیشه در فقر ماهیّت موقتی‌اش فرو می‌رود. اندیشه زبان را در گفتنِ ساده جمع می‌کند. بدین‌گونه زبان، زبانِ هستی است، همان‌گونه که ابرها ابرهای آسمان‌اند. اندیشه، با گفتن‌اش، در زبان شیارهایی ناپیدا ایجاد می‌کند، شیارهایی ناپیداتر از شیارهایی که دهقان با گام‌هایی آهسته در کشتزار حفر می‌کند.

---

۱. نامه‌ی دیگری به ژان بوفره در تاریخ ۲۳ نوامبر ۱۹۴۵.

فصل بیست و دوم

"ماهیت و ضرورت انقلاب‌های علمی" *

تامس کوهن **ترجمه‌ی محمد شُکری**

تامس کوهن، مورّخ آمریکاییِ تاریخ علم، با کتاب ساختار انقلاب‌های علمی خویش (۱۹۶۲) تأثیر شگرفی بر تاریخ و فلسفه‌ی علم گذاشته است. مشهورترین بحث کوهن این است که پیشرفت‌های علمی از طریق افزایش تدریجی فاکت‌ها صورت نمی‌گیرد بلکه حاصل جابه‌جایی‌های انقلابی در تفسیر است که به موجب آن یک الگو یا "پارادایم" علمی جانشین پارادایم دیگر می‌شود. از این رو، تاریخ علم مُهر و نشان انقطاع و عدم پیوستگی را برخود دارد. این نظر، این پرسش دشوار را پیش می‌کشد که آیا انتخاب میان پارادایم‌ها انتخابی معقول و توجیه‌پذیر است؟ پارادایم‌ها چنان متمایز ــ و به گفته‌ی بعضی "غیرقابل قیاس" ــ به‌نظر می‌رسند که معیارهای ارزیابی نافذ در یک پارادایم منطقاً قادر به تشخیص برتری پارادایم دیگر نیست. درحقیقت معلوم نیست که حتی بتوان معانی واژگان یک پارادایم را به واژگان پارادایم دیگر ترجمه کرد. با این‌که اهداف کوهن اصولاً تاریخی بود نه فلسفی، کتاب‌اش الزاماً پرسش از "عقلانیت علم" را مطرح کرد. پاسخ‌ها و توضیحات بسیاری در قبال این پرسش‌ها از زمانی که کوهن نخستین‌بار آن‌ها را مطرح کرد ارائه شده است، اما عده‌ی کمی از فیلسوفان توانسته‌اند دقیقاً براساسِ همان اصطلاحات کتاب او به علم نگاه کنند.

این ملاحظات [در فصل پیش] سرانجام به ما اجازه می‌دهد تا به بررسی مسائلی بپردازیم که عنوان این رساله را به آن بخشیده است. انقلاب‌های علمی چیست و چه نقشی در پیشرفت علمی دارند؟ پاسخ این پرسش‌ها تا حدی در فصول گذشته داده شده است. مخصوصاً بحث قبلی نشان داد که انقلاب‌های علمی در این‌جا دوره‌هایی از پیشرفت "غیرانبوهشی"[1] دانسته می‌شود که در طی آن پارادایمی قدیمی‌تر به‌طور کامل یا به‌طور جزئی جای خود را به پارادایمی جدید و ناسازگار [با پارادایم قبلی] می‌دهد. ولی

---

* Thomas Kuhn, "The Nature and Necessity of Scientific Revolutions" chapter ix of *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 92–110.

1. non-cumulative

مطلب به همین خلاصه نمی‌شود و بخش مهم آن را می‌توان با سؤالی دیگر آغاز کرد: چرا تغییر پارادایم را باید یک انقلاب نامید.[1] در برابر اختلافات گسترده و اساسی میان پیشرفت سیاسی و علمی چه توازی و شباهتی می‌تواند توجیه‌گر این استعاره باشد که در هر دو زمینه انقلاب صورت می‌گیرد؟

وجهی از شباهت قبلاً باید آشکار شده باشد. انقلاب‌های سیاسی با این احساس فزاینده، که باز غالباً محدود به بخشی از جامعه‌ی سیاسی است، آغاز می‌شود که نهادهای موجود به‌قدر کافی توان رویارویی با مشکلاتِ محیطی را که خود در به‌وجودآوردن آن سهیم بوده‌اند ندارند. دقیقاً به همین‌گونه انقلاب‌های علمی با این احساس فزاینده، که باز هم غالباً محدود به بخشی کوچک از جامعه‌ی علمی است، آغاز می‌شود که یک پارادایم موجود نمی‌تواند به‌خوبی وظیفه‌ی کاوش در وجهی از طبیعت را که خودش قبلاً به آن راهبر شده بود انجام دهد. هم در پیشرفت سیاسی و هم در پیشرفت علمی، احساس ناکارآمدی، که می‌تواند به بحران منجر شود، پیش‌شرط انقلاب است. به‌علاوه، البته با توسیع استعاره، این توازی و شباهت نه‌تنها برای تغییرات بزرگ در پارادیم‌ها، همانند تغییر در پارادایم‌های کوپرنیک و لاوازیه، بلکه در مورد تغییرات بسیار کوچک‌تر مربوط به جذب گونه‌ی تازه‌ای از پدیده‌ها، مانند اکسیژن یا اشعه‌ی ایکس، نیز صدق می‌کند.[2] همان‌گونه که در پایان بخش پنجم خاطرنشان کردیم انقلاب‌های علمی الزاماً برای کسانی که پارادایم‌های‌شان از آن‌ها متأثر می‌شود، انقلابی به‌نظر می‌رسند. برای دیگران، این انقلاب‌ها، نظیر انقلاب‌های اوایل قرن بیستم در بالکان اجزای طبیعی فرآیند توسعه به‌نظر می‌آیند. مثلاً اخترشناسان می‌توانند پرتوهای X را به‌مثابه افزوده‌ای صرف بر دانش بپذیرند، زیرا پارادایم‌های آن‌ها تحت تأثیر وجود این پرتوزاییِ جدید قرار نمی‌گیرد. اما برای کسانی مانند ویلیام کلوین، ویلیام کروکس، و ویلهلم رونتگن که تحقیقات‌شان مربوط به پرتوزایی یا "لوله‌های اشعه‌ی کاتدی" است، ظهور پرتوهای X لزوماً همان‌طور که پارادایمی را نقض می‌کند، پارادایمی دیگر را خلق می‌کند. به همین علت است که این پرتوها نخست از طریق چیزی که با تحقیقِ متعارف سازگار نیست کشف می‌شود.

این جنبه‌ی نوعیِ توازی و شباهت میان پیشرفت سیاسی و علمی را دیگر نباید مورد تردید قرار داد. با این‌همه، این شباهت جنبه‌ی دیگر و عمیق‌تری دارد که اهمیت وجه اول در گرو آن است. هدف انقلاب‌های سیاسی تغییر نهادهای سیاسی از راه‌هایی است که خود آن نهادها آن‌ها را منع کرده‌اند. بنابراین، توفیق این انقلاب‌ها مستلزم چشم‌پوشیِ جزئی از دسته‌ای از نهادها به نفع نهادهای دیگر است، و در این گیرودار جامعه به‌هیچ‌وجه تحت حاکمیت کامل نهادها قرار ندارد. در ابتدا فقط بحران است، که همان‌گونه که قبلاً ملاحظه کردیم، هم نقش نهادهای سیاسی و هم نقش پارادیم‌ها را کم‌رنگ می‌کند.

---

۱. اصطلاح محوری در استدلال کوهْن، یعنی پارادایم، به مفاهیم بنیادی و اهداف یک علم در یک دوره‌ی تاریخی اشاره دارد. یک انقلاب علمی متضمن جانشینی یک پارادایم با پارادایم دیگر است. [همه‌ی توضیحات این فصل از ویراستار متن انگلیسی است مگر خلاف آن تصریح شده باشد؛ برابرنهاده‌های پای صفحات همه از مترجم فارسی است.]

۲. آنتوان لوران لاوازیه (Antoine Laurent Lavoisier) (۱۷۴۳ـ۱۷۹۴)، پدرِ شیمیِ جدید؛ William Kelvin, (۱۸۲۴ـ۱۹۰۷)؛ William Crookes, (۱۸۳۲ـ۱۹۱۹)؛ Wilhelm Roentgen, 1845–1923 (۱۸۴۵ـ۱۹۲۳).

شمار رو به تزایدی از افراد به‌صورتی فزاینده از زندگی سیاسی منفک می‌شوند و رفتارشان در این زمینه هرچه بیش‌تر غیرمعمولی و عجیب می‌شود. سپس با ژرف‌ترشدن بحران بسیاری از این افراد خود را به طرحی مشخص برای بازسازی جامعه در چارچوب نهادیِ جدیدی متعهد می‌سازند. در این‌جاست که جامعه به اردوگاه‌ها یا احزاب رقیب تقسیم می‌شود، حزبی درصدد دفاع از منظومه‌ی نهادی گذشته برمی‌آید و احزاب دیگر برای برپاساختن منظومه‌ی نهادی جدید تلاش می‌کنند و به محض وقوع چنین قطب‌بندی‌ای، راه‌حل‌های سیاسی شکست می‌خورد. از آن‌جا که احزاب نسبت به قالب نهادی‌ای که تغییر سیاسی باید درون آن حاصل و ارزیابی شود اختلاف دارند، زیرا هیچ چارچوب فرانهادی‌ای را در جهت رفع اختلاف‌های انقلابی به رسمیت نمی‌شناسند، ناگزیر به شیوه‌های اقناع توده‌ی مردم، که غالباً با اِعمال زور همراه است، متوسل می‌شوند. اگرچه انقلاب‌ها نقشی حیاتی در تحول نهادهای سیاسی داشته‌اند، لازمه‌ی چنین نقشی این است که تا حدی برون-سیاسی و برون-نهادی باشند.

هدف بقیه‌ی این گفتار اثبات این نکته است که مطالعه‌ی تاریخیِ تغییر پارادایم خصوصیات بسیار مشابهی را در تکامل علوم آشکار می‌سازد. انتخاب بین پارادایم‌های رقیب، نظیر انتخاب بین نهادهای سیاسی رقیب، بیان‌گر گزینشی میان روش‌های ناسازگارِ زندگی جمعی است. به‌سبب این ویژگی، انتخاب فقط با شیوه‌های ارزیابی خاص علم متعارف صورت نمی‌گیرد، زیرا این شیوه‌ها تا حدودی به پارادایمی خاص وابسته‌اند و خودِ این پارادایم محل نزاع است. وقتی لازم باشد که پارادایم‌ها در منازعه بر سر انتخاب پارادایم شرکت جویند، نقش آن‌ها الزاماً دُوری[1] خواهد بود. هر گروه پارادایمِ خودش را در مقام دفاع از آن پارادایم به‌کار می‌برد.

البته این دُوری‌بودن موجب نمی‌شود که آن براهین غلط یا بی‌اثر شوند. کسی که به هنگام دفاع از پارادایمی خودِ آن را مقدمه‌ی استدلال قرار می‌دهد، به‌هرحال می‌تواند برای کسانی که نگرش تازه‌ای را درباره‌ی طبیعت پذیرفته‌اند، نمایشی روشن از این‌که کار علمی به چه چیزی شبیه است فراهم کند. این نمایش می‌تواند بسیار قانع‌کننده باشد و غالباً هم به گونه‌ای مجاب‌کننده چنین است. امّا "برهان دُوری"[2]، هرقدر هم نیرومند باشد، فقط شأن اقناع‌کنندگی دارد. این برهان نمی‌تواند برای کسانی که از ورود به دُور امتناع می‌کنند به‌گونه‌ای منطقی یا حتی احتمالی مجاب‌کننده باشد. مقدمات و ارزش‌های مشترک در این دو جناح در منازعه‌ای بر سر پارادایم‌ها به‌قدر کافی برای این منظور گسترده نیستند. در انتخاب پارادایم ــ همانند انقلاب‌های سیاسی ــ هیچ معیاری فراتر از خواست جماعت موردنظر وجود ندارد. بنابراین، برای کشف این نکته که کیفیت انجام انقلاب‌های علمی چگونه است ما باید نه‌تنها تأثیر طبیعت و منطق را درنظر بگیریم بلکه باید فنون استدلال‌گریِ اقناعی جاری در گروه‌های خاصی را که تشکیل‌دهنده‌ی جماعت دانشمندان است را نیز مورد ملاحظه قرار دهیم.

برای کشف این نکته که چرا مسئله‌ی انتخاب پارادایم هرگز نمی‌تواند به‌گونه‌ای قاطع و بی‌ابهام صرفاً

1. circular

2. circular argument

از طریق منطق و آزمایش فیصله یابد، باید به‌اختصار به بررسی ماهیت اختلافی بپردازیم که هواداران یک پارادایم سنّتی را از جانشینان انقلابی‌شان جدا می‌کند. این بررسی موضوع اصلی این فصل و فصل بعدی است. با این‌همه قبلاً مثال‌های متعددی از این اختلاف را ذکر کردیم، و هیچ‌کس تردید ندارد که تاریخ می‌تواند بسیاری مثال‌های دیگر ارائه دهد. آنچه، به احتمال قوی، بیش از وجود این موارد قابل تردید است ـ و بنابراین آنچه در ابتدا باید مورد بررسی قرار گیرد ـ این است که چنین مثال‌هایی بیان‌گر اطلاع مهمی درباره‌ی ماهیت علم باشند. آیا قبول این نکته که کنار گذاشتن پارادایم یک واقعیت تاریخی بوده است، بیان‌گر چیزی جز ساده‌لوحی و خطاکاری آدمی است؟ آیا دلایلی ذاتی وجود دارد که جذب گونه‌ی جدیدی از پدیده‌ها یا نظریه‌ی علمی باید مستلزم طرد پارادایمی قدیمی‌تر باشد؟

در ابتدا باید توجه داشت که اگر چنین دلایلی وجود داشته باشد، مأخوذ از ساختار منطقی معرفت علمی نیستند. اصولاً یک پدیده‌ی جدید می‌تواند بی‌آن‌که بازتابی ویران‌گر بر هر بخش از فعالیت علمی گذشته داشته باشد، ظهور کند. اگرچه کشف حیات بر روی کره‌ماه امروز ویران‌گر پارادایم‌های موجود است (این پارادایم‌ها چیزهایی درباره‌ی ماه به ما می‌گویند که با وجود حیات بر روی این کره منافات دارد) کشف حیات در بخش کم‌تر شناخته‌شده‌ترِ کهکشان چنین تأثیری را برجا نخواهد گذاشت. بدین‌ترتیب لازم نیست که نظریه‌ای جدید با هیچ‌یک از نظریه‌های پیشین تعارض داشته باشد. ممکن است این نظریه منحصراً با پدیده‌هایی سروکار داشته باشد که قبلاً شناخته شده نبودند، همان‌گونه که نظریه‌ی کوانتوم (عمدتاً اما نه منحصراً) با پدیده‌های ”زیراتمی“[1] که پیش از قرن بیستم ناشناخته بودند سروکار داشته است. یا همچنین، ممکن است نظریه‌ی تازه، نظریه‌ی سطح عالی‌تری از نظریات قبلاً شناخته‌شده باشد، نظریه‌ای که دسته‌ای کلی از نظریه‌های سطح پایین‌تر را بدون هیچ‌گونه تغییر جوهری در آن‌ها با یکدیگر پیوند می‌دهد. امروزه نظریه‌ی بقای انرژی دقیقاً چنین ارتباطی را میان دینامیک، شیمی، الکتریسیته، نورشناسی، نظریه‌ی حرارتی، و نظایر این‌ها برقرار می‌کند. هنوز روابط سازگار دیگری میان نظریه‌های جدید و قدیمی می‌توان تصور کرد. هرکدام و همه‌ی آن‌ها را می‌توان با مثال‌هایی از فرآیندی تاریخی که علم از طریق آن تکامل یافته است توضیح داد. اگر چنین باشد تکامل علمی اصولاً انبوهشی خواهد بود. پدیده‌های جدید نظم را فقط در جنبه‌ای از طبیعت نشان می‌دهد که قبلاً دیده نشده بود. در تکامل علم، معرفت جدید به‌جای آن‌که جایگزین معرفتی از نوع دیگر و ناسازگار با خود شود، جانشین جهل خواهد شد.

البته علم (یا بعضی فعالیت‌های دیگر، شاید با تأثیر کم‌تر) ممکن است با این شیوه‌ی کاملاً انبوهشی رشد کرده باشد. بسیاری معتقداند که چنین بوده است و گویا اکثراً تصور می‌کنند که تراکم دست‌کم ایده‌آلی است که رشد تاریخی به نمایش می‌گذاشت، فقط به شرطی که این همه در اثر غرابت مزاج و تصورات بشری قلب و تحریف نمی‌شد. دلایل مهمی برای این اعتقاد وجود دارد. در بخش دهم معلوم خواهد شد که چگونه نگرش انبوهشی به علم عجین با آن معرفت‌شناسی مسلطی است که شناخت را

---

1. subatomic

ساختاری می‌داند که ذهن مستقیماً بر روی داده‌های حسی خام قرار داده است؛ و در بخش یازدهم حمایت نیرومند از همین طرح تاریخ‌نگارانه را که از طریق فنون جاریِ تعلیمِ علم صورت می‌گیرد بررسی خواهیم کرد. با این‌همه، علی‌رغم مقبولیت بسیار زیاد این تصویر آرمانی، جای تردیدِ بسیار وجود دارد که چنین تصویری بتواند تصویری از علم باشد؟ بعد از دوره‌ی ماقبل پارادایم جذب تمام نظریه‌های جدید و تقریباً هرگونه‌ی جدیدی از پدیده‌ها درواقع مستلزم تخریب یک پارادایم قبلی و درنتیجه مستلزم نزاعی میان مکاتب رقیب در اندیشه‌ی علمی بوده است. ثابت می‌شود که تحصیل انبوهشیِ امور بدیع و پیش‌بینی‌نشده استثنایی تقریباً نایاب در قاعده‌ی رشد علمی است. کسی که واقعیت تاریخ را جدی می‌گیرد باید به این گمان بیفتد که علم به‌سوی آن ایده‌آلی که تصور ما از انبوهشی‌بودن آن القاکرده است متمایل نمی‌شود. شاید این فعالیت به گونه‌ای دیگر انجام شده باشد.

با این‌همه اگر عوامل بازدارنده بتواند تا این حد ما را دور ببرد در این صورت نگاهی دیگر به زمینه‌ای که قبلاً آن را درنوردیده‌ایم می‌تواند این نکته را به ذهن القا کند که به‌دست‌آوردن امور بدیع به‌صورت انبوهشی نه‌تنها درواقع نادر بلکه اصولاً غیرمحتمل است. تحقیق متعارف، که انبوهشی است، توفیق خود را مدیون دانشمندانی است که به‌طور منظم مسائلی را برمی‌گزینند که بتوانند با تکنیک‌های مفهومی و ابزاری نزدیک به شیوه‌های قبلاً موجود حل شوند. (از این روست که دلبستگی مفرط به مسائل مفید، صرف‌نظر از ارتباط آن‌ها با شناخت و تکنیک موجود، می‌تواند به‌آسانی از رشد علمی جلوگیری کند. کسی که می‌کوشد مسئله‌ای را که به‌وسیله‌ی شناخت و تکنیک کنونی تعریف شده حل کند فقط جست‌وجوکننده نیست. او می‌داند که چه چیزی را می‌جوید، و متناسب با آن ابزارهای خود را طراحی و اندیشه‌هایش را هدایت می‌کند. امور بدیع و پیش‌بینی‌نشده و کشف جدید فقط تا آن‌جا امکان ظهور می‌یابد که نادرستی پیش‌بینی‌های دانشمند درباره‌ی طبیعت و ابزارهایش اثبات شود. غالباً اهمیت کشف حاصله متناسب با گسترده‌گی و سرسختی ناهنجاری پیش‌بینی‌کننده‌ی آن است، پس بدیهی است که باید نزاعی میان پارادایمی که ناهنجاری را آشکار کرده و پارادایمی که ناهنجاریِ قانون‌گونه می‌سازد وجود داشته باشد. مصادیق اکتشاف از طریق تخریب پارادایم، که در بخش ششم مورد بررسی قرار گرفت، ما را با تصادف تاریخی صرف مواجه نمی‌کرد.[1] شیوه‌ی مؤثر دیگری که اکتشاف‌ها بتواند از طریق آن صورت گیرد وجود ندارد.

همین استدلال، حتی با وضوح بیش‌تر، برای ابداع نظریه‌های جدید صدق می‌کند. اصولاً فقط سه گونه پدیده وجود دارد که می‌توان درباره‌ی آن‌ها نظریه‌ی تازه‌ای را بسط داد. نخست پدیده‌هایی که قبلاً از طریق پارادایم‌های موجود به‌خوبی تبیین شده و به‌ندرت می‌توانند انگیزه یا نقطه‌ی عزیمتی برای نظریه‌سازی فراهم آورند. اما اگر چنین انگیزه یا نقطه‌ی عزیمتی فراهم کنند، نظیر سه پیش‌بینی مشهوری که در پایان بخش هفتم مورد بحث قرار گرفت، نظریه‌هایی که نتیجه می‌شود به‌ندرت مورد

---

۱. سه موردی که کوهن از آن بحث کرده است عبارتند از کشف اکسیژن، اشعه‌ی ایکس و بطری لیدن (Leyden jar).

قبول قرار می‌گیرد، زیرا طبیعت هیچ زمینه‌ای برای این تمایز فراهم نمی‌آورد.[۱] طبقه‌ی دوم عبارت‌اند از پدیده‌هایی که طبیعت‌شان در پارادایم‌های موجود مورد اشاره قرار گرفته، ولی جزئیات‌شان را می‌توان فقط از طریق پرداخت بیش‌تر نظریه درک کرد. این‌ها پدیده‌هایی هستند که دانشمندان بیش‌تر وقتِ خود را صرف تحقیق درباره‌ی آن‌ها می‌کنند، ولی هدف این تحقیق حک و اصلاح پارادایم‌های موجود است نه ابداع نظریه‌های تازه. فقط آن‌گاه که این کوشش‌ها در حک و اصلاح نافرجام بماند، دانشمندان با گونه‌ی سومی از پدیده‌ها، یعنی ناهنجاری‌های به‌رسمیت‌شناخته‌شده روبه‌رو می‌شوند که خصوصیت بارزشان مقاومت سرسختانه‌ی آن‌ها در برابر جذب‌شدن در پارادایم‌های موجود است. فقط این‌گونه از پدیده‌ها می‌تواند موجب پیدایش نظریه‌های جدید شود. پارادایم‌ها برای تمام پدیده‌ها، به‌جز پدیده‌های ناهنجار، جایی معین‌شده توسط نظریه را در میدان دید دانشمند فراهم می‌کنند.

ولی اگر برای حل ناهنجاری‌های مربوط به نظریه‌های موجود درباره‌ی طبیعت نظریه‌های تازه به منصه‌ی ظهور برسند، در این صورت نظریه‌ی موفقِ جدید باید در جایی اجازه دهد که پیشگویی‌هایی متفاوت با پیشگویی‌های نظریه‌ی قبلی صورت گیرد. اگر دو نظریه منطقاً سازگار باشند، این اختلاف نباید رخ دهد. در روند جذب‌شدن، نظریه‌ی دوم باید جایگزین نظریه‌ی قبلی شود. حتی نظریه‌ای مانند بقای انرژی، که امروزه روبنایی منطقی به‌نظر می‌رسد که فقط از طریق نظریه‌های مستقلاً تثبیت‌شده با طبیعت ارتباط دارد، از لحاظ تاریخی بدون تخریب پارادایم عرضه نشده است. بلکه برعکس از بحرانی سربرآورده است که یک جزء اساسی آن ناسازگاری میان دینامیک نیوتنی و برخی نتایج اخیراً صورتبندی‌شده‌ی نظریه‌ی کالُریکی حرارت[۲] بوده است. فقط بعد از آن‌که نظریه‌ی کالُریکی رد شد، نظریه‌ی بقای انرژی توانست جزئی از علم شود[۱] و فقط بعد از آن‌که مدتی جزئی از علم بود توانست نظریه‌ای منطقاً از نوع بالاتر به‌نظر آید، نظریه‌ای که در تعارض با نظریه‌های پیش از خود نبود. فهم این نکته که چگونه نظریه‌های جدید می‌توانند بدون این تغییرات ویران‌گر در باورهای مربوط به طبیعت سربرآورند دشوار است. گرچه شمول منطقی، دیدگاهی مجاز درباره‌ی ارتباط میان نظریه‌های متوالی علمی باقی می‌ماند اما از لحاظ تاریخی غیرموجه است.

تصور می‌کنم یک قرن پیش ممکن بود که ضرورت انقلاب‌ها را در همین نکته بدانیم. ولی امروزه متأسفانه این امر ممکن نیست، به این دلیل که حفظ دیدگاه مربوط به موضوع که در فوق بسط داده شد، اگر شایع‌ترین تفسیر کنونی از ماهیت و کارکرد نظریه‌ی علمی پذیرفته شود، امکان‌پذیر نیست. این تفسیر، که ارتباط نزدیکی با پوزیتیویسم منطقی اولیه دارد و به‌صورت قطعی به‌وسیله‌ی جانشینان‌اش رد

---

۱. این سه پیش‌بینی عبارت بودند از: کیهان‌شناسیِ خورشیدمرکزیِ فیلسوف باستانی یونان آریستارخوسِ ساموسی (Aristarchus of Samos) (۳۱۰ــ۲۳۰ پیش از میلاد)؛ نظریه‌های قرن هفدهم مربوط به احتراق؛ و دیدگاه نسبی‌گرایانه‌ی فضا که منتقدان نیوتن آن را قبول داشتند. این "کشفیات" اولیه پیش از بحران‌های تاریخی‌ای صورت گرفت که بعدها این کشفیات را موجه ساختند.

2. the caloric theory of heat

نشده است، دامنه و معنی یک نظریه‌ی مقبول را چنان محدود می‌کند که احتمالاً نمی‌تواند با هر نظریه‌ی بعدی دیگری که پیشگویی‌هایی را درباره‌ی برخی از همان پدیده‌های طبیعت کرده است بـه معارضه بپردازد. معروف‌ترین و نیرومندترین مصداقِ این تلقیِ محدود از نظریه‌ی علمی در بحث‌های مربوط به ارتباط میان دینامیک جدید اینشتینی و معادلات دینامیکی قدیمی‌تر ناشی از کتاب اصول نیوتن به‌چشم می‌خورد.[1] از دیدگاه این مقاله، این دو نظریه، به‌معنایی که در ارتباط مـیان نـجوم کـوپرنیکی و نـجوم بطلمیوسی توضیح داده شد، ناسازگاری بنیادین دارند. نظریه‌ی اینشتینی را تنها با اذعان به نـادرستی نظریه‌ی نیوتن می‌توان پذیرفت، امروزه این دیدگاه، دیدگاه اقلیت است.[۲] بنابراین، لازم است به بررسی شایع‌ترین ایرادات این دیدگاه بپردازیم.

خلاصه این ایرادات را می‌توان به شرح زیر بیان کرد. دینامیکِ نسبیّتی[2] نمی‌تواند نادرستیِ دینامیک نیوتنی[3] را نشان داده باشد. زیرا دینامیک نیوتنی اکنون با موفقیت بسیار توسط اکثر مهندسان و در موارد خاص به‌وسیله‌ی بسیاری از فیزیک‌دانان به‌کار گرفته می‌شود. به‌علاوه، خاصیت ایـن کـاربرد نـظریه‌ی قدیمی‌تر را می‌توان به‌وسیله‌ی همان نظریه‌ای که در موارد دیگر جایگزین آن شـده است، ثـابت کـرد. نظریه‌ی اینشتینی را می‌توان برای اثبات این مطلب به‌کار برد کـه پـیشگویی‌های حـاصل از معادلات نیوتنی می‌تواند به همان اندازه خوب باشد که ابزارهای اندازه‌گیری، در تمام کاربردهایی که پاسخ‌گوی شمار اندکی از شرایط محدودکننده است. مثلاً اگر بناست نظریه‌ی نیوتنی راه‌حل تقریبی خوبی به‌دست دهد، لازم است سرعت‌های نسبی اجسام مفروض در مقایسه با سرعت نور کم‌تر باشد. تحت این شرط، و معدودی شرایط دیگر، به‌نظر می‌رسد که نظریه‌ی نیوتنی قابل اشتقاق از نظریه‌ی اینشتینی، و، بنابراین، حالت خاصی از آن باشد.

اما باز هم می‌توان ایراد کرد که احتمالاً هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند با یکی از حالات خاصِ خود تعارض داشته باشد. اگر به‌نظر می‌رسد علم اینشتینی، دینامیک نیوتنی را باطل می‌سازد تنها به این دلیل است که برخی نیوتنی‌ها، به‌دور از حزم و احتیاط، مدعی بودند که نظریه‌ی نیوتنی نتایجی کاملاً دقیق به‌دست داده، یا این‌که در سرعت‌های نسبی بسیار بالا نیز معتبر است. چون این عده نمی‌توانستند شاهدی برای چنین مدعایی داشته باشند، به هنگام طرح این ادعا به معیارهای علم خیانت کردند. تا آن‌جا که نظریه‌ی نیوتنی یک نظریه‌ی علمی حقیقتاً تأییدشده با شواهد معتبر بوده است، هنوز هم به قوت خود باقی است. فقط ادعاهای گزاف درباره‌ی این نظریه ــ ادعاهایی که هیچ‌گاه به‌راستی جزئی از علم نبوده‌اند ــ ممکن است به‌وسیله‌ی اینشتین باطل شده باشد. نظریه‌ی نیوتنی که از این گزافه‌گویی‌های صرفاً بشری پالایش یافته باشد هرگز مورد چالش قرار نگرفته و نمی‌تواند قرار گیرد.

---

۱. کتاب **اصول ریاضی فلسفه‌ی طبیعی** (*Mathematical Principles of Natural Philosophy*) آیزاک نیوتن (چاپ اصلی به لاتین، سال ۱۶۸۷). [در مورد جمله‌ی بعد:] در حدود قرن دوم پیش از میلاد، بطلمیوس اسکندرانی مدل زمینْ مرکزی (geocentric) جهان را عرضه کرده بود که بعدها به‌وسیله‌ی کوپرنیک واژگون شد.

2. relativistic dynamics

3. Newtonian dynamics

گونه‌ای از این استدلال کاملاً کافی است تا نشان دهد هر نظریه‌ای که به‌وسیله‌ی گروه مهمی از دانشمندان صاحب صلاحیت به‌کار برده شده از تهاجم در امان است. برای مثال، نظریه‌ی فلوژیستون[1]، که بسیار مورد تعرض قرار گرفته است، به شمار زیادی از پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی نظم بخشیده است. این نظریه تبیین می‌کرد که چرا اجسام می‌سوزند ــ آن‌ها که از لحاظ فلوژیستون غنی هستند ــ و چرا فلزات خواص مشترکی بسیار بیش‌تر از خواص مشترک کانی‌هایشان دارند. فلزات ترکیباتی از عناصر خاکی متفاوت و آمیخته با فلوژیستون بودند، فلوژیستون که در همه‌ی فلزات مشترک بود، خواص مشترک را پدید آورد. علاوه بر این، نظریه‌ی فلوژیستون پاسخگوی شماری از واکنش‌ها بود که طی آن از طریق احتراق موادی مانند کربن و گوگرد اسید تشکیل می‌شود. همچنین نظریه‌ی فلوژیستون کاهش حجم را، هنگامی که احتراق در حجم محدودی از هوا رخ می‌دهد، تبیین می‌کرد. فلوژیستونِ حاصل از احتراق، سبب از بین‌رفتنِ کشسانیِ[2] هوایی می‌شود که آن را جذب کرده بود، درست همان‌گونه که آتش کشسانی را در یک فنر فولادی از بین می‌برد.[۳] اگر تنها همین پدیده‌ها بودند که نظریه‌پردازان فلوژیستون مدعی [تبیین آن‌ها] از طریق نظریه‌ی خود بودند، آن نظریه هیچ‌گاه مورد چالش قرار نمی‌گرفت. همین استدلال برای هر نظریه‌ای که تاکنون به‌گونه‌ای موفقیت‌آمیز در مورد هر رده‌ای از پدیده‌ها به‌کار رفته کفایت خواهد کرد.

اما برای حفظ نظریه‌ها به این طریق، لازم است که دامنه‌ی کاربردشان به آن پدیده‌ها و به دقتی در مشاهده محدود شود که شواهد تجربی موجود با آن‌ها سروکار دارد.[۴] تنها با برداشتن یک قدم بیش‌تر (و با برداشتن یک قدم به‌سختی می‌توان از برداشتن قدم بعدی خودداری کرد)، چنین محدودیتی مانع می‌شود که دانشمند درباره‌ی پدیده‌ای که پیش‌تر مشاهده نشده است "عالمانه" داد سخن دهد. حتی در شکل کنونی نظریه، این محدودیت مانع می‌شود که دانشمند در پژوهش خویش، آن‌گاه که پژوهش وارد عرصه‌ی تازه‌ای می‌شود، یا درجه‌ای از دقت را مطالبه می‌کند که در کارکرد قبلی آن نظریه سابقه نداشته است، به آن نظریه اعتماد کند. این ممنوعیت‌ها منطقاً استثناناپذیرانـد. ولی نتیجه‌ی پذیرش این ممنوعیت‌ها پایان‌یافتن پژوهشی است که علم از طریق آن امکان پیشرفت بیش‌تری می‌یابد.

اما این نکته نیز عملاً تکرار مکرر است. بدون پای‌بندی به یک پارادایم، علمِ متعارف وجود نخواهد داشت. علاوه بر این، این پای‌بندی باید به عرصه‌ها و درجاتی از دقت تسری یابد که سابقه‌ی کاملی نداشته‌اند. درغیر این‌صورت، پارادایم نمی‌تواند معماهایی طرح کند که قبلاً حل نشده باشند. به‌علاوه، تنها علم متعارف نیست که درگِروی پای‌بندی به یک پارادایم است. اگر نظریه‌ی موجود دانشمند را فقط به کاربردهای موجود محدود کند. در این‌صورت ممکن نیست شگفتی‌ها، ناهنجاری‌ها یا بحران‌ها وجود داشته باشد. اما این‌ها درست همان علائمی هستند که راه علمِ خارق‌العاده[3] را نشان می‌دهند. اگر محدودیت‌های پوزیتیویستی درباره‌ی دامنه‌ی اطلاق‌پذیری مشروع یک نظریه به‌معنای اکید آن درنظر

---

1. phlogiston theory
2. elasticity
3. extraordinary science

گرفته شود، سازوکاری که به جامعه‌ی علمی می‌گوید چه مسائلی می‌تواند به تغییر بنیادی بیانجامد از کار بازمی‌ایستد. و هنگامی که این امر رخ دهد جامعه ناگزیر به شرایطی رجعت می‌کند که بسیار شبیه حالت پیشا- پارادایمیِ آن است، شرایطی که در آن همه‌ی اعضا به کار علمی اشتغال دارند، اما محصول عمده‌ی کارشان به‌زحمت به علم شباهت دارد. آیا عجیب نیست که بهای پیشرفت مهم علمی تعهدی باشد که در خطر نادرست‌بودن است؟

مهم‌تر آن‌که خلأ منطقیِ آشکاری در استدلال پوزیتیویستی وجود دارد که ما را بی‌درنگ به رویارویی مجدد با ماهیت تغییر انقلابی مواجه می‌کند. آیا واقعاً می‌توان دینامیک نیوتنی را از دینامیک نسبیتی مشتق ساخت؟ این اشتقاق به چه چیزی می‌ماند؟ فرض کنید که مجموعه‌ای از گزاره‌های $E_1, E_2, \dots E_n$ روی‌هم‌رفته قوانین "نظریه‌ی نسبیّت"[1] را تشکیل دهند. این گزاره‌ها حاوی متغیرها و پارامترهای معرِّف موقعیت مکانی، زمان، جِرمِ ساکن و غیرِ این‌هاست. از آن‌ها و همراه با دستگاه‌های منطق و ریاضیات مجموعه‌ی کاملی از گزاره‌های دیگر استنتاج می‌شود که بعضی از آن‌ها را می‌توان از طریق مشاهده مورد بررسی قرار داد. برای اثبات کفایت دینامیک نیوتنی به‌عنوان موردی خاص، باید به E_1ها، گزاره‌های اضافی دیگری مانند $(v/c)^2 << 1$ را که دامنه‌ی پارامترها و متغیرها را محدود می‌کند، بیافزاییم. آن‌گاه بر روی این مجموعه‌ی وسیع‌شده از گزاره‌ها کار می‌شود تا مجموعه‌ی جدیدِ $N_1, N_2, \dots, N_m$ به‌دست آید، که از لحاظ شکل عین قانون حرکت نیوتنی، قانون جاذبه، و غیر این‌هاست. ظاهراً دینامیک نیوتنی، تحت برخی شرایط محدودکننده، از دینامیک اینشتینی مشتق شده است.

اما این اشتقاق، دست‌کم تا این‌جا، "تصنعی" است. هرچند N_iها موردی خاص از قوانین مکانیک نسبیتی هستند، اما قوانین نیوتن نیستند. یا لااقل قوانین نیوتنی نیستند مگر این‌که آن قوانین به شیوه‌ای بازتفسیر شده باشند که تنها پس از کار اینشتین امکان‌پذیر گشته است. متغیرها[2] و پارامترهایی که در E_i های اینشتینی، که معرِّف وضعیت مکانی، زمانی، و جِرم و غیر این‌ها هستند، باز هم در N_iها حادث می‌شوند و در آن‌جا هنوز معرِّف فضا، زمان، و جِرم اینشتینی‌اند. اما مدلول‌های فیزیکی این مفاهیم اینشتینی به‌هیچ‌وجه با مدلول‌های مفاهیم نیوتنی که همین نام را یدک می‌کشند یکسان نیست. (جِرم نیوتنی محفوظ می‌ماند، ولی جِرم اینشتینی قابل تبدیل به انرژی است. فقط در سرعت‌های نسبتاً پایین می‌توان این دو را به روش واحد اندازه گرفت، و حتی در این‌صورت هم نباید آن‌ها را یکی تلقی کرد.) تا زمانی که تعاریف متغیرها را در N_iها تغییر نداده‌ایم، گزاره‌هایی که مشتق کرده‌ایم گزاره‌های نیوتنی نیستند. اگر واقعاً هم تغییرشان دادیم، نمی‌توانیم به‌درستی و یا دست‌کم به هر معنایی که امروزه عموماً از "مشتق‌کردن" مورد قبول است این عمل را اشتقاق قوانین نیوتن بدانیم. البته استدلال ما تبیین کرده است که چرا قوانین نیوتنی همواره کارآ به‌نظر می‌رسیدند. با این توضیح معلوم شد که اگر بگوییم راننده‌ی اتومبیل در حین رانندگی گویی در جهان نیوتنی زندگی می‌کند، درست گفته‌ایم. استدلال

1. relativity theory
2. variables

مشابهی در مورد توجیه آموزه‌ی "اخترشناسی زمینْ‌مرکزی"[1] برای نقشه‌برداران به‌کار رفته است. اما این استدلال هنوز از عهده‌ی اثبات آنچه قصد انجام آن را داشت برنیامده است. به‌عبارت دیگر، ثابت نکرده است که قوانین نیوتن موردِ محدودی از قوانین اینشتین است. زیرا در گذار به حد فقط شکل قوانین نیست که تغییر کرده است، همزمان با آن، عناصر ساختاری بنیادینی را نیز که جهان از آن‌ها ترکیب شده است باید تغییر دهیم.

نیاز به تغییر معانیِ مفاهیمِ جاافتاده و آشنا در مرکز تأثیر انقلابی نظریه‌ی اینشتین قرار دارد. اگرچه این تغییر ظریف‌تر از تغییر از زمینْ‌مرکزی به خورشیدْمرکزی، از فلوژیستون به اکسیژن، و از ذرّات به امواج است، اما دگرگونی مفهومی حاصله، از لحاظ تخریب قطعی پارادایمِ جاافتاده‌ی قبلی، دست‌کمی از آن‌ها ندارد. حتی ممکن است دریابیم که نظریه‌ی اینشتین نمونه‌یِ بارزِ جهت‌یابی‌هایِ مجدد در علوم است. دقیقاً به این دلیل که انتقال از مکانیک نیوتنی به مکانیک اینشتینی مستلزم واردکردن موضوعات یا مفاهیم اضافی نیست، این انتقال با روشنی خاصی انقلاب علمی را به‌مثابه جابه‌جایی در شبکه‌ی مفاهیمی نشان می‌دهد که از طریق آن دانشمندان به جهان نگاه می‌کردند.

این ملاحظات برای این‌که نشان دهیم در اقلیم فلسفی دیگری چه چیزی ممکن است مسلم انگاشته شده باشد کفایت می‌کند. لااقل برای دانشمندان اغلب تفاوت‌های آشکار میان یک نظریه‌ی علمی منسوخ و نظریه‌ی جانشین آن امری واقعی است. هرچند همیشه می‌توان نظریه‌ی منسوخ را به‌عنوان حالت خاصی از خلف امروزین آن پنداشت، اما بدین منظور لازم است استحاله‌ای در آن صورت گیرد. "استحاله"[2] عبارت از فرآیندی است که فقط از طریق سنجش مزایای بعدی و هدایت آشکار نظریه‌ی جدیدتر صورت می‌گیرد. به‌علاوه، حتی اگر این استحاله تمهیدی مشروع برای تفسیر نظریه‌ی قدیمی‌تر باشد، نتیجه‌ی به‌کاربردنِ آن چنان نظریه‌ی تنگ و محدودی خواهد بود که فقط معلومات قبلی را دوباره بیان می‌کند. از نظر صرفه‌جویی، این بیان مجدد مفید است، اما برای هدایت پژوهش کفایت نمی‌کند.

بنابراین، بگذارید فعلاً بپذیریم که تفاوت‌های میان پارادایم‌های متوالی هم ضروری و هم سازش‌ناپذیراند. در این صورت آیا می‌توانیم به‌صراحت بگوییم این تفاوت‌ها چند نوع‌اند؟ واضح‌ترین نوع این تفاوت‌ها قبلاً به کرّات توضیح داده شده است. پارادایم‌های متوالی مطالب متفاوتی درباره‌ی موجودات عالم و رفتار آن‌ها به ما می‌گویند. بدین‌معنا که آن‌ها در مورد پرسش‌هایی نظیر وجود ذرات زیراتمی، مادی‌بودن نور و بقای حرارت و انرژی اختلاف دارند، و نیازی به توضیح بیش‌تر نیست که این‌ها تفاوت‌های جوهری میان پارادایم‌های متوالی است. ولی تفاوت پارادایم‌ها در چیزی بیش از جوهر است، زیرا پارادایم‌ها تنها معطوف به طبیعت نیستند، بلکه به علمی که مولد آن‌هاست نیز برمی‌گردند. این پارادایم‌ها سرچشمه‌ی روش‌ها، میدانِ مسئله[3]، و معیارهای راه‌حلِ پذیرفته‌شده توسط هر جامعه‌ی علمیِ رشدیافته در هر زمانِ معین است. نتیجه آن‌که قبول پارادایم جدید غالباً مستلزم تعریف مجدد علم

---

1. earth-centered astronomy
2. transformation
3. problem-field

متناظر با آن است. بعضی از مسائل قدیمی می‌توانند به علمی دیگر ارجاع داده شوند، یا به‌کلی "غیرعلمی" قلمداد شوند. مسائل دیگری، که قبلاً وجود نداشتند یا کم‌اهمیّت به‌نظر می‌رسیدند، با پارادایم جدید به مَثَل اعلای پیشرفت‌های مهم علمی تبدیل می‌شوند. و همان‌گونه که مسائل تغییر می‌کنند، غالباً معیاری نیز که یک راه‌حل علمی واقعی را از یک نظریه‌پردازی مابعدالطبیعی محض، بازی باکلمات، یا بازیِ ریاضی متمایز می‌کند تغییر می‌کند. سنّت علمیِ متعارف که از انقلابی علمی سرچشمه می‌گیرد، نه‌تنها با آنچه قبلاً وجود داشته است ناسازگار است، بلکه در عمل نیز غالباً با آن غیرقابل قیاس است.

تأثیر کتاب نیوتن بر سنّت متعارف فعالیت علمی در قرن هفدهم نمونه‌ی برجسته‌ای از این نتایج دقیق‌تر تغییر پارادایم به‌دست می‌دهد. پیش از به دنیاآمدن نیوتن، "علم جدیدِ" آن قرن، لااقل در طرد تبیین‌های ارسطویی و مَدْرَسی بیان‌شده برحسب "ماهیّات"[1] اجسام مادی توفیق یافته بود. گفتن این‌که سنگ به این دلیل سقوط می‌کند که "طبیعت"اش آن را به طرف مرکز زمین سوق می‌دهد لفاظی این‌همان‌گویانه‌ی محض به‌نظر می‌رسید، درحالی‌که قبلاً چنین به‌نظر نمی‌رسید. از این پس کل جریان نمودهای محسوس، اعم از رنگ، مزه، و حتی وزن، باید برحسب اندازه، شکل، وضعیت، و حرکت ذراتِ عنصریِ[2] [اولیه‌ی] ماده‌ی بنیادی تبیین می‌شد. انتساب صفاتی دیگر به اتم‌های عنصری، توسل به چیزهای پنهان، و بنابراین، خارج از مرزهای علم است. وقتی مولیر دکتر را به این جهت مورد تمسخر قرار می‌داد که تأثیر رخوت‌آور تریاک را به نیروی خواب‌آور آن نسبت می‌داد، روح جدید [علم] را دقیقاً دریافته بود.[3] در طول نیمه‌ی دوم قرن هفدهم بسیاری از دانشمندان ترجیح می‌دادند که بگویند شکلِ گِرد ذرّات تریاک به‌هنگام عبور آن‌ها از کنار اعصاب باعث آرامش می‌شود.[۵]

در دوره‌ای قدیمی‌تر تبیین‌هایی که برحسب توسل به کیفیاتِ نهانی[4] صورت می‌گرفت جزء لاینفک کار ثمربخش علمی بود. با این‌همه تعهد تازه‌ی قرن هفدهم به تبیین مکانیکی-ذرّه‌ای[5] برای تعدادی از علوم سودمندی فراوانی داشت و آن‌ها را از مسائلی که در برابر راه‌حل‌های عموماً مقبول مقاومت نشان می‌دادند رهایی بخشید و راه‌حل‌های دیگری به‌جای آن‌ها پیشنهاد کرد. مثلاً در دینامیک سه قانون حرکت نیوتن بیش از آن‌که محصول آزمایش‌های بدیع باشند، نتیجه‌ی کوشش برای تفسیر مجدد مشاهدات شناخته‌شده برحسب حرکت و هم‌کنشی‌هایِ ذرّات اولیه‌ی خنثی[6] است. فقط یک مثال مشخص را درنظر بگیرید. چون ذرات خنثی فقط از طریق برخورد می‌توانند بر روی یکدیگر تأثیر گذارند، نگرش مکانیکی-ذره‌ای درباره‌ی طبیعت، توجه علم را به موضوع مطالعه‌ی کاملاً جدیدی که همان تغییر

1. essences
2. elementary
۳. در نمایشنامه‌ی مولیر، **مریض خیالی**، میان‌پرده‌ی سوم (در ادامه‌ی پرده‌ی سوم)، نگاه کنید به نخستین پاسخ بَشِلیروس (Bachelierus).
4. occult qualities
5. mechanico-corpuscular
6. neutral corpuscles

حرکات ذرات در نتیجه‌ی برخورد و تماس بود معطوف کرد. دکارت این مسئله را اعلام کرد و اولین راه‌حل مشهور آن را هم ارائه داد. هویگنس، رن، و والیس[1] آن را از این هم جلوتر بردند. بخشی از این کار با آزمایش از طریق برخورد وزنه‌ی آونگ‌ها، ولی بیش‌تر از طریق اطلاق ویژگی‌های قبلاً شناخته‌شده‌ی حرکت بر مسئله‌ی جدید انجام شد، و نیوتن نتایج کار آن‌ها را در قوانین حرکت خود وارد کرد. برابری ”عمل“ و ”عکس‌العملِ“ قانون سوم تغییراتی هستند که در مقدار حرکت دو طرف در ضمن برخورد تجربه شده است. همین تغییر حرکت زمینه‌ساز تعریف نیروی دینامیکی مذکور در قانون دوم است. در این مورد، همچون بسیاری موارد دیگر، در قرن هفدهم، پارادایمِ ذره‌ای هم مسئله‌ی تازه‌ای مطرح کرد و هم بخش اعظم راه‌حل آن مسئله را فراهم آورد.[۶]

با این‌همه، اگرچه بیش‌تر کار نیوتن معطوف به مسائل بود و معیارهایی در خود داشت که مأخوذ از جهان‌نگری مکانیکی-ذره‌ای بود، تأثیر پارادایمی که از کتاب وی ناشی شده بود، تغییری بیش‌تر و تا حدّی ویران‌گر در مسائل و معیارهای مشروع علم بود. گرانش که به‌مثابه ”کششی ذاتی“[2] میان هر جفت از اجزای ماده تفسیر شده است، به همان معنا کیفیتی پنهان بود که ”میل به سقوط“ از دیدگاه مَدْرَسیون. بنابراین، درحالی‌که معیارهای ذره‌ای‌گرایی نافذ باقی مانده بود، جست‌وجو برای تبیین مکانیکی جاذبه یکی از چالش‌انگیزترین مسائل برای کسانی بود که کتاب اصول را به‌مثابه پارادایم پذیرفته بودند. نیوتن و نیز بسیاری از جانشینان قرن هجدهمی او توجه فراوانی را مصروف آن کرده بودند. تنها گزینه‌ی آشکار طرد نظریه‌ی نیوتن به‌خاطر ناکامی‌اش در تبیین جاذبه بود، و این شِق نیز مقبولیت گسترده‌ای یافت. ولی درنهایت هیچ‌کدام از این دیدگاه‌ها به پیروزی نرسید. دانشمندان که نه می‌توانستند بدون کتاب اصول به فعالیت علمی بپردازند و نه آن را مطابق معیارهای ذرّه‌ای قرن هفدهم انجام دهند، به‌تدریج این دیدگاه را پذیرفتند که گرانش درحقیقت امری ذاتی است. در نیمه‌ی قرن هجدهم بود که این تفسیر تقریباً مقبولیت عام یافت، و نتیجه‌ی آن بازگشتی واقعی (که غیر از حرکت قهقرایی است) به معیار مَدْرَسی است. جاذبه و دافعه‌ی ذاتی، اندازه، شکل، و حرکت را به‌مثابه خواص اولیه‌ی فیزیکی تحویل‌ناپذیر ماده به هم پیوند داد.[۷]

تغییر حاصله در معیارها و میدان مسئله‌ی علم فیزیک بار دیگر به‌بار نشست. مثلاً در سال‌های دهه‌ی ۱۷۴۰ برق‌کاران می‌توانستند از ”خاصیت“ جاذبه‌ی جریان الکتریکی[3] سخن بگویند، بدون آن‌که به‌خاطر آن در معرض تمسخری قرار گیرند که پزشکِ مولیر یک قرن پیش‌تر در معرض آن قرار گرفته بود. با این عملِ آن‌ها، پدیده‌های الکتریکی به گونه‌ای فزاینده نظمی را عرضه می‌کردند که با نظم قبلی‌شان، وقتی به‌مثابه آثاری از سیلانی مکانیکی تصور می‌شدند که تنها می‌توانست از طریق برخورد و تماس عمل کند، تفاوت داشت. مخصوصاً وقتی که تأثیر الکتریکی از دور به‌عنوان موضوعی مستقل مورد مطالعه قرار

---

۱. Christiaan Huyghense، (۱۶۲۹–۱۶۹۵) ریاضی‌دان، فیزیک‌دان و ستاره‌شناسی مسیحیِ هلندی؛ Sir Christopher Wren، (۱۶۳۲–۱۷۲۳) معمار انگلیسی؛ John Wallis، (۱۶۱۶–۱۷۰۳) ریاضی‌دان انگلیسی.

2. innate attraction

3. attractive virtue of the electric fluid

گرفت، پدیده‌ای که اکنون می‌توانیم آن را "باردارکردن القایی"[1] بنامیم، توانست به‌مثابه یکی از آثار آن شناخته شود. پیش از آن اگر چنین پدیده‌ای دیده می‌شد، آن را به تأثیر مستقیم "جوّهای"[2] الکتریکی و یا به "نشت"[3] اجتناب‌ناپذیر در هر آزمایشگاه الکتریسیته نسبت می‌دادند. دیدگاه جدید درباره‌ی تأثیرات القایی به‌نوبه‌ی خود کلیدی برای تحلیل فرانکلین از "بطری لیدن"[4] و از این‌رو برای ظهور پارادایم جدید و نیوتنی در مورد الکتریسیته فراهم آورد. دینامیک و الکتریسیته تنها حوزه‌های علمی‌ای نبودند که از مشروعیت‌یافتنِ جست‌وجو برای نیروهای ذاتیِ ماده متأثر شدند. بخش وسیعی از نوشته‌های قرن هجدهم درباره‌ی میل ترکیبی و سلسله‌های جانشینی شیمیایی نیز از این جنبه‌ی فرامکانیکی نیوتن‌گرایی مشتق می‌شد. شیمی‌دانانی که معتقد به این جاذبه‌های متفاوت میان انواع گوناگون شیمیایی بودند دست به انجام آزمایش‌ها و کاوش‌هایی برای گونه‌های جدید واکنش‌ها زدند که پیش‌تر قابل تصور نبود. بدون داده‌ها و مفاهیم شیمیاییِ بسط‌یافته در آن فرآیند کار بعدی لاوازیه و مخصوصاً دالتون[5] غیرقابل فهم می‌شد.[۸] تغییر در معیارهای حاکم بر مسائل، مفاهیم، و تعبیرهای مجاز می‌تواند سبب دگرگونی یک علم شود. در بخش بعدی حتی به‌معنایی اشاره خواهم کرد که تغییرات مذکور مطابق آن جهان را دگرگون می‌کنند.

نمونه‌های دیگری از این تفاوت‌های غیرجوهری میان پارادایم‌های متوالی را می‌توان از تاریخ هر علمی و تقریباً در هر دوره‌ای از پیشرفت آن به‌دست آورد. فعلاً بگذارید فقط به ذکر دو مثال دیگر و توضیح بسیار مختصرتر آن‌ها بسنده کنیم. پیش از انقلاب شیمیایی[6] یکی از وظایف شناخته‌شده‌ی شیمی گزارش کیفیات مواد شیمیایی و تغییرات این کیفیات طی واکنش‌های شیمیایی بود. به‌کمک شمار اندکی از "اصل‌های" اولیه[7] ــ که فلوژیستون یکی از آن‌ها بود ــ شیمی‌دان باید تبیین می‌کرد که چرا بعضی مواد اسیدی‌اند، بعضی دیگر خاصیت فلزی دارند، یا قابل احتراق‌اند و قس‌علی‌هذا. موفقیت‌هایی نیز در این جهت حاصل شده بود. قبلاً خاطرنشان کردیم که فلوژیستون تبیین می‌کرد چرا فلزات شباهت بسیاری با هم دارند، و در مورد اسیدها هم توانستیم استدلال مشابهی را عرضه کنیم. با این‌همه اصلاح لاوازیه، سرانجام، "اصل‌های" شیمیایی راکنار نهاد، و از این‌رو به محروم‌کردن شیمی از مقداری از قدرت تبیینی بالفعل و بسیاری از قدرت تبیینی بالقوه‌ی آن منجر شد. برای جبران این نقیصه، تغییری در معیارها لازم بود. در طول بیش‌تر سال‌های قرن نوزدهم ناکامی در تبیین کیفیات ترکیبات هیچ ادعایی علیه نظریه‌ی شیمیایی محسوب نمی‌شد.[۹]

کلرْک مکسول[8] نیز در این اعتقاد که امواج نوری باید از طریق نوعی اِترِ مادی[9] انتقال یابند با دیگر

---

1. charging by induction
2. atmospheres
3. leakage
4. Leyden jar
5. John Dalton (۱۷۶۶ـ۱۸۴۴)، شیمی‌دان و فیزیک‌دان انگلیسی.
6. chemical revolution
7. elementary "principles"
8. John Clerk Maxwell (۱۸۳۱ـ۱۸۷۹)، فیزیک‌دان اسکاتلندی.
9. material ether

طرف‌داران قرن نوزدهمِ نظریه‌ی موجی نور شریک بود. طراحی واسطه‌ای مکانیکی برای حمل چنین امواجی مسئله‌ای شاخص برای بسیاری از توانمندترین معاصران مکسول بود. ولی نظریه‌ی خود مکسول، یعنی "نظریه‌ی الکترومغناطیسیِ نور"[1]، اصلاً هیچ بیانی درباره‌ی واسطه‌ای که بتواند حامل امواج نوری باشد به‌دست نداد و آشکارا به‌دست‌دادن چنین تبیینی را بیش از گذشته دشوار ساخت. در آغاز، نظریه‌ی مکسول به همین دلایل به‌طور گسترده رد شد. ولی مانند نظریه‌ی نیوتن ثابت شد که صرف‌نظرکردن از نظریه‌ی مکسول دشوار است، و همین‌که این نظریه جایگاه یک پارادایم را به‌دست آورد، گرایش جامعه نسبت به آن تغییر کرد. در دهه‌های اول قرن بیستم اصرار مکسول بر وجود "اِتِر مکانیکی"[2] محلی از اعراب نداشت و تلاش برای طراحی چنین واسطه‌ی اتری به‌کنار نهاده شد. دانشمندان سخن‌گفتن از "جابه‌جاییِ" الکتریکی را بدون این‌که مشخص شود چه چیزی جابه‌جا شده است غیرعلمی نمی‌پنداشتند. نتیجه، باز هم مجموعه‌ی جدیدی از مسائل و معیارها بود که تأثیر فراوانی بر نظریه‌ی نسبیت داشت.[۱۰]

این تغییرات مشخص در تلقی جامعه‌ی علمی از مسائل و معیارهای مشروع‌اش اهمیت کم‌تری برای این کتاب می‌داشت اگر امکان این تصور وجود داشت که این تغییرات همیشه از گونه‌ای از حیث روش‌شناختی پست‌تر به گونه‌ی بالاتری صورت می‌گیرد. در این حالت تأثیر آن‌ها نیز انبوهشی به‌نظر می‌رسید. تعجبی ندارد که بعضی مورخان گفته باشند که تاریخ علم نشان‌دهنده‌ی افزایش مستمر بلوغ و پالایش تلقی انسان از ماهیت علم است.[۱۱] با این‌همه یافتن موردی برای پیشرفت انبوهشی مسائل و معیارهای علم حتی سخت‌تر از پیداکردن موردی برای حالت انبوهشی نظریه‌ها است. تلاش برای تبیین گرانش، هرچند بیش‌تر دانشمندان قرن هجدهم موفق شدند متروک‌اش گذارند، اما معطوف به مسئله‌ای ذاتاً نامشروع نبود: ایرادات به قوا و نیروهای درونی نه ذاتاً غیرعلمی بود و نه مابعدالطبیعی به معنی تحقیرآمیز آن. آنچه اتفاق افتاد نه افول و نه طلوع معیارها بود، بلکه تغییری بود که لازمه‌ی پذیرش پارادایمی تازه است. به‌علاوه، چنین تغییری از آن زمان به‌بعد معکوس شد و باز هم می‌تواند چنین شود. در قرن بیستم اینشتین موفق به تبیین کشش‌های گرانشی شد، و آن تبیین علم را به مجموعه‌ای از قوانین و مسائلی تبدیل کرد که، از این جنبه‌یِ خاص، بیش‌تر شبیه قوانین و مسائل اسلاف نیوتن بود تا جانشینان وی. همچنین پیشرفت مکانیک کوانتوم ممنوعیت روش‌شناختی‌ای را که ریشه در انقلاب شیمیایی داشت وارونه کرد. شیمی‌دانان اکنون با موفقیت بسیاری می‌کوشند تا به تبیین رنگ، حالت تجمّع[3]، و کیفیات دیگر مواد به‌کاررفته و تولیدشده در آزمایشگاه‌های‌شان بپردازند. حتی ممکن است وارونه‌گیِ مشابهی در نظریه‌ی الکترومغناطیسی (برقاطیسی) رخ دهد. در فیزیک جدید، فضا قرارگاهِ نخست و متجانسِ به‌کاررفته در نظریات نیوتن و مکسول نیست؛ برخی از خواص جدید آن بی‌شباهت به خواصی که قبلاً به اِتِر نسبت می‌دادند نیست. شاید روزی بیاید که ما بدانیم جابه‌جایی الکتریکی چیست.

1. electromagnetic theory of light
2. mechanical ether
3. state of aggregation

با جابه‌جایی تأکید از کارکردهای شناختی پارادایم‌ها به کارکردهای هنجاری آن‌ها، مثال‌های پیشین فهم ما را از طرقی که پارادایم‌ها حیات علمی را شکل می‌دهند افزایش می‌یابد. پیش از این ما عمدتاً نقش پارادایم را همچون ظرفی برای نظریه‌های علمی مورد بررسی قرار دادیم. در آن نقش وظیفه‌ی پارادایم این است که به دانشمند بگوید طبیعت مشتمل بر چه چیزهایی است و شامل چه چیزهایی نیست، و نحوه‌ی رفتار این چیزها چگونه است. از این اطلاعات نقشه‌ای فراهم می‌شود که جزئیات‌اش از طریق پژوهشِ رشدیافته‌ی علمی روشن می‌شود. از آن‌جاکه طبیعت پیچیده‌تر و متنوع‌تر از آن است که به‌طور تصادفی کشف شود، آن نقشه به اندازه‌ی مشاهده و آزمایش برای رشد مستمر علم اساسی است. اگرچه پارادایم‌ها به‌سبب نظریه‌هایی که در خود متجسد می‌کنند، فعالیت پژوهشی را شکل می‌دهند، ولی از جهات دیگر نیز شالوده‌ی علم را تشکیل می‌دهند و همین نکته است که اکنون به آن می‌پردازیم. مخصوصاً تازه‌ترین مثال‌های ما نشان می‌دهد که پارادایم‌ها نه‌تنها نقشه‌ای در اختیار دانشمندان قرار می‌دهند، بلکه برخی رهنمودهای اساسی نیز برای نقشه‌سازی[1] فراهم می‌آورند. با آموختن یک پارادایم، دانشمند درعین‌حال نظریه، روش‌ها و معیارهایی به‌دست می‌آورد که اغلب آمیزه‌ای تفکیک‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند. بنابراین، هنگامی که پارادایم‌ها تغییر می‌کنند، معمولاً جابه‌جایی‌های مهمی در معیارهای تعیین مشروعیت، هم در مسائل و هم در راه‌حل‌های پیشنهادی، صورت می‌گیرد.

این ملاحظه ما را به نقطه‌ای برمی‌گرداند که این فصل از آن‌جا آغاز شد. زیرا برای نخستین‌بار توجه ما را آشکارا به این مسئله معطوف می‌کند که چرا انتخاب میان پارادایم‌های رقیب مرتباً مسائلی را پدید می‌آورد که با معیارهای علم متعارف قابل حل نیست. تا اندازه‌ای ــ و این اندازه همان‌قدر مهم است که ناقص ــ که دو مکتب علمی درباره‌ی این‌که مسئله چیست و راه‌حل کدام است اختلاف دارند، به‌ناچار و درضمن گفت‌وگو از شایستگی‌های نسبی پارادایم‌های موردنظر خویش با یکدیگر سخن خواهند گفت. در استدلال‌های تا حدودی دُوری که به‌طور منظم نتیجه می‌شود، ثابت خواهد شد که هر پارادایم کمابیش معیارهایی را که برای خود مقرر کرده فراهم خواهد کرد و از فراهم‌ساختن بعضی از معیارهایی که رقیب‌اش مقرر کرده ناتوان است. دلایل دیگری نیز برای کامل‌نبودن تماس منطقی که پیوسته ویژگی گفت‌وگوهای پارادایمی را تعیین می‌کند وجود دارد؛ مثلاً چون هیچ پارادایمی نیست که همه‌ی مسائلی را که تعریف می‌کند حل کند، و چون هیچ دو پارادایمی مسائل حل‌نشده‌ی مشابهی را باقی نمی‌گذارد، گفت‌وگوی پارادایمی همیشه متضمن این پرسش است: کدام مسائل‌اند که حل آن‌ها اهمیت بیش‌تری دارد؟ همانند مبحث مربوط به معیارهای رقیب، مسئله‌ی ارزش‌ها را تنها از طریق معیارهایی می‌توان پاسخ داد که روی‌هم‌رفته خارج از علم متعارف قرار می‌گیرند، و همان توسل به معیارهای خارجی است که به‌صورتی بسیار آشکار گفت‌وگوهای پارادایمی را انقلابی می‌سازد. . .

---

1. map-making

یادداشت‌ها

۱. سیلوانوس پی. تامسن (Silvanus P. Thompson)، **زندگی ویلیام تامسُن بارون کلوین آو لارگز** *(Life of William Thomson Baron Kelvin of Largs)* (لندن، ۱۹۱۰)، جلد اوّل، صص ۸۱ـ۲۶۶.

۲. به‌عنوان مثال، نگاه کنید به یادداشت‌های پی. پی. واینر (P. P. Wiener) در **فلسفه‌ی علم**، XXV، صص ۲۹۸.

۳. جیمز بی. کانَنت (James B. Conant)، **بر افتادن نظریه‌ی فلوژیستون**، (کیمبریج، ۱۹۵۰)، صص ۱۳ـ۱۶؛ و جی. آر. پارتینگتن (J. R. Partington)، **تاریخ مختصر شیمی**، (چاپ دوم، لندن، ۱۹۵۱). برای کامل‌ترین و همدلانه‌ترین گزارش از دستاوردهای نظریه فلوژیستون رجوع کنید به: اچ. متسگر (Metzger): **نیوتن، اشتال، بوئرهاو و آموزه‌ی شیمیایی**، (پاریس، ۱۹۳۰)، بخش ۲.

۴. مقایسه کنید با نتایج حاصله از طریق تحلیلی بسیار متفاوت توسط بریت‌ویت (R. B. Breathwaite)، **تبیین علمی**، (کیمبریج، ۱۹۵۳)، صص ۵۰ـ۸۷، مخصوصاً ص ۷۶.

۵. در مورد "ذره‌ای‌گرایی" (corpuscularism) به‌طور کلی رجوع کنید به ماری بوآس، (Marie Boas)، "تثبیت فلسفه‌ی مکانیکی"، *Osiris*، X (۱۹۵۲)، صص ۴۱۲ـ۵۴۱. در مورد تأثیر شکل ذره بر مزه رجوع کنید به. **همان**، ص ۴۸۳.

۶. آر. دوگاس (R. Dugas) **مکانیک در قرن هفدهم**، (نوشاتل، ۱۹۵۴)، صص ۱۷۷ـ۱۸۵، ۲۸۴ـ۲۹۸، ۳۵۴ـ۳۵۶.

۷. آی. ب. کوئن (I. B. Cohen)، **فرانکلین و نیوتن: پژوهشی درباره‌ی علم آزمایشی نظری نیوتنی و کار فرانکلین در الکتریسیته به‌مثابه مصداقی از آن**، (فیلادلفیا، ۱۹۵۶)، فصل‌های ۶ و ۷.

۸. در مورد الکتریسیته رجوع کنید به **همان**، فصل‌های ۸ و ۹؛ در مورد شیمی رجوع کنید به: اثر متسگر، **نیوتن، اشتال، بوئرهاو...** بخش ۱.

۹. یی. میِرسن (E. Meyerson)، **هویت و واقعیت**، (نیویورک، ۱۹۳۰)، فصل ۱۰.

۱۰. یی. تی. ویتاکر، (E. T. Whittaker)، **تاریخچه‌ای از نظریه‌های اِتِر و الکتریسیته**، جلد ۲، (لندن، ۱۹۵۳)، صص ۲۸ـ۳۰.

۱۱. در مورد تلاشی درخشان و کاملاً امروزین برای سازگارکردن توسعه‌ی علمی با این بستر پروکرستی، (Procrustean bed) رجوع کنید به سیْ. سی. گیلیسپی (C. C. Gillispie)، **لبه‌ی عینیت: جُستاری در تاریخ اندیشه‌های علمی**، (پرینستون، نیوجرسی، ۱۹۶۰).

فصل بیست و سوم

پیچیدگی و تضاد در معماری*

رابرت ونتوری **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

رابرت ونتوری (۱۹۲۵ـ)، معمار ساکن فیلادلفیا با کتاب‌اش به‌نام پیچیدگی و تضاد در معماری در سال ۱۹۶۶ روند رو به رشد ردِ سبک بین‌المللی معماری مدرن را تحرک بخشید. این کتاب مهم‌ترین اثر درباره‌ی معماری از زمان نگارش کتاب لو کوربوزیه با عنوان بسوی یک معماری جدید نامیده شده است. ونتوری به شعار میز وان در روهه که "کم‌تر، بیش‌تر است" ـ یعنی تزئینات و کثرت سبک باید حذف شوند ـ با این شعار مشهور و طنزآمیز پاسخ گفت که "کم‌تر کسالت‌آور است." مشخصه‌ی معماری ونتوری التقاط‌گری و امتناع از طرد معماریِ تجارتیِ مردم‌پسند به‌عنوان یک معماری ذاتاً عامیانه است. هدف او این نیست که کثرت‌گرایی را جایگزین وحدتِ سبک کند، بلکه به نفع اَشکالی از وحدت استدلال می‌کند که از سادگی کم‌تر و پیچیده‌گی بیش‌تر برخوردارند و چیزی را می‌سازند که او آن را "کلِ غامض" می‌نامد؛ یعنی ساختمان‌هایی که به‌جای کوشش برای غلبه بر تنشِ درونی، آن را تقویت می‌کنند. همین رویکرد است که بعدها "پست‌مدرنیسم" نامیده شد. ونتوری بعداً اصول خویش را در کتاب درس‌آموزی از لاس وگاس (۱۹۷۲) به‌کار بست.

معماریِ غیر سرراست: بیانیه‌ای ملایم

من پیچیدگی و تضاد در معماری را دوست دارم. من عدم انسجام و خودسریِ معماریِ ناشیانه یا پیچیدگی‌های تصنعیِ جاذبه‌ی تصویری یا اکسپرسیونیسم را دوست ندارم، بلکه برعکس، از یک معماری پیچیده و متضاد مبتنی بر غنا و ابهام تجربه‌ی مدرن، ازجمله آن تجربه‌ای که ذاتیِ هنر است سخن می‌گویم. به استثنای معماری، در همه‌جا پیچیدگی و تضاد به‌رسمیت شناخته شده است. از برهان گودل درباره‌ی ناسازگاریِ نهایی در ریاضیات تا تحلیل تی. اس. الیوت از شعرِ "غامض" و تعریف جوزف آلبرز از کیفیّتِ پارادوکسیکالِ نقاشی.[1]

---

* From Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture* (New York: Museum of Modern Art, 1966), pp. 16–17, 23–5, 38–41, 88 and 102–4.

۱. Kurt Gödel (۱۹۰۶ـ۱۹۷۸)، منطق‌دان؛ T. S. Eliot (۱۸۸۸ـ۱۹۶۵)، شاعر و منتقد؛ Joseph Albers (۱۸۸۸ـ۱۹۷۶)، نقّاش.

اما معماری در همان تضمین عناصر "ویترووی"[۱] ـ یعنی راحتی، استحکام، و التذاذ ـ ضرورتاً پیچیده و متضاد است. و امروزه الزامات برنامه، ساخت، تجهیزاتِ مکانیکی، و بیان، حتی در یک ساختمان منفرد در زمینه‌ای ساده، متعدد بوده و به طرقی که قبلاً قابل تصور نبود متعارض‌اند. ابعاد و مقیاس فزاینده‌ی معماری در طرح‌های شهری و منطقه‌ای به دشواری‌ها اضافه می‌کند. من از دشواری‌ها استقبال می‌کنم و از عدم قطعیت‌ها بهره می‌گیرم. با پذیرش تضاد و نیز پیچیدگی، سرزندگی و نیز اعتبار را جست‌وجو می‌کنم.

معماران از این پس نمی‌توانند بگذارند که با زبان اُرتودوکسِ معماریِ مدرن، که از جنبه‌ی اخلاقیِ پیوریتن‌گونه‌ای برخوردار است، مرعوب شوند. من عناصر مختلط را بر عناصر "خالص"، عناصر سازش‌پذیر را بر عناصر "تر و تمیز"، عناصر مغشوش را بر عناصر "سرراست"، عناصر مبهم را بر عناصر "واضح" ترجیح می‌دهم؛ من هم عناصر ناهنجار و هم عناصر غیرشخصی، هم عناصر کسالت‌آور و هم عناصر "جالب" را دوست دارم؛ من عناصر متعارف را بر عناصر "تعمدی"، عناصر وفق‌یابنده را بر عناصر طردکننده، عناصر دارای حشو و زوائد را بر عناصر ساده ترجیح می‌دهم؛ من هم عناصر بازمانده از گذشته و هم عناصر ابداعی را دوست دارم؛ من عناصر ناسازگار و دوپهلو را بر عناصر سرراست و روشن ترجیح می‌دهم. من طرفدار سرزندگیِ درهم و برهم علیه وحدتِ آشکار هستم. من ناپیوستگی را می‌پذیرم و ثنویت را اعلام می‌کنم.

من بیش‌تر طرفدار غِنای معنا هستم تا وضوح معنا؛ من هم از نقش ضمنی و هم از نقش صریح طرفداری می‌کنم. من "هم این، هم آن" را بر "این یا آن"، سیاه و سفید و گاه خاکستری را بر سیاه یا سفید ترجیح می‌دهم. یک معماری موجّه سطوح بسیاری از معنا و ترکیب‌های مختلفی از تمرکز را طلب می‌کند؛ فضا و عناصر آن، در آنِ واحد، به طرق متعددی خوانا و کارآ هستند.

اما یک معماری پیچیده و متضاد التزام ویژه‌ای به کل دارد: حقیقتِ آن باید در تمامیت آن یا الزاماتِ تمامیتِ آن قرار داشته باشد. این معماری بیش‌تر باید وحدت دشوارِ تضمّن را مجسم کند تا وحدت آسان طرد را. بیش‌تر، کم‌تر نیست.

پیچیدگی و تضاد در مقابل ساده‌سازی یا شگرف‌نمایی

معمارانِ اُرتودوکسِ مدرن تمایل داشته‌اند تا پیچیدگی را به‌گونه‌ای ناکافی یا نامنسجم به‌رسمیت بشناسند. این گروه از معماران، در تلاش‌شان برای قطع رابطه با سنّت و شروع مجدد همه چیز، عناصر ابتدایی و اولیه را به زیان عناصر متنوع و پیچیده تقدیس کردند. آن‌ها، به‌عنوان شرکت‌کنندگان در یک

---

۱. Vitruve، به لاتینی Marcus Vitruvius Pollio، معمار رومی قرن اول. مهندس نظامی در زمان سزار و سازنده کلیسای فانوم. به‌خاطر کتابی به‌نام **درباره‌ی معماری** که در آن اصول معماری هلنیستیکی را تدوین کرد مشهور است (نظام تناسب‌ها، استفاده از نظم و غیره). این کتاب احتمالاً یگانه رویکرد نظری به معماری در جهان باستان بود. معماران رنسانس این کتاب را وسیعاً مورد استفاده و تفسیر قرار دادند (فرهنگ **روبر**، اسامی خاص). ـ م. ف.

جنبش انقلابی، تازگیِ نقش‌هایِ مدرن را ستایش کردند و پیچیدگی‌های آن‌ها را به‌دست فراموشی سپردند. آنان در نقش اصلاح‌گر، به‌گونه‌ای پیوریتنی از جدایی و طرد عناصر، به‌جای تضمینِ الزاماتِ مختلف و سازگارکردن آن‌ها، دفاع کردند. فرانک لوید رایت[1]، به‌عنوان یکی از پیشگامانِ نهضتِ مدرن و کسی که با شعار ''حقیقت در برابر جهان'' بزرگ شد، نوشت: «منظرهایی از چنان سادگیِ بسیار گسترده و دوررس در مقابل من گشوده خواهد شد و چنان هماهنگی‌هایی در ساختمان پدیدار خواهد شد که تفکر و فرهنگِ جهانِ مدرن را دگرگونی و تعمیق بخشد. این باور من است.»[۱] و لوکوربوزیه، یکی از بنیان‌گذارانِ ناب‌گرایی[2]، از ''صور بزرگ اولیه‌ای'' سخن گفت که به ادعای او «متمایز... و بدون ابهام»[۲] بودند. معماران مدرن، به استثنای معدودی از آن‌ها، ابهام را به‌دور افکندند.

اما اکنون موضع ما متفاوت است. «در همان حال که مسائل از حیث کمیّت، پیچیدگی و دشواری رشد می‌کنند سریع‌تر از گذشته نیز تغییر می‌کنند،»[۳] و بیش‌تر محتاج رویکردی هستند که اُگوست هِکشر توصیف می‌کند: «انتقال از دیدگاهی نسبت به زندگی به‌عنوان چیزی ماهیتاً ساده و منظم به دیدگاهی از زندگی به‌مثابه چیزی پیچیده و طنزآمیز مسیری است که هر فرد با رسیدن به بلوغ آن را طی می‌کند. اما بعضی از اعصار این تحول را تشویق می‌کنند؛ در آن‌ها نگرش پارادوکسیکال یا دراماتیک، کل صحنه‌ی فکری را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد... در میان سادگی و نظم، عقل‌گرایی متولد شده است، اما عقل‌گرایی عدمِ کفایتِ خود را در هر عصرِ خیزش اثبات کرده است. بنابراین، تعادل باید از تقابلِ اضداد خلق شود. آن آرامش درونی که انسان‌ها به‌دست می‌آورند باید نشان تنشی میان تقابل‌ها و عدم یقین‌ها باشد... احساس تمایلی نسبت به پارادوکس اجازه می‌دهد چیزهای ظاهراً نامتشابه کنار یکدیگر وجود داشته باشند، و همان عدم تجانس آن‌ها نوعی از حقیقت را القا می‌کند.»[۴]

عقلانی‌کردن به‌خاطر ساده کردن هنوز رایج است، گرچه این‌گونه عقلانی‌کردن‌ها از استدلال‌های اولیه ظریف‌تراند. آن‌ها بسط‌هایی در پارادوکس باشکوه مِیز وان‌درروهه محسوب می‌شوند که می‌گفت ''کم‌تر، بیش‌تر است.''[3] پل رودلف به‌روشنی الزامات دیدگاه مِیز را متذکر شده است: «همه‌ی مسائل هرگز قابل حل نیستند... یقیناً یکی از خصلت‌های قرن بیستم این است که معماران دقیقاً مسائلی را که می‌خواهند حل کنند انتخاب می‌کنند. مثلاً مِیز به این دلیل ساختمان‌های شگفت‌انگیزی می‌سازد که از بسیاری از جوانب یک ساختمان بی‌خبر است. اگر مسائل بیش‌تری را حل می‌کرد ساختمان‌هایش از نیرویی به‌مراتب کم‌تر برخوردار بودند.»[۵]

آموزه‌ی ''کم‌تر، بیش‌تر است'' بر پیچیدگی مرثیه می‌خواند و طرد را به‌خاطر مقاصد بیانی توجیه می‌کند. این آموزه یقیناً به معمار اجازه می‌دهد «در تعیین مسائلی که می‌خواهد حل کند به‌شدت

---

۱. Frank Lloyd Wright، معمار بزرگ آمریکایی (۱۸۶۷ـ۱۹۵۹).

2. purism

۳. Ludwig Mies van der Rohe (۱۸۸۶ـ۱۹۶۹)، معمار آلمانی، یکی از رهبران سبک بین‌المللی مدرن و مدیر مدرسه‌ی Bauhaus.

انتخاب‌گر باشد.» اما اگر روح معمار باید به «شیوه‌ی نگرش خاص خود به جهان متعهد باشد»[۶] چنین تعهدی یقیناً به این معناست که معمار تعیین می‌کند که مسائل چگونه باید حل شوند نه این‌که بتواند تعیین کند که کدام مسائل را حل خواهد کرد. او فقط به بهای جداکردن معماری از تجربه‌ی زندگی و نیازهای جامعه می‌تواند ملاحظات مهم را طرد کند. اگر ثابت شود بعضی مسائل غیرقابل حل‌اند، او می‌تواند این را بیان کند: در نوع تضمین‌کننده و نه طردکننده‌ی معماری جایی برای قطعات مختلف، برای تضاد، برای بداهه، و برای تنش‌های حاصل از آن‌ها وجود دارد. پاویون‌های عالیِ میز الزامات معتبری برای معماری دارند، اما جنبه‌ی انتخابی محتوا و زبان آن‌ها محدودیت و درعین‌حال قدرت‌شان محسوب می‌شود.

من موجه‌بودنِ مقایسه میان پاویون و خانه را مورد سؤال قرار می‌دهم، و به‌ویژه مقایسه‌ی پاویون‌های ژاپنی و معماریِ خانه‌گی اخیر را. این مقایسه‌ها پیچیدگی واقعی و تضاد ذاتی در برنامه‌ی خانه‌گی ــ امکانات فضا و تکنولوژی و نیز نیاز به تنوع و تجربه‌ی بصری ــ را مورد غفلت قرار می‌دهند. سادگیِ اجباری به ساده‌سازیِ بیش از حد منجر می‌شود. مثلاً فیلیپ جانسن در وایلی هاوس، برخلاف خانه‌ی شیشه‌ای‌اش، کوشید تا از سادگی‌هایِ پاویون‌های باشکوه فراتر رود.[۱] او آشکارا "نقش‌های خصوصی" و بسته‌ی زندگی در یک طبقه‌ی هم‌کف استوار بر ستون‌ها را جدا و مشخص کرد و آن‌ها را از نقش‌های بازِ اجتماعی در پاویونِ مُدولارِ فوقانی تفکیک کرد. اما حتی در این‌جا هم ساختمان به نموداری از یک برنامه‌ی زیاده از حد ساده‌شده برای زندگی، به یک نظریه‌ی مجردِ "یا این ـ یا آن" تبدیل می‌شود. جایی که سادگی نتواند کار کند خامی و ناپختگی حاصل می‌شود. ساده‌سازیِ پرهیاهو به‌معنای معماری بی‌روح و ملال‌آور است. کم‌تر کسل‌کننده است...

سطوحِ متضاد:
پدیده‌ی "هم این ـ هم آن" در معماری

...کلینت بروکس با اشاره به هنرِ دان[۲] می‌گوید که "هر دو راه را دارد" اما اضافه می‌کند که «اغلب ما در این روزهای اخیر نمی‌توانیم. ما در سنّتِ "یا این ـ یا آن" تربیت شده‌ایم و از آن چابکی ذهنی ــ اگر از بلوغِ ذهنی سخنی به‌میان نیاورم ــ بی‌بهره‌ایم که به ما اجازه دهد در تمایزات ظریف‌تر و احتیاط‌های دقیق‌تری که به‌وسیله‌ی سنّتِ "هم این ـ هم آن" مجاز شمرده می‌شود غوطه‌ور شویم.»[۷] سنّتِ "یا این ـ یا آن" مشخصه‌ی معماری مدرن اُرتودوکس بوده است: یک حفاظ آفتابی احتمالاً هیچ‌چیز دیگری نیست؛ یک تکیه‌گاه به‌ندرت یک حصار است؛ یک دیوار با کارگذاشتن پنجره‌ها مخدوش نمی‌شود، بلکه به‌وسیله‌ی شیشه کاملاً قطع می‌شود؛ نقش‌های پیش‌بینی‌شده در برنامه به‌گونه‌ای اغراق‌آمیز به جناح‌ها یا پاویون‌های تفکیک‌شده تقسیم شده‌اند. حتی "فضای سیال" هم از داخل خارج‌بودن، و از خارج

۱. Wiley House و glass house، دو ساختمان که توسط Philip Johnson معمار معاصر آمریکایی در نیوکانان در کانتیکات ساخته شد.
۲. John Donne (۱۵۷۲ـ۱۶۳۱)، شاعر بزرگ انگلیسی.

داخل‌بودن را افاده می‌کند، به‌جای این‌که در آنِ واحد هردوی آن‌ها باشد. چنین تظاهراتی از تفکیک و روشنی با معماریِ پیچیدگی و تضاد، که بیش‌تر مایل است "هم این-هم آن" را جذب کند تا این‌که "یا این-یا آن" را طرد نماید، بیگانه است.

اگر منشأ پدیده‌ی "هم این-هم آن" تضاد باشد، شالوده‌اش سلسله‌مراتب است، که سطوح متعددی از معناها را در میان عناصری با ارزش‌های مختلف آشکار می‌کند. این پدیده می‌تواند در آنِ واحد شامل عناصر خوب و ناجور، بزرگ و کوچک، بسته و باز، پیوسته و تفکیک‌شده، گرد و مربع، ساختاری و فضایی باشد. معماری‌ای که شامل سطوح مختلفی از معناست ابهام و تنش را پرورش می‌دهد.

اغلبِ نمونه‌ها به‌دشواری "خوانده" می‌شوند، اما معماریِ غامض، اگر پیچیدگی‌ها و تضادهای محتوا و معنا را منعکس کند، معتبر است. ادراکِ همزمانِ کثرتی از سطوح متضمن کشمکش‌ها و تردیدهایی برای مشاهده‌گر است و ادراکِ او را سرزنده‌تر می‌کند...

عناصر متعارف در معماری، نمایان‌گر مرحله‌ای در یک تحولِ تکاملی‌اند، و در کاربرد و بیان تغییریافته‌شان مقداری از معنای گذشته و نیز معنای جدیدشان را دربردارند. آنچه عنصر بازمانده نامیده می‌شود عنصرِ دارای عملکرد دوگانه را همراهی می‌کند. این عنصر با یک عنصر زاید فرق دارد زیرا حاوی معنایی دوگانه است. این عنصر محصول ترکیبی کمابیش مبهم از معنای قدیمی (احضارشده به‌وسیله‌ی تداعی) با یک معنای جدید ایجادشده به‌وسیله‌ی عملکرد ساختاری یا برنامه‌ایِ تعدیل‌شده یا جدید و زمینه‌ی جدید است. عنصر بازمانده از وضوح معنا می‌کاهد، اما درعوض بر غِنای معنا اضافه می‌کند این عنصر پایه‌ای است برای تغییر و رشد در شهر که در بازسازی ساختمان‌های قدیمی با کاربردهای جدید برنامه‌ای و نمادین (نظیر کاخ‌هایی که به موزه یا سفارت‌خانه تبدیل می‌شوند)، و الگوهای خیابان‌های قدیمی با کاربردها و مقیاس‌هایِ جدیدِ حرکتی آشکار است. مسیر استحکامات و برج و باروهای قرون وسطایی در شهرهای اروپایی در قرن نوزدهم به بلوارها تبدیل شد؛ بخشی از برادوی میدانی به سبک ایتالیایی است و بیش‌تر یک نماد است تا شاهرگی به‌سوی بخش شمالی ایالت نیویورک. اما شَبحِ داک‌استریت در سوسایتی هیلِ فیلادلفیا[1] بیش از آن‌که عنصر کارآمد منتج ازگذاری معتبر میان قدیمی و جدید باشد بازمانده‌ای بی‌معنا است. من بعداً به عنصر بازمانده از گذشته، آن‌گونه که در معماری میکل‌آنژ و در آنچه می‌تواند معماری پاپ نامیده شود ظاهر می‌شود، اشاره خواهم کرد.

عنصر خطابه‌ای[2]، نظیر عنصر دونقشی، در معماری اخیر نادر است. اگر عنصر اخیر از طریق ابهامِ ذاتی‌اش تخطی می‌کند عنصر خطابه‌ای از کیشِ "حداقل" در معماریِ مدرنِ اُرتودوکس تخطی می‌کند. اما عنصر خطابه‌ای، به‌عنوان یک وسیله‌ی بیانِ معتبر، گرچه از مد افتاده، موجه است. یک عنصر ممکن است از دیدگاه معینی خطابه‌ای جلوه کند، اما اگر معتبر باشد، در سطح دیگری، از طریق تأکید، بر غِنای

---

1. Dock Street in Piladelphia's Society Hill

۲. rhetorical، منظور جنبه‌ای از بیان در معماری است که با عدول از قواعد ثابت و متعارف از عناصر ابهام و دوگانگی و پیچیدگی استفاده می‌کند.ـم. ف.

معنا می‌افزاید. در پروژه‌ی دروازه‌ای برای بورنویل، به‌وسیله‌ی لودو[۱]، ستون‌ها در طاق از نظر ساختاری خطابه‌ای‌اند، اگر نگوییم زایداند. با این‌حال، از نظر بیان، بر مجردبودن مدخل به‌عنوان یک نیم‌دایره، تا یک طاق، تأکید می‌کنند و به‌علاوه مدخل را به‌عنوان یک دروازه مشخص می‌کنند. همان‌طور که گفته‌ام، پله‌کان آکادمیِ هنرهای زیبای پنسیلوانیا، اثر فُرنس، در زمینه‌ی بی‌واسطه‌اش زیاده از حد بزرگ است، اما به‌عنوان حرکتی به‌سوی مقیاس بیرونی و به‌عنوان ورودی متناسب است.[۲] رواق کلاسیک، یک ورودیِ خطابه‌ای است. پله‌کان، ستون‌ها و سنتوری متناسب با مقیاس دیگری پهلوی هم قرار گرفته و ورودی واقعی در عقب قرار دارد. ورودی پل رُدولف در ''ساختمان هنر و معماری'' در ییل در مقیاس شهر است؛ اغلبِ مردم از درِ کوچک جانبی در برج پله‌کان استفاده می‌کنند.[۳]

بسیاری از نقش‌های تزیین جنبه‌ی خطابه‌ای دارد ـ نظیر استفاده از ستون‌های چارگوشِ باروک برای ریتم، و ستون‌های چارگوش غیرمقید وان‌بورو در ورودی حیاط آشپزخانه در قصر بلنهایم که یک فانفارِ معماری هستند.[۴] عنصر خطابه‌ای که درعین‌حال ساختاری نیز باشد در معماری مدرن کمیاب است. گرچه مِیز از تیرهای I شکلِ خطابه‌ای با چنان اطمینانی استفاده کرده است که رشک برنینی را برخواهد انگیخت.[۵]

تطبیق و محدودیت‌های نظم:
عنصر متعارف

خلاصه‌ی کلام، تضادها باید پذیرفته شود.[8]

یک نظم موجه، تضادهای عارضیِ یک واقعیت پیچیده را سازش می‌دهد. این نظم هم سازش می‌دهد هم تحمیل می‌کند. بنابراین، ''هم کنترل و هم خودانگیختی''، ''هم صحت و هم راحتی'' را می‌پذیرد و بداهه‌سازی را درون کل قبول دارد. این نظم صفات را تحمل می‌کند و سازش می‌نماید. در معماری قوانین ثابتی وجود ندارد اما همه‌چیز هم در یک ساختمان یا یک شهر کارآیی ندارد. معمار باید تصمیم‌گیری کند، و این ارزیابی‌های زیرکانه و ظریف در زمره‌ی نقش‌های عمده‌ی او محسوب می‌شوند. او باید معین کند چه چیزی باید به‌کار گرفته شود و سازش با چه چیزی ممکن است؛ چه چیزی، کجا و چگونه، باید کنار گذاشته شود. او تناقض‌های برنامه و ساخت را درون نظم نادیده نمی‌گیرد یا طرد نمی‌کند.

من بر آن جنبه از پیچیدگی و تضاد که بیش‌تر ناشی از محیط است تا برنامه‌ی ساختمان تأکید کرده‌ام.

---

۱. Gateway in Bourneville، در فرانسه، که معمار فرانسوی، کلود-نیکلا لودو Claude-Nicolas Ledoux (۱۷۳۶ـ۱۸۰۶)، معمار آن بود.

۲. اثر Frank Furness (۱۸۳۹ـ۱۹۱۲)، معمار آمریکایی در آکادمی هنرهای زیبای پنسیلوانیا، در فیلادلفیا.

۳. Paul Rudolph، معمار معاصر آمریکایی.

۴. اثر John Vanbrugh (۱۶۶۴ـ۱۷۲۶)، معماری انگلیسی در قصر Blenheim در آکسفوردشایرِ انگلستان.

۵. Giano Lorenzo Bernini (۱۵۹۸ـ۱۶۸۰)، مجسمه‌سازِ ایتالیاییِ دوره‌ی رنسانس.

اکنون بر پیچیدگی و تضادی تأکید می‌کنم که از برنامه ناشی می‌شود و پیچیدگی‌ها و تضادهای ذاتی زندگی را نمایان می‌کند. روشن است که در کارِ عملی این دو باید همبسته باشند. تضادها می‌توانند نمایان‌گر تناقضی استثنایی باشند که نظم را، که از جهات دیگر بی‌تناقض است، تا حدودی تغییر می‌دهد، یا می‌توانند نشان‌دهنده‌ی تناقض‌هایی در سرتاسر نظم به‌عنوان یک کل باشند. در حالت اول، رابطه میان تناقض و نظم، استثناهای عارضی را با نظم تطبیق می‌دهد، یا عناصر خاص را با عناصر عام نظم الفت می‌بخشد. در این‌جا نظمی را برپا و سپس خرد می‌کنید اما آن را از سرِ قدرت خرد می‌کنید نه از سرِ ضعف. من این رابطه را با اصطلاحِ ''تضاد تطبیق‌یافته'' توصیف کرده‌ام. رابطه‌ی تناقض در درون کل را من به‌عنوان تظاهری از ''کل غامض'' درنظر گرفته‌ام که در فصل آخر به آن پرداخته‌ام.

مِیز به نیاز به «آفریدنِ نظم از درون سردرگمی پریشان زمان‌های ما» اشاره می‌کند. اما کان گفته است که «منظورم از نظم منظم‌بودن نیست.»[1] آیا نباید در مقابل سردرگمی و ابهامِ اسفبار مقاومت کنیم؟ آیا نباید در جست‌وجوی معنا در پیچیدگی‌ها و تضادهای زمان‌های خویش باشیم و محدودیت‌هایِ نظام‌ها را به رسمیت بشناسیم؟ به نظر من دو توجیه برای درهم‌شکستن نظم عبارت‌اند از تصدیق تنوع و ابهام در درون و بیرون، در برنامه و محیط، و یقیناً در همه‌ی سطوحِ تجربه؛ و نیز محدودیتِ نهاییِ همه‌ی نظم‌هایی که ساخته‌ی بشراند. وقتی اوضاع و احوال با نظم به مبارزه برمی‌خیزد، نظم باید سر خم کند یا درهم بشکند؛ بی‌قاعده‌گی‌ها و عدم یقین‌ها به معماری اعتبار می‌بخشد.

معنا می‌تواند با درهم‌شکستن نظم تقویت شود؛ استثنا متضمن قاعده است. ساختمانی بدون هیچ جزءِ ''ناقص'' نمی‌تواند هیچ جزءِ کاملی داشته باشد، زیرا تضاد معنا را تقویت می‌کند. یک ناهماهنگیِ هنرمندانه به معماری سرزندگی می‌بخشد. شما می‌توانید همه‌جا به چیزهای تصادفی و عارضی راه بدهید اما آن‌ها نمی‌توانند همه‌جا غالب شوند. اگر نظمِ بدونِ شتاب فرمالیسم را پرورش می‌دهد شتابِ بدونِ نظم یقیناً به‌معنای هرج‌ومرج است. نظم باید پیش از شکسته‌شدن وجود داشته باشد. هیچ هنرمندی نمی‌تواند نقش نظم را به‌عنوان طریقی برای مشاهده‌ی یک کلِ مرتبط با ویژگی‌ها و زمینه‌اش کوچک بیانگارد. کلمه‌ی قصار لوکوربوزیه این است: «هیچ کار هنری بدون یک نظام وجود ندارد»...

توافق طنزآمیز هم برای ساختمان جداگانه و هم برای منظره‌ی کلی شهر موجه است. این توافق شرایطِ واقعیِ معماری ما و جایگاه آن در فرهنگ ما را به‌رسمیت می‌شناسد. صنعت، تحقیقات پرهزینه‌ی صنعتی و الکترونیک را تشویق می‌کند اما به تجربه‌های معماری توجهی ندارد، و دولت فدرال سوبسیدها [یارانه‌ها] را به‌سوی بخش‌های حمل‌ونقل، ارتباطات، و برنامه‌های وسیع نظامی، یا به تعبیر آن‌ها، امنیّت ملی، و نه به‌سوی نیروهایی برای تقویت و بهبود مستقیم زندگی هدایت می‌کند. معمارِ اهل عمل باید این مطلب را قبول کند. به‌عبارت ساده، بودجه‌ها، تکنیک‌ها، و برنامه‌ها برای ساختمان او باید بیش‌تر به سال ۱۸۶۶ مربوط باشند تا سال ۱۹۶۶. معماران به‌جای پرده‌پوشیِ نقش اندک‌شان باید آن را بپذیرند و باید

---

۱. Louis Kahn (۱۹۰۱ـ۷۴)، معمار آمریکایی.

خطر چیزی را که می‌تواند اکسپرسیونیسم الکترونیکی نامیده شود، و ممکن است همردیف با اکسپرسیونیسم صنعتی معماری مدرن اولیه باشد، قبول کنند. معماری که این نقش‌اش را به‌عنوان تلفیق‌کننده‌ی کلیشه‌های مهم گذشته ـ ابتذال‌های موجه ـ در زمینه‌های جدید به‌عنوان وضعیت‌اش درون جامعه‌ای که بهترین تلاش‌ها، بیش‌ترین پول‌ها، و عالی‌ترین تکنولوژی‌هایش را به‌جای دیگری هدایت می‌کند بپذیرد، می‌تواند به‌گونه‌ای طنزآمیز به این شیوه‌ی غیرمستقیم علاقه‌ای حقیقی را نسبت به مقیاس تحریف‌شده‌ی ارزش‌های جامعه بیان کند.

در این‌جا به دلایلی که طبق آن‌ها عناصر مبتذل در معماری و منظره‌ی شهر ما باید باقی بمانند، به‌ویژه در دیدگاه مهم کوتاه‌مدت، و نیز به دلیل پذیرفتنی‌بودن چنین سرنوشتی اشاره کرده‌ام. هنر پاپ نشان داده است که این عناصر پیش‌پاافتاده اغلب منبع اصلی تنوع و سرزندگیِ گه‌گاهی شهرهای ما هستند، و ابتذال یا عامیانه‌بودن‌شان نیست که به‌عنوان عناصری در ابتذال یا عامیانه‌بودنِ کل صحنه سهیم‌اند بلکه روابط زمینه‌ایِ مکانی و مقیاسی‌شان در این کار دخالت دارد.

یکی دیگر از الزامات هنر پاپ در روش تهیه‌ی نقشه‌ی شهری تأثیر می‌گذارد. معماران و طراحانِ نقشه که با کج‌خلقی منظره‌ی متعارف شهرها را به‌خاطر عامیانه‌بودن یا ابتذال‌اش محکوم می‌کنند روش‌های پیشرفته‌ای برای حذف یا استتار عناصر مبتذل در منظره‌های موجود یا برای طرد آن‌ها از فرهنگ لغات منظره‌های شهری جدید خود تدوین می‌کنند، اما آن‌ها اغلب از بهبودبخشیدن به منظره‌های موجود یا فراهم‌کردن جانشینی برای آن‌ها ناتوان‌اند، زیرا امر ناممکنی را طلب می‌کنند. آن‌ها، با کوشش زیاده از حد، ناتوانی خود را به نمایش می‌گذارند و تأثیرگذاری مداوم خویش به‌عنوان متخصص را به‌خطر می‌اندازند. آیا معمار و طراح نقشه نمی‌توانند با اندکی سازگاری با عناصر متعارف در منظره‌ی موجود یا پیشنهادیِ شهر به ایجاد پی‌آمدهای مهمی کمک کنند؟ آن‌ها می‌توانند با جرح و تعدیل یا افزودن عناصر متعارف به عناصر متعارف دیگر با تغییر زمینه، حداکثر تأثیر را با حداقل وسایل به‌دست آورند. آن‌ها می‌توانند ما را وادار کنند همان چیزها را به‌گونه‌ای دیگر ببینیم.

نکته‌ی آخر این‌که استانداردکردن، نظیر قراردادی‌بودن، می‌تواند تظاهر دیگری از نظمِ نیرومند باشد. اما استانداردکردن، برخلاف قراردادی‌بودن، به‌عنوان محصولی غنی‌کننده از تکنولوژی ما، که به‌واسطه‌ی سلطه‌ی نیرومند و خشونت‌اش هراس‌انگیز است، در معماری مدرن پذیرفته شده است. اما آیا نباید از استانداردکردنِ ناسازگار با اوضاع و احوال و بدون استفاده‌ی خلاقانه از زمینه بیش از خودِ استانداردکردن وحشت داشت؟ ایده‌های نظم و شرایط، قرارداد و زمینه ـ ایده‌ی به‌کاربردنِ استاندارد به شیوه‌ای غیراستاندارد ـ بر مسئله‌ی دائمی ما درباره‌ی استانداردکردن در مقابل تنوع اطلاق می‌شوند. گیدیون از «ترکیب منحصربه‌فردِ استانداردکردن با غیرعقلانی‌بودن به‌گونه‌ای که استانداردکردن از این پس نه مخدوم بلکه خادم باشد»[۹] در نزد آلتو[1] سخن گفته است. من ترجیح می‌دهم هنر آلتو را نه غیرعقلانی بلکه

---

۱. Alvar Aalto (۱۸۹۸ـ۱۹۷۶)، معمار فنلاندی.

متضاد فرض کنم، یعنی تصدیق هنرمندانه‌ی عنصرِ عارضی و زمینه‌ای و تصدیقِ محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیرِ نظم استانداردکردن.

التزام به کل غامض

... تولدو[1]ی [اوهایو] بسیار زیبا بود[۱۰]

یک معماریِ پیچیدگی و تطبیق کل را انکار نمی‌کند. درواقع من به التزام خاصی نسبت به کل اشاره کرده‌ام زیرا دست‌یافتن به کل دشوار است. و من بیش‌تر بر هدف وحدت تکیه کرده‌ام تا ساده‌سازی در هنری که «حقیقت‌اش در تمامیت آن است.»[۱۱] این وحدت وحدتی است دشوار از طریق تضمین، نه وحدتی آسان از طریق طرد. روان‌شناسیِ گشتالت یک کل مورد ادراک را نتیجه‌ی مجموع اجزا، و با این‌حال، بیش از مجموع آن‌ها می‌داند. کل به موقعیت، تعداد و خصلت‌های درونی اجزا وابسته است. یک نظامِ پیچیده، بنا به تعریف هربرت اِی. سایمون، حاوی «تعداد زیادی از اجزا است که به شیوه‌ای غیرساده نسبت به یکدیگر کنش می‌کنند.»[۱۲] کلِ غامض در یک معماریِ پیچیدگی و تضاد، دربرگیرنده‌ی کثرت و تنوع عناصر در روابطی است که ناسازگاراند یا از نظر ادراکی در زمره‌ی انواع ضعیف‌تر قرار دارند...

عنصر ذاتی یک معماریِ مبتنی بر اضداد کل فراگیر است. وحدت داخل کلیسای ایماترا یا مجتمع ولفسبورگ نه از طریق حذف یا طرد، بلکه از طریق تضمینِ دراماتیکِ اجزای متضاد یا عارضی حاصل شده است.[2] معماری آلتو شرایط دشوار و ظریف برنامه را به‌رسمیت می‌شناسد، درحالی‌که برعکس، معماریِ ''موقر'' با ساده‌سازی‌ها کار می‌کند.

با این‌حال، در یک معماریِ پیچیدگی و تضاد، التزام به کل، ساختمانی را که غیرقابل حل و ناگشودنی باشد منتفی نمی‌کند. شاعران و نمایشنامه‌نویسان معضله‌های لاینحل را به‌رسمیت می‌شناسند. اعتبار پرسش‌ها و سرزندگی معنا همان چیزهایی هستند که اثر آن‌ها را به هنر تبدیل می‌کند تا به فلسفه. یک هدف شعر می‌تواند وحدت بیان باشد تا گشودن محتوا. پیکرتراشیِ معاصر اغلب از فرم‌های ناکامل استفاده می‌کند، و امروزه ما ''پیه‌تا''های ناتمام میکل‌آنژ را بیش از کارهای اولیه‌ی او تحسین می‌کنیم، زیرا محتوای آن‌ها به اشاره بیان شده و بیان آن‌ها بی‌واسطه‌تر است و فرم‌های آن‌ها فراسوی خودشان تکمیل می‌شوند. یک ساختمان نیز می‌تواند در بیان برنامه و فرم‌هایش کمابیش ناکامل باشد.

مثلاً، کلیسای جامع گوتیک، نظیر بووه، که فقط جایگاهِ همخوانانِ عظیمِ آن ساخته شد، در بسیاری موارد در نسبت به برنامه‌اش ناتمام است، اما از حیث فرم، به‌علت انسجام مضمونیِ بسیاری از اجزایش، کامل است.[3] برنامه‌ی پیچیده، که روندی است با تغییر بی‌وقفه و رشدیابنده در زمان، و با این‌حال در هر مرحله در سطح معینی به کل وابسته است باید در مقیاس طراحی نقشه‌ی شهر به‌عنوان عنصری اساسی

1. Toledo

۲. دو پروژه که به‌وسیله‌ی آلتو اجرا شد: کلیسای Vookenniska در ایماترای (Imatra) فنلاند، و مرکز فرهنگی Wolfsburg در آلمان.

۳. کلیسای جامع گوتیک، در Beauvais، فرانسه.

به‌رسمیت شناخته شود. برنامه‌ی ناکامل برای یک ساختمان منفرد پیچیده نیز موجه است.

اما هریک از کلیساهای دوقلوی جداگانه در پیاتسادِل پوپولو[۱] از حیث برنامه کامل اما از حیث بیانِ فرم ناقص است. برجی که به‌گونه‌ای نامتقارن استقرار یافته همان‌طور که دیدیم هریک از ساختمان‌ها را به‌سوی کل بزرگ‌تری خارج از خودش مایل می‌کند. همان ساختمان پیچیده، که در فرمِ بازش ناکامل است، فی‌نفسه با ”فرم گروهیِ“ مَکی مرتبط است و برابرنهاد [آنتی‌تز] ”ساختمانِ منفردِ کامل“[۱۳] یا پاویونِ بسته محسوب می‌شود. این نوع ساختمان به‌عنوان جزئی از یک کل بزرگ‌تر، در زمینه‌ای بزرگ‌تر، از نو با افق طراحی نقشه‌ی شهری به‌عنوان وسیله‌ای برای افزایش وحدت کل پیچیده ارتباط پیدا می‌کند. معماری‌ای که بتواند همزمان سطوح متضاد را بپذیرد باید قادر باشد پارادوکس کل ـ قطعه را بپذیرد: ساختمانی که در سطح معینی یک کل است و در سطح دیگر قطعه‌ای از یک کلِ بزرگ‌تر.

پیتر بلیک در *God's Own Junkyard* هرج‌ومرج خیابان تجاری مِین‌استریت را با نظم دانشگاه ویرجینیا مقایسه کرده است.[۲] علاوه بر نامربوط‌بودن مقایسه آیا مین‌استریت تقریباً روبه‌راه نیست؟ آیا به‌راستی باریکه‌ی تجاری ”جاده‌ی ۶۶“ تقریباً روبه‌راه نیست؟ همان‌طور که گفته‌ام سؤال ما این است: کدام تغییر کوچک در زمینه آن‌ها را روبه‌راه می‌کند؟ شاید بیش‌تر علامت ظرفیت بیش‌تر باشد. تصاویر *God's Own Junkyard* از تایمز اسکویر و جاده‌ی شهر با تصاویر روستاهای نیوانگلند و مناطق روستایی ساده و بی‌تجمل مقایسه شده‌اند. اما عکس‌هایی که در این کتاب بناست بد باشند اغلب خوب‌اند. سرهم‌بندیِ ظاهراً پُرهرج و مرج عناصر مبتذل، گونه‌ای فریبنده از سرزندگی و اعتبار را جلوه‌گر می‌کند، و این عناصر رهیافتی غیرمنتظره به‌سوی وحدت را نیز ایجاد می‌کنند.

البته چنین تفسیر طنزآمیزی تا حدودی از تغییر در مقیاس موضوع در فرم عکاسی و تغییر زمینه در کادرهای عکاسان ناشی می‌شود. اما در بعضی از این ترکیب‌ها یک حس درونی از وحدت که چندان از سطح دور نیست وجود دارد. این وحدت، وحدتی بدیهی یا آسان، که از پیوند مسلط یا نظم مضمونی ترکیب‌های ساده‌تر و با تناقض کم‌تر مشتق شده باشد، نیست، بلکه از نظم پیچیده و وهمیِ کلِ غامض ناشی می‌شود. ترکیب سفت و سخت است که دربرگیرنده‌ی روابط متوازن، ترکیب‌های مساوی، قطعات جرح و تعدیل‌شده و ثنویت‌های پذیرفته‌شده است. این وحدتی است که «کنترلی را روی عناصر متصادم تشکیل‌دهنده‌ی آن حفظ، اما فقط حفظ، می‌کند. هرج و مرج بسیار نزدیک است؛ نزدیک‌بودن آن و نیز پرهیز از آن، نیرو... می‌بخشد.»[۱۴] در ساختمان یا منظره‌ی شهری که به گونه‌ای موجه پیچیده باشد چشم مایل نیست در جست‌وجویش به‌دنبال وحدت درونیِ یک کل با سهولت یا سرعت بیش از حد ارضا شود.

بعضی از درس‌های زنده‌ی هنر پاپ، شامل تضادهای مقیاس و زمینه، باید معماران را از رؤیاهای

---

۱. Piazza del Popolo، در رم.

2. Peter Blake, *God's Own Junkyard: The Planned Deterioration of America's Landscape* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964).

تروتمیز نظم محض بیدار کند، رؤیاهایی که متأسفانه در واحدهای گشتالتیِ آسانِ طرح‌هایِ نوسازیِ شهری مربوط به تثبیت معماری مدرن تحمیل می‌شوند و خوشبختانه دستیابی به آن‌ها در هر افق وسیعی واقعاً ناممکن است. و شاید از چشم‌انداز عامیانه و تحقیرشده‌ی روزمره است که می‌توانیم نظم پیچیده و متضادی را استخراج کنیم که برای معماری ما به‌عنوان یک کل شهری موجه و حیاتی است.

یادداشت‌ها

1. Frank Lloyd Wright, in *An American Architecture,* ed. Edgar Kaufmann (Horizon Press, New York, 1955), p. 207.
2. Le Crobusier, *Towards a New Architecture* (Architectural Press, London, 1927), p.31.
3. Christopher Alexander, *Notes on the Synthesis of Form* (Harvard University Press, Cambridge, 1964), p. 4.
4. August Heckscher, *The Public Happiness* (Atheneum Publishers, New York, 1962), p. 102.
5. Paul Rudolph, in *Perspecta 7, The Yale Architectural Journal* (New Haven, 1961), p.51.
6. Kenneth Burke, *Permanence and Change* (Hermes Publications, Los Altos, 1954), p.107.
7. Cleanth Brooks, *The Well Wrought Urn* (Harcourt, Brace and World, New York, 1947), p. 81.
8. David Jones, *Epoch and Artist* (Chilmark Press, New York, 1959).
9. Siegfried Giedion, *Space, Time and Architecture* (Harvard University Press, Cambrdige, 1963), p. 565.
10. Gertrude Stein, *Gertrude Stein's America,* ed. Gilbert A. Harrison (Robert B. Luce, Washington, DC, 1965).
11. Heckscher,'*Public Happines,* p. 287.
12. Herbert A. Simon, *Proceedings of the American Philosophical Society,* 106, no. 6 (December 12, 1962), p. 468.
13. Fuminiko Maki, *Investigations in Collective Form,* Special Publication No. 2, Washington University, St Louis (1964), p. 5.
14. Heckscher, *Public Happiness,* p. 289.

فصل بیست و چهارم

"پایان کتاب و آغاز نوشتار"*

ژاک دریدا **ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاندیده**

ژاک دریدا (متولد ۱۹۳۰ـ)، فیلسوف فرانسویِ الجزایری‌تبار، یکی از دو فیلسوفی است که از همه‌ی پیشگامانِ آنچه در فلسفه‌ی معاصر پست‌مدرنیسم خوانده می‌شود مشهورتراند (آن دیگری میشل فوکو است). او، که به‌طور دقیق‌تر پساساختارگرا خوانده می‌شود، با مجموعه آثاری که به دلیلِ تحلیل دقیق متون، چشم‌انداز انتقادی جدید، و سبک دشوارشان برجسته‌اند در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ شهرت یافت. کار دریدا با تحلیل پدیدارشناسی هوسرلی آغاز شد، تحلیلی که توجه را به پارادوکس‌های عمیق و مسائل حل‌نشدنی در تمایزهای بنیادینِ هوسرل جلب می‌کند. اما اهمیت این کار از پدیدارشناسی فراتر رفت. در گزیده‌ی زیر از کتاب درباره‌ی گراماتولوژی (۱۹۶۷)، که شاید نظام‌مندترین اثر دریدا باشد، او جست‌وجوی حاضرکردن[1] در بازنمایی[2]، یعنی تلاش برای به‌دست‌آوردن خاستگاهِ به‌دست‌نیامدنیِ معنا را در سنّت فلسفی آشکار می‌کند. این نکته به‌ویژه در "آوامحوری"[3] فلسفه یا ممتازشمردن کلمه‌ی ملفوظ نسبت به کلمه‌ی مکتوب و بی‌واسطه‌گیِ آشکارِ معنای کلمه‌ی ملفوظ و پیوند آن با حضور زنده‌ی انسانِ سخن‌گو آشکار است، حال آن‌که کلمه‌ی مکتوب همواره نشان از باواسطه‌گی، فاصله، کثرت و عدم قطعیت معنا، یا آنچه دریدا تفاوط[4] می‌نامد، دارد.

---

* برگردان فارسی بر مبنای دو متن زیر انجام گرفته است: متن اصلی به زبان فرانسوی:

Jacques Derrida, "La fin du livre et le commencement de l'écriture", chapitre I. *De la Grammatologie,* p. 15–41.

و ترجمه‌ی انگلیسی:

"The End of the Book and the Beginning of Writing", chapter 1. *Of Grammatology,* trans. Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), pp. 6–26.

1. presentation
2. representation
3. phonocentrism
4. *différance*

سقراط، کسی که نمی‌نویسد.
نیچه

مسئله‌ی زبان، هرطور که درنظر گرفته شود، باز هرگز مسئله‌ای در ردیف مسائل دیگر نبوده است. اما این مسئله هرگز به اندازه‌ی امروز و دقیقاً به منزله‌ی یک مسئله، افقِ جهانیِ متنوع‌ترین پژوهش‌ها و ناهمگون‌ترین گفتمان‌ها را از حیثِ نیّت، روش و ایده‌ئولوژی‌شان تسخیر نکرده بود. خودِ بی‌اعتباریِ کلمه‌ی "زبان"، هر آنچه سستی واژگان را در اعتباری که ما برای زبان قائل‌ایم افشا می‌کند، وسوسه‌ی اغواگریِ بی‌دردسر، تن‌دادنِ منفعلانه به ذائقه و سلیقه‌ی روز، و آگاهی پیشتاز، یا به عبارتی جهل و نادانی، همه و همه گواه این امر است. این تورمِ نشانه‌ی "زبان" تورمِ خودِ نشانه است، تورمِ مطلق، خودِ تورم. با این حال، این تورم با چهره‌ای یا سایه‌ای از خودش، همچنان نشانه است: این بحرانْ یک علامت بیماری[1] نیز هست. این تورم، گویی ناخواسته، نشان می‌دهد که دورانی تاریخی-متافیزیکی سرانجام **می‌بایست** کل افقِ پروبلماتیک‌اش را زبان بداند. این دوران می‌بایست چنین کند، نه تنها به این دلیل که هر آنچه را مِیل[2] می‌خواست از بازیِ زبان بیرون کشد باز در دام این بازی گرفتار می‌بود، بلکه همچنین به این دلیل که خودِ زبان نیز خود را در حیات‌اش در معرض تهدید، سرگشته و رها شده در معرض بی‌محدوده‌شدن، و برگردانده‌شده به کران‌مندی‌اش[3] می‌بیند، آن هم درست در زمانی که به‌نظر می‌رسد محدوده‌هایش محو می‌شوند، درست در زمانی که دیگر اتکا به نفس ندارد و دیگر در مهار و محدوده‌ی مدلولی نامتناهی که به‌نظر می‌رسید بر زبان فزونی دارد نیست.

پروگرام [پیش-نویس] [4]

باری، با حرکتی آرام، که ضرورت آن به‌زحمت دریافتنی است، همه‌ی آنچه دست‌کم از بیست سده‌ی پیش بدین‌سو گرایش داشت تحت نام زبان گرد آید و سرانجام به این کار موفق شد، اندک‌اندک به زیر نام نوشتار[5] تبعید یا دست‌کم در آن خلاصه شد. با ضرورتی که به‌زحمت دریافتنی است، همه چیز چنان است که گویی مفهوم نوشتار، چون دیگر معرفِ شکلی خاص، اشتقاقی و کمکی از زبان به‌طور کلی (که به منزله‌ی ارتباط، رابطه، بیان، دلالت، ساختنِ معنا یا اندیشه، و غیره درک می‌شود) نبود و چون دیگر معرفِ پوسته‌ی بیرونی و نسخه‌بدلِ بی‌ثباتِ دالِ اصلی، یعنی دالِ دال[6] نبود، به‌تدریج از گستره‌ی زبان فراتر رفت. نوشتار، در تمام معناهایش، زبان را **دربرمی‌گیرد**[7]. نه این‌که واژه‌ی "نوشتار" دیگر معرفِ دالِ دال نیست، بلکه، به گونه‌ای غریب، به‌نظر می‌رسد که "دالِ دال" دیگر مبیّنِ تضاعف عَرَضی[8] و

---

1. symptom
2. désir
3. finitude
4. *progranme*
5. écriture
6. *signifiant du signifiant*
۷. *comprendre*، هم به‌معنای دربرداشتن و شامل‌شدن و هم به‌معنی درک‌کردن و فهمیدن.ـم. ف.
8. redoublement accidentel

ثانویتِ[1] تنزل‌یافته نیست. برعکس، ”دالِ دال“ حرکتِ زبان را ترسیم می‌کند: البته در خاستگاه‌اش، اما پیشاپیش می‌توان حس کرد که خاستگاهی که ساختارش در این عبارت یعنی دالِ دال هجی می‌شود، خود را در تولیداش ناپدید و محو می‌کند. در آن‌جا، مدلول همواره پیشاپیش به‌منزله‌ی دال عمل می‌کند. ثانویتی که تصور می‌شد می‌توان آن را مختصِ نوشتار دانست، بر هر مدلولی به‌طور کلی اثر می‌گذارد، و همواره پیشاپیش، یعنی به محض **ورود به بازی** بر آن اثر می‌گذارد. هیچ مدلولی را از سقوط در بازی ارجاع‌های دِلالی که زبان را می‌سازد گریزی نیست. ظهورِ نوشتار، ظهورِ بازی است؛ امروز بازی از خودش تبعیت می‌کند، آن هم با محوکردن محدوده‌ای که تصور می‌شد می‌توان برپایه‌ی آن گردشِ نشانه‌ها را نظم داد، و با به‌همراه‌آوردن تمام مدلول‌های اطمینان‌بخش، و با برچیدنِ تمام استحکامات و تمام پناهگاه‌های منطقه‌ی خلافِ بازی[2] که بر حوزه‌ی زبان نظارت می‌کردند. این امر اکیداً به تخریب مفهوم ”نشانه“ و تمام منطق آن می‌انجامد. بی‌شک تصادفی نیست که این طغیان درست در لحظه‌ای روی می‌دهد که گسترش مفهوم زبان تمام محدوده‌هایش را محو می‌کند. خواهیم دید که این طغیان و این محوشدگی معنای واحدی دارند و پدیده‌ای یکسان و واحداند. همه‌چیز چنان است که گویی امروز مفهومِ غربیِ زبان (در آنچه فراسوی چندمعنایی‌بودنِ این مفهوم و فراسوی تضاد شدید و مسئله‌ساز گفتار و زبان، این مفهوم را **به‌طور کلی** به تولید واج‌شناختی[3] یا زبان‌شناختی[4]، به زبان، به صدا، به شنوایی، به صوت و دَم[5] و به گفتار پیوند می‌دهد) به منزله‌ی لباس یا لباسِ مبدّلِ نوشتار اولیه ظاهر می‌شود:[۱] نوشتاری بنیادی‌تر از نوشتاری که پیش از این تبدیل، ”ضمیمه‌ی صِرفِ گفتار“ (روسو) به‌شمار می‌رفت، یا نوشتار هرگز ”ضمیمه“‌ای صرف نبوده و یا باید به‌طور مبرم منطقِ جدیدی از ”ضمیمه“ ساخته شود. همین اِبرام است که ما را در قرائتِ روسو به جلوتر هدایت خواهد کرد.

این لباس‌های مبدّل ممکناتِ[6] تاریخیِ تحسین‌انگیز یا تأسف‌بار نیستند. حرکت آن‌ها کاملاً ضروری است، ضرورتی که نمی‌توان آن را برای قضاوت درباره‌اش، به هیچ محکمه‌ی دیگری کشاند. مزیت آوا [*phonè*] به انتخابی که بتوان از آن اجتناب کرد بستگی ندارد. بلکه پاسخ‌گوی لحظه‌ای است از اقتصاد[7] (به‌عبارتی لحظه‌ای از ”زندگی“ ”تاریخ“ یا لحظه‌ای از ”هستی به‌منزله‌ی ارتباط با خود“). نظامِ ”شنیدنِ تکلم خود“[8] از طریق ماده‌ی آوایی ـ که به‌منزله‌ی دالی غیر بیرونی، غیر دنیوی، و درنتیجه، غیرتجربی یا غیرامکانی ارائه می‌شود ـ ضرورتاً در تمام یک دوران بر تاریخ جهان مسلط بوده و حتی

---

1. secondarité

۲. hors-jeu، مثلاً منطقه‌ی آفساید در بازی فوتبال.ـم. ف.

3. phonématique

4. glossématique

5. souffle

6. contingences

7. économie

۸. ”s'entendre-parler“، مصدر entendre به‌معنای فهمیدن نیز هست. پس می‌توان گفت: ”شنیدن (ـ فهمیدنِ) تکلم خود“.ـم. ف.

براساس تفاوت میان امر دنیوی و غیردنیوی، بیرونی و درونی، مثالی[1] و غیرمثالی، جهان‌شمول و غیر جهان‌شمول، استعلایی و تجربی، و غیره، ایده‌ی جهان و ایده‌ی خاستگاه جهان را ایجاد کرده است.[۲]

ظاهراً این حرکت [یعنی حرکتِ لباس‌های مبدّل] با موفقیتی نامنظم و اساساً ناپایدار، گویی به‌سمت غایتِ[2] خود، [یعنی] به‌سمت حبسِ نوشتار در کارکردی ثانوی و ابزاری میل کرده است: [کارکردی که] ترجمانِ گفتاری است کامل و کاملاً **حاضر** (حاضر برای خود، حاضر برای مدلول‌اش، حاضر برای دیگری، که شرطِ [لازمِ] مضمونِ حضور به‌طور کلی است)، تکنیکی در خدمت زبان، **سخن‌گو**[3]، تأویل‌گرِ[4] گفتاری آغازین که خود این گفتار از تأویل مصون است.

تکنیکی در خدمت زبان: ما در این‌جا به جوهرِ کلیِ تکنیک متوسل نمی‌شویم، جوهری که پیشاپیش برای ما آشنا است و به‌مانند یک مثال می‌تواند به ما برای درکِ مفهومِ محدود و از لحاظ تاریخی معینِ نوشتار کمک کند. برعکس، معتقدیم که نوعی پرسش در مورد معنا و خاستگاه نوشتار بر نوعی پرسش در مورد معنا و خاستگاه تکنیک مقدم یا دست‌کم با آن آمیخته است. از همین‌رو است که انگاره‌ی تکنیک هرگز به‌سادگی نمی‌تواند روشن‌گرِ انگاره‌ی نوشتار باشد.

پس همه‌چیز چنان است که گویی آنچه زبان می‌خوانیم، نمی‌توانست در خاستگاه و غایت خود چیزی جز یک لحظه، یک وجه اساسی اما مُعَیَّن، یک پدیده، یک جنبه و گونه‌ای از نوشتار باشد. و گویی زبان فقط در جریان یک ماجرا و به‌منزله‌ی خودِ همین ماجرا **موفق شده** است که ما را از این نکته **غافل و گمراه** کند. این ماجرا در مجموع به‌قدر کافی کوتاه است. این ماجرا با تاریخی درهم می‌آمیزد که از حدود سه‌هزارسال پیش بدین‌سو تکنیک و متافیزیکِ لوگوس‌محور[5] را پیوند داده است. و این ماجرا اکنون به آنچه دقیقاً از **نَفَس\افتادگی** آن است نزدیک می‌شود؛ [آن‌هم] در شرایطِ مرگِ تمدنِ کتاب (و این فقط یکی از مثال‌ها است) که این‌همه از آن سخن می‌رود و به‌ویژه در گسترشِ بی‌حسابِ کتاب‌خانه‌ها متجلی است. این مرگِ کتاب، به‌رغم ظواهر امر، بی‌شک (و از دیرباز به شیوه‌ای مُعیَّن) منادیِ[6] چیزی جز مرگِ گفتار (گفتاری به**\اصطلاح** کامل) و جهشی جدید در تاریخ نوشتار، در تاریخ به‌منزله‌ی نوشتار، نیست. ندایی[7] با چند قرن فاصله که باید آن را با همین مقیاس محاسبه کرد، و درعین‌حال، از نادیده‌گرفتنِ کیفیت یک دوره‌ی تاریخیِ بسیار ناهمگون پرهیز کرد: شتاب [ِاین دوره]، و معنای کیفّی آن، چنان است که در ارزیابی محتاطانه، برمبنای ضرب‌آهنگ‌های گذشته، دچار اشتباه می‌شویم. "مرگِ گفتار" بی‌شک در این‌جا یک استعاره است: پیش از سخن‌گفتن از ناپدیدشدنِ [گفتار]، باید به وضعیتِ جدید گفتار و تبعیت آن در ساختاری که گفتار دیگر حاکمِ آن نیست اندیشید.

تأیید این نکته که مفهوم نوشتار از مفهوم زبان فراتر می‌رود و آن را دربرمی‌گیرد، به‌طور قطع مستلزم

---

1. l'idéalité

2. *telos*

۳. *spokesman / porte-parole*: سخن‌گو، نماینده.ـم. ف.

4. interprète

5. logocentrique

6. annoncer

7. annonce

تعریفی معین از زبان و از نوشتار است. اگر در توجیه این تعریف برنیاییم، تسلیم حرکتی تورمی می‌شویم که پیش‌تر به آن اشاره کردیم و بر واژه‌ی نوشتار مسلط است و این تسلط تصادفی نبوده است. درواقع، از مدتی پیش، این‌جا و آن‌جا، با رفتار و برپایه‌ی انگیزه‌هایی عمیقاً ضروری که افشای تباهی‌شان ساده‌تر از آشکارکردنِ خاستگاه آن‌ها است، ”زبان“ را برای کنش، حرکت، اندیشه، تأمل، آگاهی، ناآگاهی، تجربه، تأثیر، و غیره به‌کار می‌بردند. [اما] اکنون گرایش داریم که ”نوشتار“ را برای همه‌ی این‌ها و چیزی غیر از آن‌ها به‌کار بریم: نه‌تنها برای نشان‌دادن حرکاتِ فیزیکی نوشتنِ ادبی یا تصویرنگارانه[1] یا ایده‌نگارانه[2]، بلکه همچنین برای نشان‌دادنِ تمامیّتِ آنچه نوشتار را ممکن می‌سازد؛ و نیز نشان‌دادنِ خودِ وجهِ مدلول فراسوی وجهِ دال؛ و بدین‌وسیله نشان‌دادنِ هر آنچه می‌تواند نوشتن را سبب شود، حال چه نوشتن ادبی یا غیرادبی و حتی اگر آنچه این نوشتن در فضا منتشر می‌کند با مقوله‌ی صدا بیگانه باشد: نظیر حرکت‌نگاری در سینما و رقص[3]، اما همچنین ”نوشتارِ“ تصویری، موسیقیایی، تندیسی، و غیره. همچنین می‌توان از نوشتار ورزشی سخن گفت، و اگر تکنیک‌های کنونیِ حاکم بر عرصه‌های نظامی یا سیاسی را درنظر بگیریم، به‌مراتب قطعی‌تر می‌توان از نوشتار نظامی یا سیاسی سخن گفت. همه‌ی این نوشتارها نه فقط برای توصیف نظام نشانه‌نویسی[4]، که به‌گونه‌ای فرعی و ثانوی به این فعالیت‌ها مربوط است، بلکه برای توصیف ماهیت و محتوای خودِ این فعالیت‌ها است. همچنین به همین معنا است که امروز زیست‌شناس از نوشتار و از **پرو-گرام** [**پیش-نویس**] در مورد ابتدایی‌ترین فرآیندهای اطلاعاتی در درون یاخته‌ی زنده سخن می‌گوید. سرانجام کل میدانِ تحتِ پوششِ **پروگرامِ** سیبرنتیکی، صرف‌نظر از وجود یا عدم محدودیت‌های ذاتی آن، میدانِ نوشتار است. به‌فرض که نظریه‌ی سیبرنتیک بتواند تمام مفهوم‌های متافیزیکی ـ حتی مفهوم‌های روح، زندگی، ارزش، انتخاب و حافظه ـ را از خود براند، مفهوم‌هایی که پیش از این در خدمت تقابل ماشین با انسان بود[۳]، باز می‌بایست، تا آن‌جا که تعلق تاریخی-متافیزیکی‌اش نیز فاش می‌کند، انگاره‌ی نوشتار، ردّ[5]، گرام[6] و واحدِ نوشتاری[7] را حفظ کند. **گرام ـ یا واحد نوشتاری** ـ حتی پیش از آن‌که به‌منزله‌ی چیزی انسانی (با همه‌ی ویژگی‌های متمایزی که همواره به انسان نسبت داده می‌شود و هر نظامی از دلالت‌ها که متضمنِ این ویژگی‌هایند) یا غیرانسانی تعیین شود، نامی است برای عنصر. عنصر بدون سادگی. عنصری که به‌منزله‌ی میانجی یا اتم فروکاستی‌ناپذیر درک می‌شود، عنصرِ سنتزِ نخستین[8] به‌طور کلی، عنصرِ آنچه نباید درون نظام تقابل‌های متافیزیک تعریف شود، و درنتیجه عنصرِ آنچه حتا نباید آن را **تجربه** به‌طور کلی، حتی خاستگاهِ **معنا** به‌طور کلی نامید.

این وضعیت همواره از پیش خبر داده می‌شود. چرا این وضعیت در حالِ آن است که خود را **این‌گونه** و

---

1. pictographque

2. idéographique

3. cinématographie et chorégraphie

4. notation

5. trace

۶. *gramme*، حرف یا واحد نوشتاری.

7. *graphème*

8. archi-syntèse

با این‌همه **تأخیر** بشناساند؟ این پرسشْ تحلیلی پایان‌ناپذیر را طلب می‌کند. برای معرفی هدف محدود ما در این‌جا، چند راه‌نشان را درنظر بگیریم. پیش‌تر به ریاضیات **نظری** اشاره کرده بودیم: نوشتارِ ریاضیات ـ خواه منظور از آن **نگارش** محسوس باشد (و این نگارش پیشاپیش مستلزم این‌همانی[1] و درنتیجه سرشتِ مثالیِ[2] صورتِ خویش است و این امر اساساً انگاره‌ی اغلب پذیرفته‌شده‌ی "دالِ محسوس"[3] را پوچ و بی‌معنا می‌کند)، خواه منظور ترکیبِ مثالیِ[4] مدلول‌ها یا نشانه‌های عملیاتی در سطحی دیگر باشد، و خواه به‌طور عمیق‌تر منظور **گذار** از بعضی از آن‌ها به بعضی دیگر باشد ـ هرگز به‌طور مطلق با تولید آوایی[5] مرتبط نبوده است. ریاضیات در درون فرهنگ‌هایی که نوشتارِ به‌اصطلاح آوایی دارند فقط قلمروی بسته نیست. وانگهی همه‌ی مورخانِ نوشتار به این قلمروِ بسته اشاره کرده‌اند: درعین‌حال نقص‌های نوشتار الفبایی را که مدت‌های مدید آسان‌ترین و "هوشمندانه‌ترین"[۴] نوشتار محسوب می‌شد خاطرنشان می‌کنند. این قلمرو بسته همچنین مکانی است که در آن کارکردِ زبان علمی از درون و به شیوه‌ای هرچه عمیق‌تر، آرمانِ[6] نوشتار آوایی و کلِ متافیزیکِ ضمنیِ آن (خودِ متافیزیک)، یعنی به‌ویژه ایده‌ی فلسفیِ **اپیستمه** را رد می‌کند؛ و نیز ایده‌ی فلسفیِ **ایستوریا** [تاریخ] را که عمیقاً با ایده‌ی فلسفی اپیستمه همبسته است، آن‌هم به‌رغم جدایی یا تقابلی که آن دو را در مرحله‌ای از حرکت مشترک‌شان به یکدیگر پیوند داده است. تاریخ و دانش، **ایستوریا** و **اپیستمه** همواره (و نه فقط برپایه‌ی بُن‌ـواژه‌شناسی[7] یا فلسفه) به‌منزله‌ی مسیری فرعی برای تصاحب دوباره‌ی حضور تعیین شده‌اند.

اما فراسویِ ریاضیاتِ نظری، پیشرفت **روش‌های** اطلاع‌رسانی به‌طور گسترده‌ای امکان‌های "پیام" را بسط می‌دهد، تا آن‌جا که پیام دیگر ترجمه‌ی "کتبیِ" یک زبان، [یعنی] انتقال مدلولی که بتواند در تمامیت‌اش شفاهی باقی بماند نیست. این امر همچنین همراه است با بسط آوانگاری[8] و تمام وسایل حفظ زبان شفاهی و به‌کارگیری آن بدون حضورِ سوژه‌ی گوینده. این توسعه، که با توسعه‌ی قوم‌شناسی و تاریخِ نوشتار همراه است، به ما می‌آموزد که نوشتار آوایی، [یعنی] محیطِ ماجرای عظیمِ متافیزیکی، علمی، تکنیکی و اقتصادی غرب، در زمان و مکان محدود است، و درست در همان لحظه‌ای محدود می‌شود که در حالِ تحمیلِ قانونِ خود بر تنها عرصه‌های فرهنگی‌ای است که هنوز از چنگ آن می‌گریختند. اما این پیوند غیرتصادفیِ سیبرنتیک و "علوم انسانیِ" نوشتار به تغییر و زیروروشدگیِ عمیق‌تری ارجاع دارد.

دال و حقیقت

"عقلانیت" ـ اما شاید می‌بایست این واژه را به دلیلی که در پایان همین جمله خواهد آمد کنار گذاشت ـ که بر نوشتاری چنین گسترده و ریشه‌ای حکومت می‌کند، دیگر برخاسته از یک لوگوس نیست و تخریب را

1. identité
2. idéalité
3. signifiant sensible
4. idéal
5. production phonétique
6. idéal
7. étymologie
8. phonographie

آغاز می‌کند، تخریب نه به‌معنای نابودکردن بلکه به‌معنای رسوب‌زدایی[1] و ساختارزدایی[2] همه‌ی دلالت‌هایی که از منشأ لوگوس سرچشمه می‌گیرند. به‌ویژه دلالتِ حقیقت. تمام تعیّن‌های[3] متافیزیکی حقیقت و حتا آن تعیّنی که هایدگر، فراسوی الهیات وجودیِ[4] متافیزیکی، به ما یادآوری می‌کند، به‌گونه‌ای کم‌وبیش بی‌واسطه از مرجعِ لوگوس یا عقلی که از اخلافِ لوگوس تصور شده است جدایی‌ناپذیراند، حال هر معنایی که از لوگوس مورد نظر باشد: در معنای پیشا-سقراطی یا معنای فلسفی، در معنای فهم نامتناهیِ خداوند، یا در معنای انسان‌شناختی، در معنای پیشا-هگلی یا پسا-هگلی. پس در این لوگوس، پیوند آغازین و اساسی با "آوا" [*phonè*] هرگز قطع نشده است. نشان‌دادن این نکته آسان است و ما سعی خواهیم کرد بعداً آن را تصریح کنیم. جوهرِ "آوا"، همان‌گونه که به‌طور کم‌وبیش ضمنی تعیین شده است، بی‌واسطه با چیزی نزدیک است که در ”اندیشه“ به‌منزله‌ی لوگوس، با ”معنا“ ارتباط دارد و آن را تولید، دریافت، بیان و ”جمع“ می‌کند. اگر، برای مثال از نظر ارسطو، «اصواتی که صدا[5] ایجادشان می‌کند (ta en tē phonē) نمادهای حالت‌های روان‌اند (pathēmata tes psychē) و واژه‌های نوشته‌شده نمادهای واژه‌های ایجادشده به‌وسیله‌ی صدا» (*De l'interprétation 1,* 16a3)، از آن‌رو است که صدا، این تولیدکننده‌ی نخستین نمادها، رابطه‌ای از [نوعِ] نزدیکیِ ماهوی و بی‌واسطه با روان دارد. صدا به‌مثابه تولیدکننده‌ی نخستینِ دال، دالی ساده در میان دال‌های دیگر نیست. این دال بر ”حالت نفسانی“ دلالت دارد که خودِ این حالت چیزها را از طریق شباهت طبیعی انعکاس می‌دهد یا بازمی‌تاباند. میان موجود[6] و نَفْس[7]، میان چیزها و عواطف، رابطه‌ی ترجمه یا دلالت طبیعی، و میان نَفْس و لوگوس رابطه‌ی نمادین‌سازیِ قراردادی[8] وجود دارد. و نخستین قرارداد، همان قراردادی که ارتباطی بی‌واسطه با نظمِ دلالتِ طبیعی و جهان‌شمول دارد، به‌مثابه زبانِ شفاهی[9] تولید می‌شود. زبانِ مکتوب[10] قراردادهایی را وضع می‌کند که میان خودشان قراردادهای دیگری برقرار می‌کنند.

> همان‌گونه که نوشتار برای همه‌ی انسان‌ها یکسان نیست، واژه‌های شفاهی نیز یکسان نیستند، حال آن‌که حالت‌هایی نفسانی که این کلمه‌ها نشانه‌های **بی‌واسطه‌ی** آن‌هایند (*semīa prótos*) نزد همه یکسان است، همان‌گونه که چیزهایی که این حالت‌ها تصویر آن‌ها است یکسان‌اند. (*De l'interpretation* 1, 16a. تأکیدها از ما است).

احساس‌ها و عواطف روحی، که چیزها را به‌طور طبیعی بیان می‌کنند، نوعی زبان همگانی را می‌سازند که از آن پس به خودیِ خود می‌تواند محو شود. این مرحله‌ی شفافیت است. ارسطو گاهی می‌تواند این

---

1. dé-sédimentation
2. dé-construction
3. déterminations
4. onto-théologie
5. voix
6. l'être / being
7. âme / mind
8. symbolisation conventionnelle
9. parlé، گفتاری.ـم. ف.
10. écrit، نوشتاری.ـم. ف.

مرحله را بدون مخاطره از قلم بیاندازد.[۵] در همه‌ی موارد، صدا از همه به مدلول نزدیک‌تر است، خواه مدلول را دقیقاً به‌منزله‌ی معنا (معنای اندیشیده‌شده یا زیست‌شده) تعیین کنیم، خواه مسامحتاً به‌منزله‌ی چیز. درقیاس با آنچه به‌گونه‌ای ناگسستنی صدا را به نَفْس یا به اندیشه‌ی معنای مدلول و حتی به خودِ چیز پیوند می‌دهد (خواه این پیوند به روشی ارسطویی که پیش‌تر به آن اشاره کردیم انجام گیرد، خواه به روش الهیاتِ قرون وسطایی که *res* [موجود] را به‌منزله‌ی چیزی تعیین می‌کند که برمبنای *eidos*اش، برمبنای معنایش که در لوگوس یا فهم نامتناهی خداوند تصورشده خلق می‌شود)، هر دالی و پیش از همه دالِ مکتوب اشتقاقی است. دالِ مکتوب همواره تکنیکی و بازنمایی‌کننده[1] است و هیچ معنای مؤسسی[2] ندارد. این اشتقاقْ همان خاستگاهِ انگاره‌ی "دال" است. انگاره‌ی نشانه[3] همواره تمایز مدلول و دال را در خود دارد، حتی اگر به گفته‌ی سوسور، درنهایت شبیه دورویه‌ی یک برگ واحد باشند. پس انگاره‌ی نشانه خَلَفِ این لوگوس‌محوری که آوامحوری نیز هست باقی می‌ماند: نزدیکیِ مطلقِ صدا و هستی[4]، صدا و معنای هستی، صدا و خصلت‌مثالیِ[5] معنا. هگل امتیاز غریبِ صوت در مثالی‌سازی[6]، در تولیدِ مفهوم و در حضورِ سوژه برای خود را به‌خوبی نشان می‌دهد.

> این حرکتِ مثالی[7] که سوبژکتیویته‌ی صرف، [یعنی] نَفْسِ جسمِ صدادار از طریق آن آشکار می‌شود، گوشْ این حرکت را به همان شیوه‌ی نظری دریافت می‌کند که چشمْ رنگ یا شکل را دریافت می‌کند، بدین‌ترتیب باطنِ[8] اُبژه به باطنِ خودِ سوژه بدل می‌شود. (*Esthétique*, III, I. tr. fr. p. 16) ... برعکس، گوش بدون آن‌که عملاً به سمت اُبژه‌ها برگردد، محصولِ این ارتعاشِ درونیِ جسم را دریافت می‌کند، ارتعاشی که از طریق آن نه‌شکل مادی بلکه نخستین صورت مثالیِ برخاسته از نَفْس ظاهر و آشکار می‌شود. (p. 296)

آنچه در موردِ صوت به‌طور کلی گفته شد، به طریق اولی در مورد عنصر آوایی[9] نیز صادق است، عنصری که سوژه به‌وسیله‌ی آن و به لطف نظام تفکیک‌ناپذیر شنیدنِ تکلمِ خود[10] بر خودش تأثیر می‌گذارد و در عنصر مثالی با خود ارتباط برقرار می‌کند.

پس پیشاپیش می‌توان حدس زد که آوامحوری با تعیّنِ تاریخیِ معنای هستی به‌طور کلی به‌منزله‌ی حضور[11] درهم می‌آمیزد، و [نیز] با همه‌ی آن تعیّن‌های فرعی که به این شکل کلی وابسته‌اند و نظام و توالیِ تاریخی‌شان را در این شکل سازمان می‌دهند (حضورِ چیز برای نگاه به‌منزله‌ی *eidos*، حضور به‌منزله‌ی

---

1. représentatif
2. constituant
3. signe
4. l'être
5. idéalité
6. idélisation
7. idéal
8. intériorité
9. phonie
10. s'entendre-parler
11. *presence*

جوهر/ ذات/ وجود (*ousia*)، حضورِ زمان‌مند به منزله‌ی نقطه (*stigmè*)ی اکنون یا لحظه (*nun*)، حضورِ **کوگیتو**[۱] برای خود، آگاهی، سوبژکتیویته، حضور مشترکِ دیگری و خود، اشتراکِ بین‌الاذهانی[۲] به‌منزله‌ی پدیده‌ی قصدیِ اِگو[۳] و غیره). پس لوگوس‌محوری با تعیینِ هستیِ هستنده[۴] به‌منزله‌ی حضور همبسته است. از آن‌جا که این‌گونه لوگوس‌محوری در اندیشه‌ی هایدگری کاملاً غایب نیست، شاید هنوز اندیشه‌ی هایدگر را در این دورانِ الهیات وجودی، در این فلسفه‌ی حضور، یعنی در خودِ فلسفه نگاه می‌دارد. این نکته شاید دلالت‌گر آن باشد که از این دوران که می‌توان حصارش[۵] را ترسیم کرد بیرون نمی‌رویم. حرکت‌های تعلق یا عدم تعلق به این دوران ظریف‌تر و توهّم‌ها در این مورد سهل‌تر از آن‌اند که بتوان مسئله را در این‌جا فیصله داد.

پس دورانِ لوگوسْ نوشتار را که به‌منزله‌ی میانجیِ میانجی و سقوط در بیرون‌بوده‌گی[۶] معنا تلقی می‌شود، خوار می‌کند. تفاوت میان مدلول و دال یا دست‌کم فاصله‌ی غریبِ "توازیِ" آن‌ها و بیرون‌بوده‌گیِ (هرقدر هم تخفیف‌یافته‌شان) نسبت به یکدیگر به همین دوران تعلق دارد. این تعلق در یک تاریخ سازمان‌دهی و پایگان‌بندی می‌شود. تفاوت میان مدلول و دال به شیوه‌ای عمیق و ضمنی به تمام دوران بزرگِ تاریخ متافیزیک و به شیوه‌ای آشکارتر و با پیوندی نظام‌مندتر به دوران کوتاه‌ترِ آفرینش‌باوری[۷] و نامتناهی‌باوریِ[۸] مسیحی هنگامی که این دو منابع مفهومی یونانی را از آن خود کردند تعلق دارد. این تعلقْ ماهوی و کاهش‌ناپذیر است: نمی‌توان فایده‌مندی یا "حقیقت علمیِ" تقابلِ رواقی و سپس قرون وسطایی میان *signans* [دال] و *signatum* [مدلول] را بدون همراه‌آوردنِ تمام ریشه‌های متافیزیکی-الهیاتی‌اش[۹] حفظ کرد. فقط تمایز میان محسوس[۱۰] و معقول[۱۱]، با تمام الزامات آن، یعنی خودِ متافیزیک در تمامیّت‌اش به این ریشه‌ها پیوسته نیست ـ این پیوستگی بسیار زیاد است. و این تمایز را هشیارترین زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان و حتی کسانی که تصور می‌کنند علمی‌بودنِ کارشان از همان جایی آغاز می‌شود که متافیزیک پایان می‌پذیرد، عموماً به منزله‌ی امری بدیهی می‌پذیرند. برای مثال:

> اندیشه‌ی ساختارگرای مدرنِ این نکته را به‌روشنی مشخص کرده است که زبانْ نظامی از نشانه‌ها است و زبان‌شناسی بخشی لاینفک از علم نشانه‌ها، یعنی *sémiotique* (یا به قولِ سوسور *semiologie* [نشانه‌شناسی]. تعریف قرون وسطایی ـ "aliquid stat *pro aliquo*" ـ که دوران ما آن را احیا کرده است، هنوز هم معتبر و ثمربخش می‌نماید.

۱. cogito، می‌اندیشم.ـ م. ف.

2. intersubjectiveité

3. phénomène intentionnel de l'ego

4. l'être de l'étant

5. clôture

6. extériorité

7. créationnisme

8. infinitisme

9. métaphysico-théologique

10. le sensible

11. l'intelligible

بدین ترتیب، علامتِ تشکیل‌دهنده‌ی هر نشانه، به‌طور اعم، و نشانه‌ی زبان‌شناسی، به‌طور اخص، در ویژگیِ دوگانه‌ی نشانه نهفته است: هر واحدِ زبان‌شناختی واحدی دوبخشی است و دو جنبه دارد؛ یکی محسوس و دیگری معقول ـ از یک‌سو *signans* (دالِ سوسور) و از سوی دیگر *signatum* (مدلول). این دو عنصرِ تشکیل‌دهنده‌ی نشانه‌ی زبان‌شناختی (و نشانه به‌طور کلی) ضرورتاً مستلزم یکدیگرند و یکدیگر را فرض می‌گیرند.[۶]

اما به این ریشه‌های متافیزیکی-الهیاتیْ بسیاری رسوب‌های پنهانِ دیگر چسبیده است. پس "علمِ" نشانه‌شناسی، یا دقیق‌تر، زبان‌شناسی، یقیناً نمی‌تواند تفاوتِ میان دال و مدلول ـ [یعنی] خودِ ایده‌ی نشانه ـ را بدون تفاوت میان محسوس و معقول حفظ کند و البته بدون آن‌که درعین‌حال به‌طور عمیق‌تر و ضمنی‌تری، ارجاع به مدلولی را حفظ کند که در معقولیت‌اش و پیش از "سقوط" و پیش از هر رانده‌شدنی به بیرون‌بوده‌گیِ ناسوتِ محسوس، می‌تواند حادث شود. مدلول به‌منزله‌ی وجه معقولیت ناب، به لوگوسِ مطلقی ارجاع می‌دهد که به‌طور بی‌واسطه با آن متحد است. در الهیات قرون وسطایی، این لوگوسِ مطلقْ یک سوبژکتیویته‌ی آفریننده و نامتنها بود: وجه معقولِ نشانه متوجه کلام و وجه خداوند باقی می‌ماند.

البته "ردکردنِ" این انگاره‌ها موردنظر نیست: این انگاره‌ها ضروری‌اند و دست‌کم امروز برای ما دیگر هیچ چیز بدون آن‌ها قابل تصور و اندیشیدن نیست. [اما] نخست می‌بایست همبستگیِ نظام‌مند و تاریخیِ مفهوم‌ها و حرکت‌های اندیشه را، که اغلب تصور می‌شود می‌توان ساده‌دلانه آن‌ها را [از هم] جدا کرد، نشان داد. نشانه و الوهیّتْ[1] مکان و زمانِ تولد یکسانی دارند. دورانِ نشانه اساساً دورانی الهیاتی است. شاید این دوران هرگز پایان نگیرد. با این حال، حصارِ تاریخیِ این دوران ترسیم شده است.

ما بیش‌تر از آن‌رو نمی‌بایست از این مفهوم‌ها صرف‌نظر کنیم که این مفهوم‌ها امروز برای ما در متزلزل‌کردنِ میراثی که خود بخشی از آن‌اند حیاتی و چشم‌ناپوشیدنی‌اند. در درونِ حصار، با حرکتی مورب و همواره مخاطره‌آمیز، و پیوسته در معرضِ دوباره فروافتادن به دام همان چیزی که این حرکت از آن ساختارزدایی می‌کند، باید با گفتمانی محتاط و باریک‌بین مفهوم‌های انتقادی[2] را احاطه کرد، شرط‌ها، محیط، و محدودیت‌های کاراییِ این مفهوم‌ها را نشان داد و به‌دقت تعلق‌شان را به دستگاهی نشان داد که امکانِ ساخت‌زدایی‌اش را فراهم می‌آورند؛ و در همین حال، شکافی را نشان داد که از خلال آن می‌توان پرتوِ فراسوی حصار را که همچنان وصف‌ناپذیر است به‌طور مبهم دید. در این‌جا مفهومِ نشانه را مثال می‌گیریم. تعلقِ متافیزیکیِ نشانه را پیش‌تر نشان دادیم. با این حال، می‌دانیم که مضمونِ نشانه[3] از نزدیکِ یک سده‌ی پیش بدین‌سو تلاش محتضرانه‌ی سنّتی است که ادعا می‌کرد معنا، حقیقت، حضور، هستی، و غیره را از حرکتِ دلالت رها کرده است. به هنگامِ سوءظن (نظیر اندکی قبل) به تفاوت میان مدلول و دال یا ایده‌ی نشانه به‌طور کلی، باید بی‌درنگ تصریح کنیم که این سوءظن نباید برپایه‌ی نوعی

1. divinité
2. concepts critiques
3. thématique du signe

مرجعِ حقیقت حاضر، قبلی، بیرونی یا برتر از نشانه، برپایه‌ی مکانِ تفاوتِ محوشده، ایجاد شود. درست برعکس، مایه‌ی نگرانی ما آن چیزی است که در مفهومِ نشانه ــ که هیچ‌گاه بیرون از تاریخِ فلسفه(ی حضور) نه وجود و نه کارکرد داشته است ــ، همچنان توسط این تاریخ به‌گونه‌ای نظام‌مند و تبارشناسانه تعیین می‌شود. از همین‌رو است که مفهوم و به‌ویژه عملِ ساختارزدایی و "سبک" آن همچنان ماهیتاً در معرض بدفهمی‌ها و عدمِ پذیرش قرار دارند.

بیرون‌بوده‌گیِ[۱] دالْ بیرون‌بوده‌گیِ نوشتار به‌طور کلی است و ما سعی می‌کنیم کمی بعد نشان دهیم که نشانه‌ای زبان‌شناختی پیش از نوشتار وجود ندارد. بدون این بیرون‌بوده‌گی خودِ ایده‌ی نشانه فرو می‌ریزد. و از آن‌جا که همه‌ی جهان ما و همه‌ی زبان ما به همراه ایده‌ی نشانه فرو می‌ریزند، و از آن‌جا که بداهت و ارزشِ این ایده استحکامی فناناپذیر را در نقطه‌ی معینی از اشتقاق حفظ می‌کنند، ساده‌لوحی خواهد بود که از تعلق این ایده به یک دوران چنین نتیجه بگیریم که باید "به سراغ چیز دیگری رفت"، و باید از نشانه، از این واژه و این انگاره رهایی یافت. برای درکِ مناسبِ حرکتی که ما در این‌جا طرح کردیم، باید به شیوه‌ای جدید اصطلاح‌های "دوران"، "حصارِ یک دوران" و "تبارشناسیِ تاریخی" را فهمید؛ و پیش از همه، این اصطلاح‌ها را از هر نسبی‌گرایی رهانید.

بنابراین، در درون این دوران، خواندن و نوشتن، تولید یا تأویلِ نشانه‌ها، و متن به‌طور کلی به‌منزله‌ی بافته‌ی نشانه‌ها، در ثانویت محبوس‌اند، و حقیقت یا معنایی که پیشاپیش در عنصر لوگوس و توسط این عنصر شکل گرفته‌اند بر آن‌ها تقدم دارند. حتی هنگامی که چیز، یعنی "مرجع"، رابطه‌ای بی‌واسطه با لوگوسِ خداوندیِ آفرینش‌گر ندارد، لوگوسی که در آن این چیز به‌صورت معنایی گفته‌شده ـ اندیشیده‌شده آغاز شده است، باز هم درهرحال مدلول رابطه‌ای بی‌واسطه با لوگوس به‌طور کلی (لوگوسِ متناهی یا نامتناهی) و رابطه‌ای باواسطه با دال، یعنی بیرون‌بوده‌گیِ نوشتار، دارد. اگر وضع به گونه‌ی دیگری به‌نظر می‌رسد از این رو است که واسطه‌ای استعاری در این رابطه جا گرفته و تظاهر به بی‌واسطه‌گری کرده است: نوشتارِ حقیقت در نَفْس[۲] که فدروس[۳] (278a) آن را در تقابل با نوشتارِ بد (با نوشتار به‌معنای "حقیقی" و رایج کلمه، با نوشتارِ "محسوس"، "در مکان") قرار می‌دهد، و کتابِ طبیعت و نوشتارِ خداوند به‌ویژه در قرون وسطا؛ هر آنچه در این گفتمان‌ها به‌منزله‌ی استعاره عمل می‌کند، مزیتِ لوگوس را تأیید می‌کند و درنتیجه معنای "حقیقیِ" داده‌شده به نوشتار را بنا می‌نهد: نشانه‌ی دالِ بر دالی که خودْ دالِ بر حقیقتی جاودانه است، حقیقتی که در قربِ لوگوسی حاضر، به‌گونه‌ای جاودانه اندیشیده و گفته شده است. پس پارادوکسی که باید متوجه آن بود این است که نوشتارِ طبیعی و همگانی، نوشتارِ معقول و غیرزمانی به‌طور استعاری نوشتار نامیده می‌شود. نوشتار محسوس، متناهی و

---

۱. extériorité، منظور دریدا از بیرون‌بوده‌گیْ علامتِ مادی، بیرونی و جسمیِ هر نشانه‌ی نوشتاری است. ـ ویراستار متن انگلیسی.

2. l'écriture de la verité dans l'âme.

۳. *Phaedrus*، نام یکی از گفت‌وگوهای افلاطون و یکی از شخصیت‌های این کتاب. ـ ویراستار متن انگلیسی.

غیره به‌عنوانِ نوشتار به معنای اخص کلمه مشخص می‌شود؛ پس این نوشتار در کنار فرهنگ، تکنیک و صنعتگری درنظر گرفته می‌شود: روشی انسانی، ترفندِ موجودی که به‌طور اتفاقی جسمیت‌یافته یا ترفندِ مخلوقی متناهی. البته این استعاره همچنان معما باقی می‌ماند و به معنایی ”حقیقی“ از نوشتار به‌منزله‌ی استعاره‌ی نخستین ارجاع می‌دهد. مدافعان این گفتمان هنوز هم این معنای ”حقیقی“ را مورد تأمل قرار نمی‌دهند. پس وارونه‌کردنِ معنای حقیقی و معنای مجازی موردنظر نیست، بلکه تعیین معنای ”حقیقیِ“ نوشتار به‌منزله‌ی خودِ استعاره‌مندی[1] موردنظر است.

اِ.اِر. کورتیوس[2] در ”**نمادگرایی کتاب**“[3] که فصلی زیبا از ادبیات **اروپایی و قرون وسطای لاتینی**[4] است، با غنای فراوانی از مثال‌ها، تحولی را توصیف می‌کند که از **فدروس** شروع می‌شود و به کالدرون[5] می‌انجامد، تا آن‌جا که به‌نظر می‌رسد «موقعیت وارونه می‌شود» (صفحه‌ی 372 ترجمه‌ی فرانسوی این کتاب)، آن هم در نتیجه‌ی «توجه جدیدی که به کتاب می‌شود» (صفحه‌ی 374). با این حال، به‌نظر می‌رسد که این تغییر هرقدر هم که درواقع مهم باشد، نوعی پیوستگی بنیادین را حفظ می‌کند. همانند نوشتارِ حقیقت در نَفْس نزد افلاطون، در قرون وسطا نیز نوشتاری وجود داشت که در معنای استعاری درک می‌شد، یعنی نوشتاری **طبیعی**، جاودانه و همگانی، نظامِ حقیقتِ مدلول که شأن و منزلت آن پذیرفته شده بود. همان‌گونه که در **فدروس** نیز می‌بینیم، نوعی نوشتارِ تنزل‌یافته همچنان به تقابل با این نوشتار ادامه می‌دهد. باید تاریخی از این استعاره نوشت، استعاره‌ای که همواره نوشتار الهی یا طبیعی را در تقابل با نگارشِ انسانی و پُرزحمت، متناهی و مصنوعی قرار می‌دهد. باید مرحله‌های این تاریخ را که با راه‌نشان‌هایی که ما در این‌جا گرد می‌آوریم مشخص شده به دقت مَفصَل‌بندی کرد، و باید درون‌مایه‌ی کتابِ خداوند (طبیعت یا قانون، درحقیقت، قانون طبیعی) را از خلالِ تمام تغییرهایش دنبال کرد.

> **خاخام الیعازر**[6] می‌گوید: «اگر آبِ همه‌ی دریاها مرکب بود و همه‌ی برکه‌ها را قلم نی می‌پوشاند، اگر آسمان و زمین پوستی برای نوشتن بودند و اگر همه‌ی انسان‌ها به هنر نوشتن مشغول بودند ـ باز هم نمی‌توانستند توراتی را که من فراگرفته‌ام تکافو کنند، درحالی‌که از تورات آن اندازه کم می‌شود که نوک قلم‌مویی از آب دریا می‌کاهد.»[۷]
>
> **گالیله**: «طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است.»
>
> **دکارت**: «... باید کتاب بزرگ طبیعت را خواند...»

---

1. métaphoricité

۲. Ernest Curtius (۱۸۱۴ـ۱۸۹۶)، لغت‌شناس، باستان‌شناس و تاریخ‌نگار آلمانی مؤلفِ کتابِ **تاریخ یونان**. ـم. ف.

3. *Le symbolisme du livre*

4. *La littérature européenne et le Moyan Age latin*

۵. Pedro de Calderon (۱۶۰۰ـ۱۶۸۱)، شاعر مشهور اسپانیایی. ـم. ف.

6. Rabbi Eliezer

کِله آنتس[1]، به‌نام مذهب طبیعی در **گفت‌وگوها...**ی هیوم: «و این کتاب یعنی طبیعت بیش‌تر از هر گفتار یا برهان معقولی معمایی بزرگ و توضیح‌ناپذیر دارد.»

بونه[2]: این پنداشت به‌نظرم فلسفی‌تر می‌آید که زمینِ ما کتابی است که پروردگارِ بزرگ برای خواندن به هوشمندانی بسیار برتر از ما ارزانی داشته است و این هوشمندان ویژگی‌های بی‌نهایت متکثر و گوناگونِ حکمتِ درخور پرستش پروردگار را در این کتاب عمیقاً مطالعه می‌کنند.»

گ. ها. فون شوبرت[3]: «این زبانِ ساخته‌شده از تصویرها و نگاره‌نویسی‌ها [هیروگلیف] که حکمت باری‌تعالی در تمام الهام‌هایش به بشر از آن استفاده می‌کند ـ و در زبانِ دون‌پایه‌ترِ [neider] شعر یافت می‌شود ـ در نازل‌ترین و ناقص‌ترین شکل *[auf der allerniedrigsten und unvollkommensten]* بیش‌تر به بیان استعاریِ رؤیا شبیه است تا به نثرِ بیداری... می‌توان از خود پرسید که آیا این زبان زبانِ راستین عالم برین نیست. آیا درحالی‌که خود را بیدار می‌پنداریم در خوابی هزارساله فرو نرفته‌ایم، یا دست‌کم، در انعکاسِ رؤیاهای این خواب، که در آن جز چند کلام پراکنده و مبهم از زبان خداوند چیزی دریافت نمی‌کنیم، همچون خواب‌گردی که صحبت‌های پیرامون‌اش را دریافت می‌کند.»

یاسپرس: «جهانْ دست‌نوشته‌ی کسِ دیگری است، دست‌نوشته‌ای که در دسترسِ قرائتی همگانی نیست و فقط زیستن [اگزیستانس] آن را رمزگشایی می‌کند.»

باید به‌ویژه از نادیده‌گرفتن تفاوت‌های عمیق میان تمام این برخوردها با استعاره‌ای واحد اجتناب کرد. در تاریخِ این برخورد، قطعی‌ترین گسستْ زمانی پدیدار می‌شود که هم‌زمان با شکل‌گیریِ علمِ طبیعت، تعیینِ حضورِ مطلق به‌منزله‌ی حضور برای خود و به منزله‌ی سوبژکتیویته شکل گرفت. این همان لحظه‌ی عقل‌باوری‌های بزرگ سده‌ی هفدهم است. از آن پس محکوم‌کردنِ نوشتارِ تنزل‌یافته و متناهی شکل دیگری یافت، شکلی که ما هنوز هم آن را زیست می‌کنیم: عدم حضور برای خود است که افشاء می‌شود. پس نمونه‌واربودنِ[4] لحظه‌ای "روسوگرایانه"[5] که ما بعداً به آن می‌پردازیم اندک‌اندک قابل درک شد. روسو حرکتِ افلاطونی را با ارجاع به الگوی دیگری از حضور تکرار می‌کند: حضور برای خود در احساس، [یعنی] در کوگیتوی محسوسی که، درعین‌حال، مکتوبِ قانونِ الهی را در خود حمل می‌کند. از

۱. Kleanthês (۳۳۱ پ. م.ـ ۲۳۲ پ. م.)، فیلسوف رواقی یونانی.ـم. ف.
۲. Charles Bonnet (۱۷۲۰ـ۱۷۹۳)، فیلسوف و طبیعت‌گرای سویسی.ـم. ف.
۳. G. H. Von Schubert (۱۸۴۲ـ۱۹۲۷)، زبان‌شناس آلمانی.ـم. ف.

4. exemplarité
5. rousseauiste

یک‌سو، نوشتارِ بازنمایی‌کننده[1]، تنزل‌یافته، ثانوی و تأسیس‌شده، [یعنی] نوشتار به‌معنای اخص و محدود کلمه در رساله درباره‌ی خاستگاه زبان‌ها نکوهیده می‌شود (این نوشتار گفتار را "سست می‌کند"؛ "نابغه‌دانستن" [کسی] براساس کتاب‌ها[یش] مثل آن است که «بخواهیم انسانی را از روی جسدش نقاشی کنیم»، و غیره[2]). نوشتار در معنای رایجْ‌بی‌ارزش[3] و حامل مرگ است. این نوشتار زندگی را از نَفَس می‌اندازد. از سوی دیگر، برپایه‌ی روی دیگر همین قضیه، نوشتار در معنای استعاری، [یعنی] نوشتارِ طبیعی، الهی و زنده ارج نهاده می‌شود؛ این نوشتار شأن و منزلتی برابر با شأن و منزلتِ خاستگاهِ ارزش، صدای وجدان به‌منزله‌ی قانون الهی، قلب، احساس، و غیره دارد.

> انجیل از همه‌ی کتاب‌ها والاتر است... اما در نهایت آن هم یک کتاب است... به هیچ‌رو نباید در چند صفحه‌ی پراکنده به جست‌وجوی قانون خداوند بود، بلکه باید در قلب انسان که دست خداوند از سر لطف بر آن نوشته است جست‌وجو کرد (نامه به ورن)[4].

> اگر قانون طبیعی فقط در عقل انسان نوشته شده بود، کم‌تر می‌توانست اکثر اَعمال ما را هدایت کند. اما این قانون با حروفی پاک‌نشدنی بر قلب انسان نیز حک شده است... در آن‌جا است که این قانون بر آدمی بانگ می‌زند... (وضع جنگی).[5]

نوشتار طبیعی پیوندی بی‌واسطه با صدا و با دَم[6] دارد. ماهیت این نوشتار گراماتولوژیک نیست بلکه نفخه‌شناختی[7] است. این نوشتار هیرُبدانه[8] است، کاملاً نزدیک به صدای مقدس و درونیِ اقرارِ ایمان[9]، به صدایی که با فرورفتن در خود شنیده می‌شود: حضورِ تام و موثقِ گفتار الهی بر احساس درونی ما:

> هرچه بیش‌تر در خود فرو می‌روم و بیش‌تر در خود تعمق می‌کنم، بیش‌تر آن کلمات نوشته‌شده در روح‌ام را می‌خوانم: درست‌کار باش تا سعادت‌مند شوی... من این قواعد را از اصولِ فلسفه‌ای عالی نگرفته‌ام، بلکه آن‌ها را در اعماق قلب خود که طبیعت با حروفی پاک‌نشدنی این قواعد را بر آن نگاشته است یافته‌ام.

درباره‌ی این نکته که وحدت ذاتی صدا و نوشتار تجویزی[10] باشد سخن بسیار است. گفتارِ

---

1. *représentative*

۲. Jean-Jacque Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*، نقل‌قول‌های بعدی نیز از همین کتاب ژان-ژاک روسو است.ـ م. ف.

۳. lettre mort، معنای تحت‌اللفظی این ترکیب "حرفِ مرده" است.ـ م. ف.

4. Jean-Jacque Rousseau, *Lettre à Vernes.*

5. Jean-Jacque Rousseau, *L'état de guerre*

6. souffle (Fr.) / breath (En.).

7. pneumatologique

8. hiératique

9. Jean-Jacque Rousseau, *profession de foi*

10. *prescriptive*

نخستینْ[1] نوشتار است زیرا یک قانون است. قانونی طبیعی. گفتار آغازین در خلوتِ حضور برای خود، به‌منزله‌ی صدای غیر و فرمان شنیده می‌شود.

پس نوشتارِ خوب و نوشتارِ بد وجود دارد: نوشتارِ خوب و طبیعی نوشته‌ی الهی است بر قلب و روح؛ نوشتارِ تباه و مکارْ تکنیک [است] تبعیدشده به بیرون‌بوده‌گیِ بدن. جرح و تعدیلی کاملاً در چارچوبِ الگوی افلاطونی: نوشتارِ روح و نوشتارِ بدن، نوشتارِ درون و نوشتارِ بیرون، نوشتارِ وجدان و نوشتارِ هوس‌ها، گویی که یک صدای روح و یک صدای بدن وجود دارد: «وجدان صدای روح است و هوس‌ها صدای بدن» (اقرارْ ایمان). باید بی‌وقفه به "صدای طبیعت"، به "صدای مقدس طبیعت" که با نوشته و قانون‌گذاریِ الهی درهم می‌آمیزد رجوع کرد، در آن به گفت‌وگو نشست، با نشانه‌هایش گفت‌وگو کرد و در اوراق‌اش با خود سخن گفت و به خود پاسخ داد.

> گویی طبیعت تمام شُکوه‌اش را در برابر دیدگان ما گسترده تا متنْ این شُکوه را به گفت‌وگوهای ما ارزانی دارد... پس من همه‌ی کتاب‌ها را دوباره بسته‌ام و تنها کتابی که در برابر همه‌ی دیدگان باز است کتابِ طبیعت است. در این کتابِ عظیم و والا است که من خدمت به مؤلف آن و ستایش‌اش را فراگرفته‌ام.

پس نوشتار خوب همواره فهمیده شده است. فهمیده‌شده به‌منزله‌ی همان چیزی که می‌بایست فهمیده شود: در درون طبیعت یا قانونی طبیعی، خلق‌شده یا خلق‌نشده، اما نخست اندیشیده‌شده در حضوری سرمدی. پس فهمیده‌شده در درون یک تمامیت و بسته‌بندی‌شده در یک مجلد یا یک کتاب. ایده‌ی کتاب ایده‌ی یک تمامیتِ متناهی یا نامتناهیِ دال است؛ این تمامیتِ دال فقط در صورتی می‌تواند آنچه هست یعنی یک تمامیت باشد که تمامیتی متشکل از مدلول پیش از آن وجود داشته باشد، بر نوشته و نشانه‌های آن نظارت کند و در خصلت مثالیِ[2] خود به آن ناوابسته باشد. ایده‌ی کتاب که همواره به تمامیتی طبیعی ارجاع دارد، عمیقاً با معنای نوشتار بیگانه است. ایده‌ی کتابْ حمایتِ دایرةالمعارفی[3] از الهیات و لوگوس‌محوری علیه اختلال‌گریِ نوشتار، علیه نیروی گزین‌گویانه[4]ی آن، و، همان‌گونه که بعداً تصریح خواهیم کرد، علیه تفاوت به‌طور کلی است. اگر متن را از کتاب متمایز کنیم، باید بگوییم که زوالِ کتاب آن‌گونه که امروز در تمام حوزه‌ها آشکار می‌شود، سطحِ متن را عریان می‌کند. این خشونتِ ضروری پاسخی است به خشونتی که کم‌تر از آن ضروری نبود.

هستیِ مکتوب[5]

پس بداهتِ اطمینان‌بخشی که سنّت غرب می‌بایست در آن سازمان می‌یافت و همچنان باید در آن زیست

---

1. archi-parole
2. idéalité
3. encyclopédique
4. aphoristique
5. l'être écrit

کند چنین است: نظمِ مدلول هرگز با نظمِ دال هم‌زمان نیست، بلکه در بهترین حالت، وارونه یا موازی آن با کمی تفاوتِ زمانی ــ به اندازه‌ی یک دَم ــ است. و نشانه باید وحدتِ یک ناهمگونی باشد، زیرا مدلول (معنا یا چیز، **نوئِم**[1] یا واقعیت) فی‌نفسه یک دال و یک ردّ[2] نیست: در هر حال معنای مدلول در رابطه‌اش با ردِّ ممکن ساخته نشده است. ماهیتِ صوریِ مدلولْ **حضور** است، و مزیتِ نزدیکی آن به لوگوس به‌مثابه آوا مزیتِ حضور است. پاسخی اجتناب‌ناپذیر به این پرسش که "نشانه چیست؟"، یعنی هنگامی که نشانه در معرضِ پرسش از ماهیت، پرسش از "چیستی"[3] قرار می‌گیرد. "ماهیتِ صوریِ" نشانه را فقط برمبنای حضور می‌توان تعیین کرد. نمی‌توان از این پرسش طفره رفت، فقط می‌توان خودِ شکلِ پرسش را رد کرد و اندیشید که نشانه همین نابه‌جا نامیده شده، تنها چیزیْ که از پرسشِ مبناییِ فلسفه، یعنی «... چیست؟»[۸]، می‌گریزد.

نیچه با رادیکال‌کردنِ مفهوم‌های **تأویل**[4]، **چشم‌انداز**[5]، **ارزیابی**، **تفاوت** و تمام مضمون‌های "تجربی" یا غیرفلسفی‌ای که در طول تاریخِ غرب بی‌وقفه فلسفه را عذاب داده‌اند و تنها ضعفِ البته اجتناب‌ناپذیرشان این است که در حوزه‌ی فلسفی تولید شدند، و بدون آن‌که **به‌سادگی** (همراه با هگل و آن‌گونه که هایدگر می‌خواست) در متافیزیک بماند، سهم عظیمی در آزادسازیِ دال از وابستگی به لوگوس یا اشتقاق از آن و از مفهوم همبسته‌ی آن، یعنی حقیقت یا مدلول نخستین در هر معنای آن، داشت. از نظر نیچه، خواندن و درنتیجه نوشتن، [یعنی] متن در مقایسه با معنا عمل‌هایی "آغازین"[۹] [«originaire»] اند (ما این واژه را به دلایلی که بعداً خواهد آمد داخل گیومه آورده‌ایم) که قرار نیست معنا را ابتدا رونویسی یا کشف کنند، معنایی که حقیقتی دلالت‌شده در عنصر آغازین و حضورِ لوگوس، به‌منزله‌ی *topos noetos*، [یعنی] فهم الهی یا ساختارِ ضرورتِ پیشین نیست. پس به‌نظر می‌رسد برای رهانیدنِ نیچه از قرائتی هایدگری به‌ویژه نباید برای احیا یا روشن‌گریِ یک "وجودشناسیِ"[6] کم‌تر ساده‌لوحانه، [یعنی] شهودهای وجودشناختیِ عمیقی تلاش کرد که به حقیقتی آغازین، [یعنی] تمامِ بنیانِ مستور در زیرِ ظاهرِ متنی تجربه‌گرا یا متافیزیکی دست می‌یابند. نمی‌توان تندی و گزندگیِ اندیشه‌ی نیچه‌ای را نادیده گرفت. برعکس باید "ساده‌لوحیِ" روزنه‌ای را **آشکار کرد**[7] که نمی‌تواند راه خروجی از متافیزیک را نشان دهد و تنها در صورتی می‌تواند متافیزیک را نقد ریشه‌ای[8] کند که به شیوه‌ای مُعیّن و در نوع یا سبک معینی از **متن**، از گزاره‌هایی استفاده کند که در پیکره‌ی فلسفه خوانده شده، یا به‌قولِ نیچه، بد خوانده شده یا خوانده نشده‌اند، گزاره‌هایی که همواره "ساده‌لوحی‌ها"، [یعنی] نشانه‌های نامنسجمِ تعلق مطلق بوده‌اند و خواهند بود. پس شاید به‌جای رهانیدنِ نیچه از قرائتی هایدگری، باید او را کاملاً در معرض این

---

1. noéme
2. trace
3. "ti esti"
4. *interprétation*
5. perspective
6. ontologie
7. *accuser*، به‌معنای متهم‌کردن نیز هست.ـم. ف.
8. radical

قرائت قرار داد و این تأویل را بی‌قید و شرط پذیرفت؛ [البته] به **شیوه‌ای معین** و تا آن‌جاکه چون محتوای گفتمانِ نیچه‌ای به قیمتِ پرسش از هستی تقریباً از دست می‌رود صورتِ این گفتمانْ غرابتِ مطلق‌اش را بازمی‌یابد، و در آن، متنِ او نوع دیگری از قرائت را طلب می‌کند، قرائتی وفادارانه‌تر به نوع نوشتار او: نیچه **آنچه** را که نوشت **نوشت**. او نوشت که نوشتار ـ و نخست نوشتار خود او ـ در اصل تابعِ لوگوس و حقیقت نیست. و این تبعیت طی دورانی **صورت گرفت** که باید معنایش را ساختارزدایی کنیم. بنابراین، در این راستا (و فقط در همین راستا، چون در صورت قرائتی دیگر، تخریب نیچه‌ای جزمی می‌ماند و همانند همه‌ی سرنگون‌کردن‌ها، اسیر همان بنای متافیزیکی‌ای می‌ماند که مدعی سرنگونیِ آن است؛ از این دیدگاه و در این **نوع قرائت**، استدلال‌های هایدگر و فینک[۱] ابطال‌ناپذیراند)، اندیشه‌ی هایدگری به‌جای متزلزل‌کردن، برعکس دوباره مرجعِ لوگوس و مرجعِ حقیقتِ هستی را به‌منزله‌ی «primum signatum» [''مدلولِ نخستین''] مستقر می‌کند: مدلولِ (به یک معنا) ''متعالی''[۲] (همان‌گونه که در قرون وسطا می‌گفتند که ''امر متعالی'' ـ *ens* [هستی]، *unum* [وحدت]، *Verum* [حقیقت]، *bonum* [خیر] ـ ''*primum* *cognitum* ''معقولِ اول'' است) که تمام مقوله‌ها یا تمام دلالت‌های معیّن، تمام واژگان و نحوها، و درنتیجه هر دالِ زبان‌شناختی بر آن دلالت ضمنی دارند، صرفاً با هیچ‌یک از آن‌ها یکی نمی‌شود، اجازه می‌دهد از طریق هریک از آن‌ها از پیش درک شود[۳]، نسبت به همه‌ی تعیّن‌های دُورانی که با این حال آن‌ها را امکان‌پذیر می‌کند تقلیل‌ناپذیر می‌ماند، بدین‌سان تاریخِ لوگوس را آغاز می‌کند و جز به‌وسیله‌ی لوگوسْ هستی ندارد: یعنی [این مدلول متعالی] پیش از لوگوس و بیرون از آن **هیچ‌چیز** نیست. لوگوسِ هستی، «**اندیشه‌ی تابعِ صدای هستی**»[۱۰] اولین و آخرین منبع نشانه و تفاوت میان *signans* [دال] و *signatum* [مدلول] است. باید مدلولی متعالی وجود داشته باشد تا تفاوت میان مدلول و دال در جایی، مطلق و حل‌ناشدنی شود. اتفاقی نیست که اندیشه‌ی هستی به‌منزله‌ی اندیشه‌ی این مدلول متعالی، به بهترین وجه، در صدا تجلی می‌یابد: یعنی در زبانی از کلمه‌ها. صدا از نزدیک‌ترین فاصله به ''خود'' و همچون محوشده‌گیِ مطلقِ دال شنیده[۴] **می‌شود** ـ و این بی‌شک همان چیزی است که وجدان نامیده می‌شود ـ: تأثیرگذاریِ محض بر خود[۵] که ضرورتاً شکل زمان را دارد و بیرون از خود، در جهان یا در ''واقعیت''، هیچ دالِ کمکی و هیچ ماده‌ی بیانیِ بیگانه با خودانگیختگیِ[۶] خودش را وام نمی‌گیرد. این تجربه‌ی منحصر به‌فردِ مدلولی است که خود را به‌گونه‌ای خودانگیخته از درون خود و با این حال

---

۱. Fink، از شاگردان برجسته‌ی هوسرل.ـ توضیح ویراستار متن فارسی.

۲. "signifié transcendantal"، دریدا در گفت‌وگو با ژولیا کریستوا در مورد ''مدلولِ متعالی'' می‌گوید: «... که من پیشنهاد کرده‌ام آن را ''مدلولِ متعالی'' بنامیم، مدلولی که به خودی خود، در جوهرش به هیچ دالی اشاره نمی‌کند، از زنجیره‌ی نشانه‌ها فرا می‌رود، و خود دیگر به‌عنوان یک مدلول به‌کار گرفته نمی‌شود.» ن. ک. به «نشانه‌شناسی و گراماتولوژی»، برگردانِ مانی حقیقی در **سرگشتگی نشانه‌ها، نمونه‌هایی از نقد پسامدرن**، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۲۷۴ به‌بعد.ـ م. ف.

3. pré-comprendre

۴. *s'entendre*، به‌معنای **فهمیده‌شدن** نیز هست.ـ م. ف.

5. auto-affection pure

6. spontanéité

به‌منزله‌ی مفهومِ دلالت‌شده در درونِ عنصرِ مثالی[1] یا کلیّت تولید می‌کند. ویژگیِ نادنیویِ[2] این ماده‌ی بیانیْ تشکیل‌دهنده‌ی این خصلت مثالی است. این تجربه‌ی محوشده‌گیِ دال در صدا توهمی در میان توهم‌های دیگر نیست ـ زیرا این تجربه شرطِ [لازمِ] خودِ ایده‌ی حقیقت است ـ اما در جای دیگری نشان خواهیم که خودش را در چه مورد فریب می‌دهد. این فریبْ تاریخِ حقیقت است و به‌سرعت نمی‌توان آن را زدود. در حصارِ این تجربه، کلمه به منزله‌ی واحد اولیه و تجزیه‌ناپذیرِ مدلول و صدا، واحد اولیه و تجزیه‌ناپذیرِ مفهوم و ماده‌ی شفافِ بیانی زیست می‌شود. این تجربه در عظیم‌ترین خلوص‌اش ـ و درعین‌حال در شرطِ امکان‌اش ـ، تجربه‌ی "هستی" درنظر گرفته می‌شود. کلمه‌ی "هستی"، یا درهرحال کلمه‌هایی که در زبان‌های مختلف معنای هستی می‌دهند، به‌همراه چند کلمه‌ی دیگر، "کلمه‌ی آغازین" (*Urwort*)[۱۱] اند، کلمه‌ای متعالی که امکانِ کلمه‌بودن را برای تمام کلمه‌های دیگر تضمین می‌کند. این کلمه در هر زبانی از پیش فهمیده می‌شود و ـ به تعبیرِ سرآغازِ کتابِ **هستی و زمان** ـ تنها همین پیش‌ـفهم[3] امکان می‌دهد که پرسش از معنای هستی، فراسوی تمام وجودشناسی‌های منطقه‌ای[4] و هر متافیزیکی آغاز شود: پرسشی که فلسفه را آغاز می‌کند (برای مثال در **سوفیست**[5]) و می‌گذارد تا فلسفه آن را بپوشاند و پنهان کند، پرسشی که هایدگر آن را تکرار می‌کند و تاریخ متافیزیک را تابعِ آن می‌سازد. هایدگر پیوسته این نکته را یادآور می‌شود که معنای هستی بی‌شک کلمه‌ی "هستی" یا مفهوم هستی نیست. اما از آن‌جاکه این معنا چیزی بیرون از زبان و بیرون از زبان کلمه‌ها نیست، اگر نه به این یا آن کلمه، به این یا آن نظامِ زبان‌ها (concesso non dato)، دست‌کم به امکان کلمه به‌طور کلی پیوند خورده است. و به‌سادگیِ تجزیه‌ناپذیر آن. پس می‌توان تصور کرد که دیگر کاری جز تصمیم‌گیری میان دو امکان باقی نمانده است. (۱) آیا یک زبان‌شناسی مدرن، یعنی یک علم دلالت که واحد کلمه را خُرد می‌کند و با تجزیه‌ناپذیریِ مفروضِ[6] آن قطع رابطه می‌کند، باز هم با "زبان" سروکار دارد؟ هایدگر احتمالاً در این مورد تردید دارد. (۲) برعکس، آیا تمام آنچه تحت نام اندیشه یا تحت نام پرسش از هستی عمیقاً مورد تأمل قرار می‌گیرد، در بندِ نوعی زبان‌شناسی قدیمیِ کلمه که ناآگاهانه در این‌جا به‌کار برده می‌شود، محبوس نیست؟ ناآگاهانه به این دلیل که چنین زبان‌شناسی‌ای، خواه خودانگیخته یا نظام‌مند، همیشه باید در پیش‌فرض‌های متافیزیک سهیم باشد. این دو بر یک زمین واحد حرکت می‌کنند.

بدیهی است که انتخاب چندان ساده نخواهد بود.

درواقع، از یک‌سو اگر زبان‌شناسی مدرن تماماً در بندِ مفاهیم[7] کلاسیک محبوس بماند و به‌ویژه اگر این زبان‌شناسی به شیوه‌ای ساده‌لوحانه از کلمه‌ی **هستی** و تمام آنچه این کلمه فرض می‌گیرد استفاده کند، آن‌گاه دیگر نمی‌توان براساس الگوی پرسش‌های هایدگری، آن‌گونه که این الگو از همان آغازِ **هستی و**

---

1. idéalité
2. non-mondain
3. pré-compréhension
4. ontologies régionales
5. *Sophist*، گفت‌وگویی از افلاطون. ـ م. ف.
6. pretendue irreductibilité
7. conceptualité

زمان قدرتمندانه عمل می‌کند، یعنی به‌منزله‌ی علم وجودی[1] یا وجودشناسی منطقه‌ای، آنچه را که در این زبان‌شناسی از واحدِ کلمه به‌طور کلی ساختارزدایی می‌کند محدود کرد. از آن‌جا که پرسش از هستی به گونه‌ای ناگسستنی به پیش-فهم از **کلمه‌ی هستی** پیوند خورده است، بی‌آن‌که به آن فروکاسته شود، زبان‌شناسی‌ای که برای ساختارزدایی از واحدِ متشکل از این کلمه کار می‌کند دیگر نباید واقعاً یا حقاً انتظار داشته باشد که پرسش از هستی برای تبیین حوزه‌ی این زبان‌شناسی و نظمِ وابستگی‌اش طرح شود.

نه‌تنها حوزه‌ی زبان‌شناسی دیگر صرفاً وجودی [اُنتیک] نیست، بلکه محدوده‌های وجودشناسیِ متناسب با این زبان‌شناسی دیگر هیچ‌چیز منطقه‌ای ندارند. و آنچه در این‌جا در مورد زبان‌شناسی یا دست‌کم کار معینی که می‌توان در زبان‌شناسی و به یمن آن انجام داد گفتیم آیا نمی‌تواند در مورد هر **تحقیقی تا آن‌جا و دقیقاً تا آن‌جا که** در نهایت مفهوم-کلمه‌های بنیان‌گذارِ وجودشناسی و به‌ویژه بنیان‌گذارِ هستی را شالوده‌شکنی می‌کند[2] گفته شود؟ خارج از زبان‌شناسی، در تحقیق روان‌کاوانه است که به‌نظر می‌رسد این روزنه امروز بیش‌ترین بخت را برای گسترش دارد.

در فضای کاملاً محدود این روزنه، دیگر این "علوم" در **سیطره‌ی** پرسش‌های یک پدیده‌شناسی استعلایی یا وجودشناسیِ بنیادین نیستند. پس شاید مطابق با ترتیب پرسش‌هایی که **هستی و زمان** آغاز می‌کند و با رادیکالیزه‌کردن پرسش‌های پدیده‌شناسیِ هوسرلی، باید گفت که این روزنه به خودِ علم تعلق ندارد و آنچه به‌نظر می‌رسد که بدین‌ترتیب در حوزه‌ای وجودی یا در یک وجودشناسیِ منطقه‌ای تولید می‌شود، به‌حق به این پرسش‌ها تعلق ندارد و پیشاپیش به خودِ پرسش از هستی بازمی‌گردد.

زیرا، از سوی دیگر، این پرسش از هستی است که هایدگر از متافیزیک می‌پرسد و همراه با آن، پرسش از حقیقت، از معنا و از لوگوس. تأملِ بی‌وقفه بر این پرسشْ اطمینان‌ها را اعاده نمی‌کند، بلکه برعکس، آن‌ها را به ژرفای خاص‌شان می‌راند، کاری که وقتی معنای هستی مورد نظر است، از آنچه اغلب تصور می‌شود، دشوارتر است. چنین تأملی با پرسش از وضعیتِ مقدم بر هر تعیّنِ هستی و با متزلزل‌کردنِ اطمینان‌های الهیاتِ وجودی، درست به اندازه‌ی امروزی‌ترین زبان‌شناسی در متلاشی‌کردنِ واحدِ معناییِ هستی، یعنی در نهایت در متلاشی‌کردنِ واحدِ کلمه سهیم است.

چنین است که هایدگر پس از یادآوری "صدایِ هستی"، خاطرنشان می‌کند که این صدا ساکت، صامت، بی‌صدا، بی‌کلمه و در اصل بی-آوا[3] است *(die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...)*[4]. صدای سرچشمه‌ها شنیده نمی‌شود. گسست میان معنای آغازینِ هستی و کلمه، میان معنا و صدا، میان "صدایِ هستی" و "آوا"[5]، میان "فراخوانِ هستی" و صوتِ اداشده؛ چنین گسستی که

---

1. science ontique

2. déconstituer

3. *a-phone*

۴. **تصدیق صدای بی‌صدای سرچشمه‌های پنهان...** ـ ویراستار متن انگلیسی.

5. *phonè*

هم استعاره‌ای بنیادین را تأیید می‌کند و هم، با برملاکردنِ فاصله‌ی استعاری، بر این استعاره سوءظن می‌برد، به‌خوبی دوپهلوییِ موقعیت هایدگری را نسبت به متافیزیک حضور و لوگوس‌محوری نشان می‌دهد. این گسست هم این استعاره را شامل می‌شود و هم از آن تخطی می‌کند. اما تقسیم‌کردنِ این استعاره امکان‌پذیر نیست. خودِ حرکتِ تخطی گاهی این استعاره را در درونِ محدوده نگه می‌دارد. برخلافِ آنچه پیش‌تر گفتیم، باید یادآور شد که از نظر هایدگر، معنای هستی هرگز به‌سادگی و دقیقاً یک "مدلول" نیست. تصادفی نیست که این واژه به‌کار برده نمی‌شود: این بدان معنا است که هستی از حرکتِ نشانه می‌گریزد، قضیه‌ای که می‌توان آن را هم تکرار سنّت فهمید و هم بدگمانی نسبت به نظریه‌ی متافیزیکی یا تکنیکیِ دلالت. از سوی دیگر، معنای هستی، خواه به‌معنای اسکولاستیکی یا کانتی یا هوسرلیِ آن، دقیقاً نه "نخستین" است، نه "بنیادین" و نه "استعلایی"[1]. رهاسازیِ هستی به‌مثابه "متعال"[2] از مقولاتِ هستنده و افتتاحِ وجودشناسیِ بنیادین چیزی جز لحظه‌هایی ضروری اما موقتی نیستند. هایدگر از درآمدی بر متافیزیک به بعد، از پروژه و کلمه‌ی وجودشناسی صرف‌نظر می‌کند.[۱۲] کتمانِ ضروری، آغازین و تقلیل‌ناپذیرِ معنای هستی، پنهان‌شدگیِ آن در همان شکوفاییِ حضور، این عقب‌نشستنی که بی‌آن حتی تاریخِ هستی که سرتاسرْ تاریخ و تاریخ هستی باشد وجود نمی‌داشت، تأکید هایدگر برای نشان‌دادن این‌که هستی به‌منزله‌ی تاریخ جز از طریق لوگوس تولید نمی‌شود و هستی بیرون از لوگوس هیچ‌چیز نیست، و تفاوت میان هستی و هستنده، همگی به‌خوبی گواه آن‌اند که اساساً هیچ‌چیزی از حرکتِ دال نمی‌گریزد و درنهایت، **هیچ** تفاوتی میان مدلول و دال نیست. این قضیه‌ی تخطی، به‌علت قرارنگرفتن در گفتمانی دقیق، این خطر را دارد که خودِ عقب‌نشینی را صورت‌بندی کند. پس باید از راه پرسش از هستی، آن‌گونه که هایدگر و فقط هایدگر آن را مطرح می‌کند، به الهیات وجودی و فراسوی آن رفت تا به اندیشه‌ی دقیقِ این عدم تفاوتِ غریب رسید و آن را به‌درستی تعیین کرد. هایدگر گاهی یادآور می‌شود که "هستی" آن‌گونه که در شکل‌های کلیِ نحوی و واژگانی‌اش درونِ حوزه‌ی زبان‌شناسی یا فلسفه‌ی غرب تبیین می‌شود، مدلولی نخستین و مطلقاً تقلیل‌ناپذیر نیست و هنوز در نظامی از زبان‌ها و "دلالتِ" تاریخیِ معینی ریشه دارد، هرچند این دلالت به‌گونه‌ای غریب به‌منزله‌ی مزیتِ پرده‌برداری و کتمان، امتیاز و برتری یافته است: هایدگر به‌ویژه زمانی این نکته را یادآور می‌شود که به تأمل بر "امتیازِ" "سوم‌شخص مفردِ مضارعِ اخباری" و "مصدر" فرا می‌خواند. متافیزیکِ غرب در مقامِ محدودکردنِ معنای هستی در حوزه‌ی حضور خود را به‌منزله‌ی سیطره‌ی یک شکل زبان‌شناختی تولید می‌کند.[۱۳] پرسش از خاستگاه این سیطره به‌معنای تبدیلِ مدلول متعالی به یک اقنوم[3] نیست، بلکه به‌معنای پرسش در مورد آن چیزی است که تاریخ ما را می‌سازد و چیزی که خودِ تعالی را تولید کرده است. هایدگر این نکته را همچنین زمانی یادآور می‌شود که در *Zur Seinsfrage*[4]، به همان دلیل، خواندنِ کلمه‌ی

1. transcendantal
2. transcendant
3. hypostasier
4. **درباره‌ی پرسش هستی**.ـ م. ف.

"هستی" را فقط زیر یک ضربدر (*Kreuzweise Durchstreichung*) [1] مجاز می‌داند. با این حال این ضربدر "نشانه‌ای صرفاً منفی" نیست (p.31) این خط‌خوردگیْ آخرین نوشتارِ یک دوران است. در زیر خط‌های این خط‌خوردگی، حضورِ مدلولِ متعالی محو می‌شود و درعین‌حال خوانا باقی می‌ماند. خودِ ایده‌ی نشانه محو می‌شود و درعین‌حال خوانا باقی می‌ماند، نابود می‌شود و درعین‌حال در معرض دید قرار می‌گیرد. این آخرین نوشتار از آن‌جا که محدوده گذار و محدوده‌بَردارِ [2] الهیات وجودی، متافیزیک حضور و لوگوس‌محوری است، نخستین نوشتار نیز هست.

در افقِ راه‌های هایدگری و نیز در مسیر این راه‌ها، و نه بیرون از آن‌ها، رسیدن به پذیرش این نکته که معنای هستیْ مدلولی متعالی یا فرا-دورانی [3] نیست (حتا اگر همواره در دوران مکتوم بوده است)، بلکه به‌معنایی دقیقاً ناشنیده ردّی معنادار [4] و متعیّن است، این نکته را تأیید می‌کند که در مفهومِ قطعیِ تفاوتِ وجودی-وجودشناختی [5]، **قرار نیست هر چیزی با خصلتی واحد اندیشیده شود**: هستنده و هستی، وجودی و وجودشناختی، "وجودی-وجودشناختی" در سبْکی اصیل، نسبت به تفاوتْ اشتقاقی [6] اند؛ و [نیز] نسبت به آنچه بعداً **تفاوط** [7] می‌نامیم، که مفهومی است مقتصدانه و نشان‌دهنده‌ی تولیدِ différer به هر دو معنای این واژه [یعنی تفاوت‌گذاردن و به تعویق‌انداختن]. تفاوتِ وجودی-وجودشناختی و بنیان آن (Grund) در "تعالیِ دازاین" (*Vom Wesen des Grundes,* p. 16) مطلقاً آغازین نیستند. تفاوط به‌تنهایی "آغازین"تر است، اما دیگر نمی‌توان آن را "خاستگاه" یا "بنیان" خواند، چون این انگاره‌ها اساساً به تاریخِ الهیاتِ وجودی تعلق دارند، یعنی به نظامی که عملکرد آن محوکردنِ تفاوت است. با این حال، تفاوت را فقط به یک شرط می‌توان در نزدیک‌ترین فاصله به خودش اندیشید: به این‌شرط که از تعیین آن به‌منزله‌ی تفاوتی وجودی-وجودشناختی آغاز کنیم پیش از آن‌که این تعیّن را خط بزنیم. ضرورتِ گذار از طریقِ تعیّنِ خط‌خورده، ضرورت این **ترفند نوشتاری** رفع‌ناشدنی است. اندیشه‌ای تودار و دشوار که از طریقِ بسیاری از وساطت‌های نامشهود، می‌بایست تمام سنگینیِ پرسش ما را حمل کند، سنگینیِ پرسشی که ما همچنان موقتاً **تاریخی** [8] می‌نامیم‌اش. به یمن این اندیشه است که بعدها می‌توانیم تلاش کنیم میان تفاوط و نوشتار رابطه برقرار کنیم.

تردیدِ این اندیشه‌ها (در این‌جا اندیشهٔ‌های نیچه و هایدگر) نوعی "عدم انسجام" نیست: لرزشی [است] خاصِ تمام تلاش‌های پساهگلی و این گذار میان دو دوران. حرکت‌های ساختارزداییْ ساختارها

---

۱. ~~هستی~~ ــ م. ف.

۲. dé-limiter، مصدر délimiter در زبان فرانسوی به‌معنای تعیین‌کردنِ محدوده‌ی چیزی است. اما چون دریدا این مصدر را به‌صورت dé-limiter آورده است به‌معنای برداشتن محدوده‌ی چیزی نیز هست.ــ م. ف.

3. trans-époqual

4. trace signifiante

5. ontico-ontologique

6. dérivé

۷. *différance* که تلفظ آن همانند différence است اما املای متفاوتی دارد. این واژه‌ی خودساخته‌ی دریدا همانند مصدرِ différer هم به‌معنای تفاوت است و هم به‌معنای به‌تعویق‌انداختن.ــ م. ف.

8. *historiale*

را از بیرون تکان نمی‌دهند. این حرکت‌ها فقط با منزل‌کردن در این ساختارها، امکان‌پذیر و کارایند و درست نشانه‌گیری می‌کنند. با منزل‌کردن در این ساختارها **به شیوه‌ای معین**، چون همواره و به‌مراتب بیش‌تر هنگامی که احتمال‌اش را نمی‌دهیم در آن‌ها منزل داریم. تلاش ساختارزدایی از آن‌جاکه ضرورتاً از درون عمل می‌کند و تمام منابع استراتژیک و اقتصادیِ سرنگونی را از ساختار قدیم به وام می‌گیرد و آن‌ها را به‌گونه‌ای ساختاری به وام می‌گیرد، یعنی بدون آن‌که بتواند عنصرها و اتم‌های آن‌ها را مجزا کند، همواره به شیوه‌ای معین در دامِ کار خاص خود می‌افتد. این همان چیزی است که کسی که همین کار را در جای دیگری از همین منزلگاه شروع کرده است در نشان‌دادن سخت‌کوشانه‌ی آن کوتاهی نمی‌کند. امروز هیچ کاری شایع‌تر از این نیست و باید بتوانیم قاعده‌هایش را صورت‌بندی کنیم.

پیش از این، هگل درگیر این بازی بوده است. از **یک‌سو**، او بی‌شک تمام فلسفه‌ی لوگوس را **خلاصه و جمع‌بندی** کرد. او وجودشناسی را به‌منزله‌ی منطقِ مطلق تعیین کرد؛ همه‌ی محدوده‌های هستی را به‌منزله‌ی حضور گرد آورد؛ معادشناسیِ ظهور [دوباره‌ی مسیح[1]] و معادشناسیِ به خود-نزدیکیِ[2] سوبژکتیویته‌ی نامتناهی را به حضور نسبت داد. به همین دلایل است که او می‌بایست نوشتار را خوار یا تابع کند. هنگامی که هگل زبانِ عمومی لایبنیتس[3]، صورت‌گراییِ فهم[4] و نمادگراییِ ریاضیات را نقد می‌کند همان رفتار را درپیش می‌گیرد، یعنی برون-از-خود-بودگیِ[5] لوگوس را در تجرید محسوس یا معقول برملا می‌کند. نوشتار، همین فراموش‌کردنِ خود، همین برونی‌سازی[6] است، خلافِ حافظه‌ی درونی‌ساز، خلافِ *Erinnerung*[7] که تاریخِ روح را آغاز می‌کند. این همان چیزی است که **فدروس** می‌گوید: نوشتار هم فنِ به‌یادسپاری[8] است هم توانِ فراموشی. طبیعتاً، نقدِ هگلی از نوشتار، در مقابلِ الفبا توقف می‌کند. الفبا به‌منزله‌ی نوشتارِ آوایی هم برده‌وارتر، هم تحقیرآمیزتر و هم ثانوی‌تر است («نوشتار الفبایی صوت‌هایی را بیان می‌کند که خودشان پیشاپیش نشانه‌اند. پس نوشتار الفبایی شاملِ نشانه‌های نشانه‌ها است (aus «Zeichen der Zeichen», *Encyclopédie* § 45)، اما همچنین بهترین نوشتار، یعنی نوشتارِ روح است: محوشدگیِ این نوشتار در برابر صدا، آنچه در این نوشتار، درون‌بودگیِ مثالیِ[9] دال‌های آوایی را رعایت می‌کند و هر آنچه این نوشتار از طریق آن فضا و دید را والایی می‌بخشد، جملگی این نوشتار را به نوشتارِ تاریخ بدل می‌کنند، یعنی به نوشتارِ روحِ نامتناهی که در سخن و فرهنگ‌اش با خودش مرتبط است.

---

1. eschatologie de la parousie

۲. la proximité à soi، قربِ به ذات.ـ م.ف.

3. carctéristique leibnizienne

4. formalisme de l'entendement

5. l'être-hors-de-soi / being-outside-of-itself

6. extériorisation

۷. یادآوری.ـ م. ف.

8. mnémotechnique

9. intériorité idéale

> نتیجه می‌گیریم که یادگیریِ خواندن و نوشتن نوشتار الفبایی می‌بایست نوعی ابزار بی‌پایان تربیتی و فرهنگی (*unendliches Blidungsmittel*) به‌شمار آید که به اندازه‌ی کافی به آن اهمیت داده نمی‌شود؛ زیرا بدین‌ترتیب روح با دورشدن از امر انضمامیِ محسوس، توجه‌اش را به لحظه‌ای صوری‌تر، کلمه‌ی صدادار و عنصرهای انتزاعی آن معطوف می‌کند، و به شیوه‌ای اساسی به بنیان‌نهادن و پالودنِ خاکِ درون‌بودگی در سوژه یاری می‌رساند.

در این معنا نوشتار الفباییْ *Aufhebung* [یعنی مرتفع‌کردن هم به معنای ارتفاع‌بخشیدن و هم به معنای برطرف و حذف‌کردنِ] نوشتارهای دیگر، به‌ویژه نوشتار هیروگلیف و زبان عمومیِ لایبنیتس است که پیش‌تر به شیوه‌ای یکسان و واحد نقد شده بودند. (*Aufhebung* کم و بیش به‌گونه‌ای ضمنی، مفهوم غـالب در تـقریباً تـمام تـاریخ‌های نـوشتار حـتا در حـال حـاضر است. *Aufhebung* مـفهومِ تـاریخ و غایت‌شناسی است.) هگل ادامه می‌دهد:

> عادتِ کسب‌شده نیز بعداً ویژه‌گیِ نوشتار الفبایی، یعنی چرخشی (*Umweg*) از شنوایی به نفع بینایی برای دست‌یابی به بازنمایی‌ها را حذف می‌کند، و نوشتار الفبایی را بـرای مـا بـه نوشتاری هیروگلیفی تبدیل می‌کند، به‌طوری که در استفاده از این نوشتار، نیازی به حضور وساطتِ صوت‌ها در آگاهی‌مان نداریم.

به همین شرط است که هگل نیز به‌نوبه‌ی خود ستایش لایبنیتس از نوشتارِ غیرآوایی را تکرار می‌کند. لایبنیتس می‌گفت کر و لال‌ها می‌توانند این نوشتار را به‌کار گیرند. و هگل می‌گوید:

> علاوه بر این‌که از طریق تمرینی که این نوشتار الفبایی را به هیروگلیف بدل می‌کند، قابلیتِ انتزاع‌کردن، که طی چنین تمرینی کسب می‌شود، **حفظ می‌شود** [تأکید از ما است[1]]، قرائت خطوط هیروگلیف فی‌نفسه قرائتی صامت و نـوشته‌ای بـی‌صدا است (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*). آنچه قابل شنیدن یا زمانی است و آنچه رؤیت‌پذیر یا مکانی است هریک بنیان خاص خود را دارند و در وهله ارزش یکسانی دارند؛ اما در نوشتارِ الفبایی فقط یک بنیان وجود دارد که از رابـطه‌ای قـاعده‌مند پـیروی مـی‌کند، یـعنی زبـانِ رؤیت‌پذیر فقط به‌منزله‌ی یک نشانه با زبان صدادار ارتباط دارد؛ گفتار به‌گونه‌ای بی‌واسطه و بی‌قید و شرط درک و فهم را بیان می‌کند. (همان‌جا)

آنچه خودِ نوشتار در لحظه‌ی غیرآوایی‌اش به آن خیانت می‌کند زندگی است. نوشتارْ در آنِ واحدْ دَم، روح، و تاریخ به‌منزله‌ی رابطه‌ی روح با "خود" را تهدید می‌کند. نوشتارْ پایان، کران‌مندی، و فلجِ آن‌ها است. نوشتار از آن‌جاکه دَم و نَفَس را قطع می‌کند و آفرینش ذهنی را در تکرارِ حرف[2] و در تعبیر یا تفسیر[3] و

---

۱. از دریدا.ـ م. ف.

2. lettre

3. exégèse

و محبوس در مکانی تنگ و مختصِ یک اقلیتْ سترون یا راکد می‌کند، اصلِ مرگ و اصلِ تفاوت در صیرورتِ هستی است. نوشتار برای گفتار مثل چین است برای اروپا:

> نوشتار هیروگلیفیِ مردم چین فقط برای تفسیرگراییِ[۱۴] فرهنگ معنوی چینی مناسب است. وانگهی این نوع نوشتارْ سهمی است مختصِ کوچک‌ترین بخش یک ملت، بخشی که حوزه‌ی انحصاری فرهنگ معنوی را دراختیار دارد... نوشتار هیروگلیفی فلسفه‌ای را اقتضاء می‌کند که به همان اندازه که فرهنگ چینی‌ها عموماً تفسیرگرانه است، تفسیرگرانه باشد (همان‌جا).

اگر لحظه‌ی غیرآواییْ تهدیدکننده‌ی تاریخ و زندگیِ روح به‌منزله‌ی حضورِ برای خود در دَم[۱] است، از آن‌رو است که این لحظه جوهریت[۲]، [یعنی] این نامِ دیگرِ متافیزیکیِ حضور و اوسیا[۳] را تهدید می‌کند. نخست به‌صورتِ اسم. نوشتارِ غیرآواییْ نام را می‌شکند و خرد می‌کند. این نوشتار روابط را توصیف می‌کند و نه نام‌گذاری‌ها را. نام و کلمه، [یعنی] این واحدهای دَم و مفهوم در نوشتارِ ناب محو می‌شوند. در این مورد، لایبنیتس همچون یک چینی در اروپا نگران‌کننده است: «این وضعیت، [یعنی] نشانه‌نویسیِ تحلیلیِ بازنمایی‌ها در نوشتار هیروگلیفی که لایبنیتس را به‌حدی اغوا کرد که او را واداشت، به خطا، این نوشتار را بر نوشتار الفبایی ترجیح دهد، بیش‌تر ناقضِ اقتضای بنیادین زبان به‌طور کلی، یعنی اسم، است... هر تفاوتی (*Abweichung*) در تجزیه و تحلیل، صورت‌بندی دیگری از اسم مکتوب را تولید می‌کند.»

افقِ دانشِ مطلقْ محوشدنِ نوشتار است در لوگوس، ادامه‌ی ردّ در حضور[۴]، تصاحب دوباره‌ی تفاوت، و تکمیلِ آنچه در جای دیگری **متافیزیکِ امر خاص**[۵] نامیده‌ایم.[۱۵]

و بااین‌حال، همه‌ی آنچه هگل در این افق اندیشیده است، یعنی همه‌چیز به جز معادشناسی، می‌تواند به‌منزله‌ی تأملی بر نوشتار بازخوانی شود. هگل **همچنین** اندیشه‌گرِ تفاوتِ رفع‌ناشدنی است. او از اندیشه به‌منزله‌ی **حافظه‌ی مولّدِ** نشانه‌ها اعاده‌ی حیثیت کرد. و همان‌گونه که در جای دیگری سعی کردیم نشان دهیم، او ضرورتِ ذاتیِ ردِّ مکتوب[۶] را از نو واردِ گفتمانی فلسفی ــ یعنی سقراطی ــ کرد، گفتمانی که همواره تصور کرده بود می‌تواند از آن صرف‌نظر کند: واپسین فیلسوفِ کتاب و نخستین اندیشه‌گرِ نوشتار.

---

1. souffle

2. substantialité

۳. *ousia*، در زبان یونانی به‌معنای ''وجود''.ـم. ف.

4. parousie

5. *métaphysique du propre*

6. trace écrite

یادداشت‌ها

۱. سخن‌گفتن از نوشتاری نخستین در این‌جا به‌معنای تأیید تقدمی گاه‌شمارانه نیست. این بحث آشنا است: آیا نوشتار، آن‌گونه که برای مثال مِچنانینف و مَر (Metchnaninov & Marr) و سپس لوکوتکا (Loukotka) تأیید می‌کردند، «بر زبان آوایی مقدم» است؟ (نتیجه‌گیری‌ای که نخستین چاپ **دانش‌نامه‌ی بزرگ شوروی** انجام داد و بعداً استالین آن را رد کرد. در مورد این بحث نگاه کنید به:

V. Istrine, *"Langue et écriture,"* in *Linguistique,* op. cit., pp. 35, 60.

این بحث همچنین پیرامون تزهای پ. وان. گینکن (P. van Ginneken) انجام گرفت. در مورد بحث درباره‌ی این تزها نگاه کنید به:

James Février, *Histoire de l'écriture.* Payot, 1948–1959, p. 5 sq.

بعداً سعی می‌کنیم نشان دهیم که چرا اصطلاح‌ها و مقدمات چنین بحثی سوءظن برانگیز است.

۲. این مسئله‌ای است که در *La Voix et le phénomène* (پاریس: P.U.F، ۱۹۶۷) [ترجمه‌ی انگلیسی: *Speech and Phenomena*, trans. David Allison (Evanston, IL: Northwestern University Press 1973.)] مستقیم‌تر به آن پرداخته‌ایم.

۳. می‌دانیم که برای مثال وینر (Wiener) در عین آن‌که تضاد میان موجود زنده و موجود غیرزنده و غیره را که از دید او بیش از حد خام و کلی است به علمِ دلالت‌ها [sémantique] می‌سپارد، با این حال همچنان از اصطلاح‌هایی نظیر "اندام‌های حسی" و "اندام‌های حرکتی" و غیره برای توصیف قطعه‌های ماشین استفاده می‌کند.

۴. برای مثال نگاه کنید به:

L'écriture et la psychologie des peuples, pp. 126, 148, 355, etc.

از دیدگاهی دیگر نگاه کنید به:

Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale* (tr. fr. [Nicolas Ruwet, Paris, 1963] p. 116).

۵. این همان چیزی است که پی‌یر اُبانک در **مسئله‌ی هستی نزد ارسطو** نشان می‌دهد (Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote* [Paris, 1966], p. 106 sq.). پی‌یر اُبانک در تحلیلی قابل ملاحظه که ما در این‌جا از آن الهام گرفته‌ایم می‌نویسد: «درحقیقت در متن‌های دیگر، ارسطو رابطه‌ی زبان با چیزها را نماد می‌نامد: "آوردنِ خودِ چیزها در بحث امکان‌پذیر نیست، بلکه به‌جای چیزها، باید از نام آن‌ها به‌منزله‌ی نماد استفاده کرد،" واسطه‌ای که عبارت است از حالت نفسانی، در این‌جا حذف یا دست‌کم نادیده گرفته می‌شود، اما این حذف مشروع است، زیرا حالت‌های نفسانی مثل چیزها رفتار می‌کنند و چیزها می‌توانند بی‌درنگ جایگزین آن‌ها شوند. درمقابل، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان نام را جایگزین چیزها کرد...» (صفحه‌ی 108–107).

6. R. Jakobson, *Essai de linguistique général, tr. fr.* p. 162.

در مورد این مسئله، در مورد سنّتِ مفهوم نشانه و در مورد اصالت سهمِ سوسور در این پیوستگی، نگاه کنید به:

Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole* (Aubier, 1962), pp. 54 sq.

۷. نقل‌قول توسط لویناس در:

Emmanuel Levinas, in *Difficile liberté* (Paris, 1963), p. 44.

۸. این موضوعی است که می‌کوشیم در جای دیگری به آن بپردازیم (*La voix et le phénomène*).

۹. این، با یک وارونه‌کردن ساده، بدان معنا نیست که دالْ بنیادین یا نخستین باشد. "اولویّت" یا "تقدمِ" دالْ بیانی است که صورت‌بندیِ غیرمنطقی آن در همان منطقی که این بیان بی‌شک به‌طور مشروع قصد تخریب آن را دارد کاری غیرقابل دفاع و واهی است. اصولاً دال هرگز بر مدلول مقدم نیست، مدلولی که دال بدون آن دیگر دال نیست و دالِ "دلالت‌گر" دیگر هیچ مدلولِ ممکنی ندارد. پس اندیشه‌ای که در این صورت‌بندیِ ناممکن بیان می‌شود بی‌آن‌که به گونه‌ای موفقیت‌آمیز در آن جا گیرد، باید به‌گونه‌ای دیگر بیان شود: بی‌شک نمی‌توان این اندیشه را بیان کرد مگر با سوءظن به خودِ ایده‌ی "نشانه" به ایده‌ی "نشانه"ای که همواره در پیوند با همان چیزی است که در این‌جا مورد سؤال است. پس، حداکثر، با تخریبِ تمام مفاهیم سامان‌یافته حول مفهومِ نشانه (دال و مدلول، بیان و محتوا و غیره).

10. Postface à *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt am Main, 1960) [*What is Metaphysics?* trans. David Krell in *Basic Writings* (New York: Harper & Row, 1977).]

عنصر صدا همچنین بر تحلیل *Gewissen* در **هستی و زمان** (صفحه‌ی .267 sq) حاکم است.

۱۱. نگاه کنید به:

Das Wesen der Sprache, et, Das Wort, in *Unterwegs zur Sprache* (Pfüllingen, 1959).

12. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique,* tr. fr. par G. Kahn, p. 50.

۱۳. **درآمدی بر متافیزیک** (صفحه‌ی 103 ترجمه‌ی فرانسوی): «همه‌ی این‌ها به سمت آن چیزی رهنمون می‌شود که ما در نخستین تلاش‌مان برای خصلت‌نماییِ تجربه و تعبیرِ یونانی از هستی با آن برخورد کردیم. بررسی دقیقِ تعبیرِ معمول از مصدر [بودن] به ما نشان می‌دهد که کلمه‌ی "هستی" معنایش را از ویژه‌گیِ واحد و معیّنِ افقی می‌گیرد که فهم‌مان را هدایت می‌کند. مختصر این‌که ما اسم فعلیه‌ی "هستی" را از طریق مصدر [آن] می‌فهمیم که به‌نوبه‌ی خود به "هست" و صرف‌های آن که بیان کردیم اشاره دارد. شکل فعلیه‌ی معیّن و خاصِ "هست"، [یعنی] **سوم شخص مفرد مضارع اخباری** در این‌جا مزیت مهمی دارد. ما با درنظرگرفتنِ "تو هستی"، "شما هستید"، "من هستم" یا "آن‌ها خواهند بود" که با این حال همگی همانند "هست" شکل‌های صرفی فعل "بودن" را تشکیل می‌دهند، هستی را نمی‌فهمیم... ما ناخواسته، تقریباً گویی امکان دیگری وجود ندارد، مصدر "بودن" را برمبنای "هست" برای خودمان توضیح می‌دهیم.

بنابراین، "هستی" همان دلالتی را دارد که به آن اشاره کرده بودیم، و یادآور شیوه‌ای است که یونانی‌ها ماهیت هستی را درک می‌کردند، و بدین‌ترتیب دارای ویژه‌گی معیّنی است که از جایی بر سر ما فرود نیامده بلکه از عهد باستان بدین‌سو بر دازاینِ آمدگاهی[1]مان حاکم بوده است. پژوهش ما در مورد تبیین معنای کلمه‌ی "هستی" به یک‌باره آشکارا به آنچه این پژوهش است، [یعنی به] تأملی بر خاستگاهِ

---

1. proventuel

آمدگاهِ[1] نهفته‌ی ما تبدیل می‌شود.» البته باید کل تحلیلی را که با این کلمات خاتمه می‌یابد نقل کرد.
۱۴. *dem Statarischen*، کلمه‌ی آلمانیِ قدیم که تاکنون سعی شده است که به " راکد" یا "ایستا" ترجمه شود. نگاه کنید به:

[Jean] Gibelin, [tr. *Leçons sur la philosophie de la religion* (Paris, 1959).] pp. 255–7.

15. "La parole soufflée", in *L'écriture et la différence* (Ed. du seuil, 1967). [*Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago; University of Chicago, 1978).]

1. pro-venance

فصل بیست و پنجم

"نیچه، تبارشناسی، تاریخ"*

"حقیقت و قدرت"

میشل فوکو **ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاندیده**

میشل فوکو (۱۹۲۶–۱۹۸۴)، به همراه ژاک دریدا، از بانفوذترین اندیشمندان پست‌مدرن است. اما آثار او، برخلاف دریدا، آشکارا آثاری جامعه‌شناختی، سیاسی، و تاریخی است. بیش‌ترِ آثار او تحلیلی تاریخی است از "کردارهای گفتمانی" که زندگی اجتماعی و ایدئولوژی را شکل داده‌اند و به‌طور اخص به حفظ زندگیِ به‌هنجارِ اجتماعی از رهگذر کنترل و به حاشیه‌راندن برخی گروه‌ها یا برخی ویژه‌گی‌های زندگی (دیوانه‌گان، مجرمان، منحرفانِ جنسی) معطوف‌اند. فوکو به شیوه‌ای نیچه‌ای می‌پذیرد که تمامِ زندگی قدرت است؛ او به‌جای انکارِ ناممکنِ قدرت و سرکوب، در پی تعدیل آن‌ها به شکل‌های کم‌تر ایستا و با تمرکز کم‌تر است. در متن نخست، فوکو شیوه‌ی "تبارشناسی" نیچه را از جست‌وجوی سنّتیِ تاریخی متمایز می‌کند؛ تبارشناسی نیچه برخلاف جست‌وجوی سنّتی، از جست‌وجوی ضمنی و متافیزیکیِ خاستگاه‌ها اجتناب می‌کند. فوکو خودش را یک تبارشناس نیچه‌ای می‌داند. در متن دوم، فوکو به شیوه‌ی آشنایش این نکته را رد می‌کند که بتوان حقیقت به‌منزله‌ی هنجار را جدا از قدرت اجتماعی و سیاسی درک کرد.

---

* متن فارسی ترجمه‌ای است از متن اصلی به زبان فرانسوی:

Michel Foucault, «Nietzche, La généologie, l'histoire», in *Michel Foucault, Dits et écrits 1971,* pp. 136–156.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

Michel Foucault, «Nitzche, Geneology, History», trans. Donald Bouchard and Sherry Simon, in *Language, Counter-Memory, Practise,* ed. Donald Bouchard (Ithacha, NY: Cornell University Press, 1977, pp. 139–64; and from "Truth and Power" in *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–77*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 131–3.

"نیچه، تبارشناسی، تاریخ"

۱. تبارشناسیْ خاکستری است؛ تبارشناسیْ موشکاف و صبورانه مستند است. تبارشناسی روی پوست ـ نوشته‌های درهم و برهم، خراشیده‌شده و بارها از نو نوشته‌شده کار می‌کند.

پُل ری[۱]، همانند انگلیسی‌ها بر خطا بود که تکوین‌های خطی را توصیف می‌کرد ـ برای مثال، تمام تاریخ اخلاق را براساس دغدغه‌ی محضِ امر مفید سامان می‌داد: گویی که واژه‌ها معنای‌شان، امیالْ سمت‌گیری‌شان و ایده‌ها منطق‌شان را حفظ کرده‌اند؛ و گویی که این جهانِ گفته‌ها و امر مفید سامان می‌داد: گویی که واژه‌ها معنای‌شان، امیالْ سمت‌گیری‌شان و ایده‌ها منطق‌شان را حفظ کرده‌اند؛ و گویی این جهانِ گفته‌ها و خواسته‌ها، تاخت و تازها، مبارزه‌ها، دستبردها، تغییر چهره‌ها و نیرنگ‌ها را تجربه نکرده است. از همین‌رو، تبارشناسی قیدی چشم‌ناپوشیدنی دارد: ناهمانندیِ رویدادها را بیرون از هر غایت‌مندیِ یک‌نواخت ضبط می‌کند؛ رویدادها را همان جایی می‌جوید که کم‌تر از هرجای دیگری انتظارشان می‌رود و در همان چیزی می‌جوید که بدون تاریخ شمرده می‌شود ـ [یعنی در] احساس‌ها، عشق، وجدان، غریزه‌ها؛ بازگشت این رویدادها را ضبط می‌کند نه برای آن‌که منحنی تدریجی تکامل‌شان را ترسیم کند، بلکه برای آن‌که صحنه‌های متفاوتی را بازیابد که این رویدادها در آن نقش‌های متفاوتی ایفا کرده‌اند؛ حتّی نقطه‌ی خلأ این رویدادها را تبیین می‌کند، لحظه‌ای که این رویدادها در آن روی نداده‌اند (افلاطون در شهر سیراکوس[۲] محمد نشد...).

پس، تبارشناسیْ باریک‌بینی و دقت، دانش، انبوهی از مصالحِ گردآوری‌شده و صبر را طلب می‌کند. تبارشناسی "یادمان‌های[۳] غول‌آسا"[۱]یش را باید نه به‌کمک "خطاهای بزرگِ خیرخواهانه" بلکه به کمک "حقیقت‌های کوچک بی‌جلوه‌ای که با روشی سفت و سخت مستقر شده‌اند"[۲] بنا کند. مختصر این‌که تبارشناسی خواستار نوعی سرسختی در دانش‌وری[۴] است. تبارشناسی در تقابل با تاریخ نیست، همانند نگاه متکبرانه و عمیق فیلسوف در قیاس با نگاهِ موش‌کورانه‌ی دانشمند؛ برعکس، تبارشناسی در تقابل است با نمایش فراتاریخیِ[۵] معناهای ایده‌آلی و غایت‌شناسی‌های تعریف‌نشده و نامشخص. تبارشناسی در تقابل است با جست‌وجوی "خاستگاه".

۲. نزد نیچه دو کاربرد از واژه‌ی *Ursprung* [خاستگاه] دیده می‌شود. کاربرد اول صریح و مشخص نیست: این کاربرد به‌تناوب همراه با واژه‌هایی همچون *Entstehung* [تکوین]، *Herkunft* [تبار]، *Abkunft* [دودمان] و *Geburt* [تولد] دیده می‌شود. برای مثال در **تبارشناسی اخلاق**، در مورد وظیفه یا

---

۱. Paul Ree، فیلسوف فرانسوی علم اخلاق و دوست نیچه که وقتی لوسالومه (عشق نیچه) را تصاحب کرد، دوستی‌اش با نیچه قطع شد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

۲. افلاطون به دعوت حاکم جبار سیراکوس در سیسیل به آن‌جا رفت اما از حمایت از او و درنتیجه کسب قدرت سیاسی سر باز زد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

3. monuments

4. érudition

5. métahistorique

احساس گناه، از *Ursprung* یا *Entstehung* صحبت می‌شود[۳]؛ در دانش شاد، در مورد منطق و شناخت، یا از *Ursprung* یا *Entstehung* یا *Herkunft* صحبت می‌شود.[۴]

کاربرد دیگر این واژه مشخص است. درواقع نیچه گاهی این واژه را در تقابل با واژه‌ی دیگری قرار می‌دهد: نخستین پاراگراف انسانی، بس بسیار انسانی خاستگاه شگفت‌انگیز (*Wunderursprung*)ی را که متافیزیک در جست‌وجوی آن است در تقابل با تحلیل‌های فلسفه‌ی تاریخی که پرسش‌هایی در مورد تبار و آغاز [*Über Herkunft und Anfang*] طرح می‌کند قرار می‌دهد. گاهی هم *Ursprung* به شیوه‌ای مطایبه‌گون[۱] و فریبنده به‌کار می‌رود. برای مثال، [نیچه می‌پرسد که] آن بنیان آغازین (*Ursprung*) اخلاق که از افلاطون به‌بعد جست‌وجو می‌شود چیست؟ [و می‌گوید:] "نتیجه‌گیری‌هایی کوته‌بینانه و نفرت‌انگیز. *Pudenda origo* [خاستگاه شرم‌آور]."[۵] یا همچنین: خاستگاه مذهب (*Ursprung*) را که شوپنهاور در نوعی احساس متافیزیکی از آخرت جا می‌داد در کجا باید جست‌وجو کرد؟ به‌سادگی در نوعی ابداع (*Erfindung*)، در یک تردستی، در چیزی مصنوعی (*Kunststück*)، در فرمولی مخفی، در آیین جادوی سیاه، در کارِ جادوگران سیاه (*Schwarzkünstler*).[۶]

یکی از مهم‌ترین متن‌ها برای کاربرد این واژه‌ها و بازی‌های خاص واژه‌ی *Ursprung* پیش‌گفتار تبارشناسی [اخلاق] است. در ابتدای متن، نیچه هدفِ پژوهش خود را بررسی خاستگاه پیش‌داوری‌های اخلاقی تبیین می‌کند؛ واژه‌ای که استفاده می‌شود *Herkunft* [تبار] است. سپس نیچه به عقب بازمی‌گردد و تاریخچه‌ی این تحقیق را در زندگی خودش روایت می‌کند؛ او زمانی را به‌یاد می‌آورد که در آن فلسفه را "خوش‌نویسی می‌کرد" و از خود می‌پرسید که آیا باید خاستگاه شرّ را به خداوند نسبت داد. پرسشی که اینک او را به خنده می‌اندازد و درباره‌ی آن به‌درستی می‌گوید که نوعی جست‌وجوی *Ursprung* بود؛ او کمی بعد از همین واژه برای خصلت‌نماییِ کار پُل‌ری[۷] استفاده می‌کند. سپس تحلیل‌های دقیقاً نیچه‌ای را که با انسانی، بس بسیار انسانی آغاز شدند مطرح می‌کند؛ او برای خصلت‌نمایی این تحلیل‌ها، از *Herkunfthypothesen* [فرضیه‌های مربوط به تبار] سخن می‌گوید. اما استفاده از واژه‌ی *Herkunft* در این‌جا بی‌شک خودسرانه نیست: این واژه برای مشخص‌کردن چندین متن از انسانی، بس بسیار انسانی که به خاستگاه اخلاق، زهد، عدالت و مجازات می‌پردازند استفاده می‌شود. و بااین‌همه، واژه‌ای که در همه‌ی این تجزیه و تحلیل‌ها به‌کار رفته بود *Ursprung* بود.[۸] گویی که در دوره‌ی تبارشناسی [اخلاق] و در این نقطه از متن، نیچه قصد داشته تقابلی را میان *Herkunft* و *Ursprung* برجسته کند، تقابلی که حدود ده‌سال پیش آن را وارد نکرده بود. اما بی‌درنگ پس از به‌کاربردنِ خاص این دو واژه، نیچه در آخرین پاراگراف‌های پیش‌گفتار به کاربردی خنثا و مترادف برمی‌گردد.[۹]

چرا نیچه‌ی تبارشناس، دست‌کم در بعضی مواقع، جست‌وجوی خاستگاه (*Ursprung*) را نمی‌پذیرد؟ چون در این جست‌وجو بیش از هر چیز تلاش می‌شود که جوهر دقیق چیزها، ناب‌ترین امکان‌شان، هویتِ

---

1. ironique

به‌دقت محصورشده‌شان، و شکل بی‌حرکت و مقدم‌شان بر هر آنچه بیرونی و غیرذاتی و پی‌آیند است، به‌دست آید. جست‌وجوی چنین خاستگاهی تلاشی است برای بازیافتن "آنچه پیشاپیش بوده است"، "خودیّتِ" تصویری که دقیقاً با خودش مطابق است؛ جست‌وجوی چنین خاستگاهی عبارت است از عارضی‌دانستن تمام دگرگونی‌های ناگهانیِ ممکن، تمام نیرنگ‌ها و تمام تغییر چهره‌ها؛ جست‌وجوی چنین خاستگاهی اقدامی است برای برداشتن تمام نقاب‌ها تا سرانجام هویتی اولیه آشکار شود. اما اگر تبارشناس به‌جایِ آن‌که به متافیزیک باور داشته باشد به تاریخ گوش بسپارد، چه چیز می‌یابد؟ درمی‌یابد که در پس چیزها، "چیزی کاملاً متفاوت" وجود دارد: نه راز ذاتی و بی‌زمانِ چیزها، بلکه این راز که بدون جوهراند یا جوهرشان تکه‌به‌تکه برمبنای شکل‌هایی که با این چیزها بیگانه‌اند ساخته شده است. [مثلاً] عقل به شیوه‌ای کاملاً "عقلانی" زاده‌ی تصادف است.[۱۰] دل‌بستگی به حقیقت و دقت روش‌های علمی چه‌طور؟ دل‌بستگی به حقیقت و دقت روش‌های علمی زاده‌ی شوق و هوس دانشمندان، نفرت متقابل آنان، بحث و جدل‌های متعصبانه و تکراری آنان و نیاز به برتری و چیرگی است، سلاح‌هایی که به‌آرامی طی مبارزه‌های شخصی ساخته شده‌اند.[۱۱] و آیا آزادیْ ریشه‌ی انسان است، [یعنی] آنچه انسان را به هستی و حقیقت پیوند می‌دهد؟ درواقع آزادی فقط "اختراع طبقات حاکم"[۱۲] است. آنچه در آغازِ تاریخیِ چیزها یافت می‌شود هویتِ همچنان حفظ‌شده‌ی خاستگاه‌شان نیست ــ [بلکه] ناهمخوانی چیزهای دیگر است، پراکندگی است.

تاریخ همچنین خندیدن به شُکوهِ خاستگاه را یاد می‌دهد. خاستگاهِ رفیعْ "مصداقی متافیزیکی است که از نو در این باور آشکار می‌شود که در آغازِ همه‌ی چیزها، آنچه گران‌بهاترین و اساسی‌ترین است یافت می‌شود"[۱۳]: دوست داریم فکر کنیم که چیزها در آغازشان کامل بوده‌اند؛ و از دستانِ خالق یا در روشنایی بی‌سایه‌ی نخستین بامداد، درخشان بیرون آمده‌اند. خاستگاهْ همواره پیش از هبوط، پیش از بدن، پیش از جهان و زمان است؛ خاستگاه در کنار خدایان است، و برای روایتِ آن همواره سرود پیدایش خدایان خوانده می‌شود. اما آغازِ تاریخی فرودست است. نه در معنای فروتنانه یا محتاطانه، همچون قدم‌های کبوتر، بلکه در معنای مضحک و مطایبه‌گون و مناسب برای شکستن تمام خودپسندی‌ها: "با نشان‌دادن تولد الهی انسان، درصدد بودیم احساس فرمانروایی انسان را برانگیزیم؛ این راه اکنون منع شده است؛ چون در دروازه‌ی آن میمون ایستاده است."[۱۴] انسان با درآوردن شکلکِ آنچه بعداً می‌شد آغاز کرد؛ زرتشت هم میمونی دارد که در پسِ او می‌جهد و دامنِ ردایش را می‌کشد.

سرانجام، آخرین بُن‌انگاره‌ی[1] خاستگاه که با دو بن‌انگاره‌ی اولی مرتبط است: خاستگاهْ مکانِ حقیقت است. خاستگاه، این نقطه‌ی کاملاً دور و مقدم بر هر شناخت تحصلی، دانشی را امکان‌پذیر می‌کند که با این حال آن [خاستگاه] را پنهان می‌کند و در پرگویی‌اش بی‌وقفه آن را نادیده می‌گیرد؛ خاستگاه به آن مفصل‌بندیِ به‌ناگزیر گم‌شده‌ای تعلق دارد که در آن حقیقتِ چیزها به حقیقتِ آن گفتمانی گره می‌خورد

1. postulat

که آن را بی‌درنگ تیره و تار و گم می‌کند. [خاستگاه] بی‌رحمی جدید تاریخ [است] که وادار به وارونه‌کردنِ رابطه و دست‌کشیدن از کاوشِ "ناپخته" می‌کند: در پسِ حقیقتِ همواره تازه، خسیس و سنجیده، تکثیر هزارساله‌ی خطاها وجود دارد. دیگر باور نداشته باشیم "که حقیقت وقتی حجاب‌اش برداشته می‌شود حقیقت می‌ماند؛ ما آن‌قدر زیسته‌ایم که در این مورد قانع شده باشیم."[۱۵] حقیقت نوعی خطا است که نمی‌توان آن را رد کرد، بی‌شک به این دلیل که طباخیِ طولانیِ تاریخ آن را فاسدنشدنی کرده است.[۱۶] وانگهی، خودِ مسئله‌ی حقیقت، حقی که حقیقت برای رد خطا یا مقابله با ظاهر به خود می‌دهد، شیوه‌ای که حقیقت به نوبت، اول در دسترس فرزانگان قرار گرفت و سپس مختص مردان پرهیزگار شد و بعد به جهانی دور از دسترس بُرده شد که در آن هم نقش تسلی‌بخش و هم نقش آمرانه داشت و سرانجام به‌منزله‌ی ایده‌ای بی‌فایده و زاید و همه‌جا نقض‌شده رد شد، آیا تمام این‌ها یک تاریخ نیست، تاریخِ خطایی که حقیقت نام دارد؟ حقیقت و قلمرو آغازین آن تاریخ خود را در تاریخ داشته‌اند. به‌زحمت می‌توانیم از این [تاریخ] خارج شویم، [آن هم] "در لحظه‌ی کوتاه‌ترین سایه‌ها"، هنگامی که دیگر به‌نظر نمی‌رسد نور از اعماق آسمان و از نخستین لحظه‌های روز آمده باشد.[۱۷]

پس تبارشناسیِ ارزش‌ها، اخلاق، زهد، و شناخت هرگز از جست‌وجوی "خاستگاه" آن‌ها و با نادیده‌گرفتن تمام اپیزودهای تاریخ، به‌منزله‌ی چیزهایی دست‌نیافتنی، عزیمت نمی‌کند؛ برعکس، تبارشناسیِ آن‌ها عبارت است از تأمل و درنگ بر چیزهای خُرد و تصادف‌های آغازها؛ توجه بسیار دقیق به شیطنت‌های خُرد و ناچیز آن‌ها؛ انتظارکشیدن ظهور آن‌ها با نقاب‌هایی سرانجام فرو افتاده، با چهره‌ی دیگری؛ شرم‌نداشتن از این‌که به جست‌وجوی آن‌ها در هر جا که هستند برود ـ با "کاوش در اعماق"؛ مهلت‌دادن به آن‌ها تا از هزارتو بیرون آیند، هزارتویی که در آن هیچ حقیقتی هرگز آن‌ها را تحت مراقبت خود نداشته است. تبارشناس به تاریخ نیاز دارد تا توهّمِ خاستگاه را دور کند، کم‌وبیش همان‌گونه که فیلسوفِ خوب به پزشک نیاز دارد تا سایه‌ی روح را دور کند. او باید بتواند رویدادهای تاریخ، تکان‌هایش، شگفتی‌هایش، پیروزی‌های بی‌ثبات و شکست‌های ناگوار را که گزارش‌گر آغازها و وراثت‌ها و میراث‌هایند بازشناسد؛ همان‌گونه که باید بتواند بیماری‌های بدن، حالت‌های ضعف و توانایی، اختلال‌ها و مقاومت‌هایش را تشخیص دهد تا درباره‌ی آنچه گفتمانی فلسفی است داوری کند. تاریخ با قوت‌ها و ضعف‌ها و غضب‌های پنهانی و التهاب‌های عظیم تب‌آلودش و نیز با ایست‌هایش، همان پیکره‌ی صیرورت است. باید متافیزیک‌دان بود تا برای تاریخ روحی را سرشتِ مثالیِ دوردستِ خاستگاه جست‌وجو کرد.

۳. واژه‌هایی همچون *Entstehung* یا *Herkunft* بهتر از *Ursprung* هدف خاص تبارشناسی را نشان می‌دهند. به‌طور معمول، این واژه‌ها به "خاستگاه" ترجمه می‌شوند، اما باید کوشید کاربرد خاص‌شان را به آن‌ها بازگرداند.

Herkunft به‌معنای سرسلسله و مبدأ است؛ به‌معنای تعلق قدیمی به یک گروه ـ پیوند خونی، پیوند مبتنی بر سنّت، پیوند میان فرادستانِ هم‌تراز یا فرودستانِ هم‌تراز. تحلیلِ *Herkunft* اغلب نژاد[۱۸] یا گونه‌ی اجتماعی[۱۹] را مطرح می‌کند. با این حال، هدف این تحلیل چندان آن نیست که ویژگی‌های

نوعی را نزد یک فرد یا یک احساس یا یک ایده بازیابد، ویژگی‌هایی که امکان می‌دهند آن فرد یا احساس یا ایده را با دیگران همانند کنیم ــ و بگوییم: این یونانی است یا آن انگلیسی است؛ بلکه باید تمام نشانه‌های ظریف، غریب و زیر-فردی[1] را مشخص کند، نشانه‌هایی که می‌توانند در آن فرد تلاقی کنند و شبکه‌ای را شکل دهند که بازکردن آن دشوار باشد. چنین خاستگاهی، که از مقوله‌ی تشابه به‌دور است، امکان می‌دهد تمام نشانه‌های متفاوت را مشخص کنیم تا آن‌ها را جدا کنیم: آلمانی‌ها با گفتن این‌که روحی دوگانه دارند تصور می‌کردند که به‌نهایت پیچیدگی‌شان رسیده‌اند؛ آن‌ها با یک حساب ساده گول خوردند، یا به‌عبارت بهتر، تلاش می‌کنند که آشفتگی نژادی‌ای راکه از آن شکل گرفته‌اند مهار کنند.[۲۰] آن‌زمان که روح ادعای وحدت می‌کند، آن زمان که "من" یک هویت یا انسجام را برای خود ابداع می‌کند، تبارشناس برای جست‌وجویِ آغاز به‌راه می‌افتد ــ آغازهای بی‌شماری که این ظنِّ رنگ، این نشانه‌ی تقریباً محوشده را که قادر به فریب نگاهی اندکی تاریخی نیست کنار می‌گذارند؛ تحلیل مبدأ امکانِ تجزیه‌ی "من" و امکانِ تکثیر هزار رویدادِ اکنون گم‌شده را در مکان‌ها و جاهای ترکیبِ تهیِ "من" فراهم می‌کند.

[تحلیل] مبدأ همچنین امکان می‌دهد که در زیرِ شکلِ واحد یک ویژگی یا یک مفهوم، کثرتِ رویدادهایی را بازیابیم که از طریق آن‌ها (به یُمن آن‌ها، علیه آن‌ها) این ویژگی یا مفهوم شکل گرفته‌اند. تبارشناسی ادعا نمی‌کند که در زمان به عقب می‌رود تا در آن سوی زدودنِ فراموشی تداومی عظیم را بازسازی کند؛ وظیفه‌ی تبارشناسی این نیست که پس از تحمیلِ شکلی (از همان آغاز) مُعَیَّن بر فراز و نشیب‌های راه نشان دهد که گذشته به‌گونه‌ای کاملاً زنده در اکنون هست و اکنون را همچنان مخفیانه جان می‌بخشد. تبارشناسی هیچ شباهتی به تحول یک‌گونه، به سرنوشت یک ملت ندارد. برعکس، دنبال‌کردن خطِ سیرِ پیچیده‌ی مبدأ عبارت است از حفظ آنچه در پراکندگیِ خاص مبدأ روی داده است: مشخص‌کردن پیشامدها، انحراف‌های ناچیز ــ یا برعکس، دگرگونی‌های کامل ــ، خطاها، اشتباه‌های ارزیابی و محاسبه‌های نادرستی که آنچه را وجود دارد و برای ما ارزش‌مند است به‌وجود آورده‌اند؛ عبارت است از کشف این‌که در ریشه‌ی آنچه می‌شناسیم و هستیم، به‌هیچ‌رو حقیقت و هستی وجود ندارد، بلکه بیرون‌بوده‌گیِ حادثه وجود دارد.[۲۱] بی‌شک از همین‌رو است که هر خاستگاه اخلاق از لحظه‌ای که [دیگر] قابل احترام نباشد ــ و *Herkunft* [سرسلسله و مبدأ] هرگز قابل احترام نیست ــ سزاوار نقد است.[۲۲]

میراثی که چنین مبدأیی به ما انتقال می‌دهد میراثی خطرناک است. نیچه بارها واژه‌های *Herkunft* و *Erbschaft* [میراث] را مرتبط می‌کند. اما نباید فریب خورد؛ این میراث به‌هیچ‌رو یک دستاورد، یک دارایی که انباشته و مستحکم می‌شود نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از نقص‌ها، شکاف‌ها و لایه‌های ناهمگنی است که آن را بی‌ثبات می‌کند و وارثِ شکننده را از درون یا از زیر تهدید می‌کند: "نادرستی و بی‌ثباتیِ

1. subindividuel

ذهن برخی آدم‌ها، بی‌نظمی و بی‌معیاری‌شان آخرین پیامدهای بی‌دقتی‌های منطقی بی‌شمار و سطحی‌گری و نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده‌ی نیاکان آن‌ها است.“[۲۳] کاملاً برعکس، جست‌وجوی مبدأ چیزی را بنا نمی‌کند: جست‌وجوی مبدأ آنچه را بی‌حرکت تصور می‌شد تکان می‌دهد، آنچه را واحد پنداشته می‌شد تجزیه می‌کند؛ جست‌وجوی مبدأ ناهمگونیِ آنچه را همخوان با خویش تصور می‌شد نشان می‌دهد. چه اعتقادی، و حتّا به‌مراتب بیش‌تر، چه دانشی می‌تواند در برابر چنین جست‌وجویی مقاومت کند؟ دانشمندان را اندکی تحلیلِ تبارشناسانه کنیم ـ دانشمندی را که رویدادها را گردآوری و به‌دقت ثبت می‌کند، یا دانشمندی را که اثبات و رد می‌کند؛ *Herkunft* [**مبدأ و سرسلسله‌ی**] این دانشمندان خیلی زود کاغذپاره‌های منشی دادگاه یا دفاعیه‌های وکیل ـ پدرشان[۲۴] ـ را در توجه ظاهراً بی‌طرفانه و دل‌بستگی ”ناب“شان به عینیّت [اُبژکتیویته] افشا می‌کند.

سرانجام، مبدأ به بدن ملحق می‌شود.[۲۵] مبدأ در دستگاه عصبی، در خلق‌وخو و در دستگاه گوارشی جا می‌گیرد. [در] تنفسِ بد، تغذیه‌ی بد، بدنِ ضعیف و ناتوانِ کسانی که نیاکان‌شان مرتکب خطا شدند؛ کسانی که پدران[شان] معلول را به‌جای علت گرفتند و به واقعیتِ آخرت معتقد بودند یا ارزش جاودانگی را طرح کردند، و این بدنِ فرزندان است که از این بابت رنج خواهد برد. بزدلی و ریاکاری ـ جوانه‌های ساده‌ی خطا؛ ”آن هم“ نه به‌معنای سقراطی، نه به این دلیل که برای شریربودن باید خود را فریب داد و نه به این دلیل که از حقیقت آغازین منحرف شده‌ایم، بلکه به این دلیل که بدن در زندگی و مرگ‌اش، در توانایی و ناتوانی‌اش، جزای هر حقیقت و هر خطایی را حمل می‌کند، همان‌گونه که برعکس، خاستگاه ـ مبدأ ـ هر حقیقت و هر خطایی را حمل می‌کند. چرا انسان‌ها زندگیِ مراقبه‌گر[1] را ابداع کردند؟ چرا به این نوع زندگی ارزشی اعلا داده‌اند؟ چرا برای تخیلاتی که در این نوع زندگی شکل می‌گیرد حقیقت مطلق قائل شده‌اند؟ ”در دوره‌های بربریت [...] اگر قدرت فرد کاهش یابد، اگر احساس خستگی یا بیماری، مالیخولیا یا دل‌زدگی کند و درنتیجه به‌طور موقت، احساس بی‌میلی و بی‌اشتهایی کند، آدمِ نسبتاً بهتری می‌شود، یعنی کم‌تر خطرناک است، و ایده‌های بدبینانه‌اش دیگر فقط به‌صورت گفتارها و اندیشه‌ها بیان می‌شود. در این وضعیت ذهنی، او به متفکر و مبشّر بدل خواهد شد، یا تخیل‌اش خرافه‌هایش را گسترش خواهد داد.“[۲۶] بدن ـ و هر آنچه به بدن وابسته است، [یعنی] تغذیه، آب و هوا، خاک ـ مکانِ *Herkunft* است: ردّ و اثرِ رویدادهای گذشته بر بدن یافت می‌شود، درست همان‌گونه که میل‌ها، ضعف‌ها و خطاها از بدن زاده می‌شوند؛ و نیز در بدن، این میل‌ها و ضعف‌ها و خطاها به هم گره می‌خورند و به‌یک‌باره بیان می‌شوند، و در بدن، از هم باز می‌شوند، وارد مبارزه می‌شوند، یکدیگر را محو می‌کنند و ستیز و تعارض رفع‌ناشدنی‌شان را ادامه می‌دهند.

بدنْ سطحِ ثبتِ رویدادها (حال آن‌که زبان این رویدادها را نشان می‌دهد و ایده‌ها آن‌ها را محو می‌کنند)، مکانِ تجزیه‌ی ”من“ (که بدن می‌کوشد توهّم یک وحدت جوهری را به آن نسبت دهد)، و

---

1. contemplative

حجم در حال خردشدن و تلاشیِ دائمی است. پس تبارشناسی به‌منزله‌ی تحلیل مبدأ، در اتصالِ بدن و تاریخ جا دارد. تبارشناسی باید بدن کاملاً حکاکی‌شده به دست تاریخ و تاریخ ویران‌کننده‌ی بدن را نشان دهد.

۴. *Entstehung* بیش‌تر ظهور، [یعنی] لحظه‌ی ظهور ناگهانی را نشان می‌دهد. و به‌معنای اصل و قانون منحصربه‌فردِ یک پیدایش است. همان‌گونه که اغلب، به‌خطا، مایل‌ایم مبدأ را در تداومی بی‌وقفه جست‌وجو کنیم، همان‌طور هم، به‌خطا، ظهور را براساس پایان نهایی درنظر می‌گیریم. گویی چشم از اعماق زمان‌ها برای تماشا ظاهر شده است، و گویی مجازات همواره به منظور عبرت‌دادن بوده است. این هدف‌های به‌ظاهر نهایی چیزی بیش از مقطع کنونیِ مجموعه‌ای از انقیادها نیستند: چشم در ابتدا در انقیادِ شکار و جنگ بود؛ و مجازات به‌تناوب در انقیاد انتقام، حذفِ مهاجم، اَدای دِین نسبت به قربانی و ترساندن دیگران. متافیزیک با قراردادن اکنون در خاستگاه، باور به کارِ مبهم مقصدی را القا می‌کند که از همان لحظه‌ی نخست می‌کوشد خود را آشکار کند. تبارشناسی نیز نظام‌های گوناگون انقیاد را بازسازی می‌کند: [اما] نه قدرت پیش‌بینی‌کننده‌ی یک معنا، بلکه بازی مخاطره‌آمیز استیلاها را.

ظهور همواره در وضعیت معینی از نیروها روی می‌دهد. تحلیلِ *Entstehung* باید بازیِ این نیروها را، شیوه‌ای را که علیه یکدیگر مبارزه می‌کنند، یا مبارزه‌ای را که علیه شرایط رقیب به راه می‌اندازند، یا تلاشی را که ــ با تقسیم‌شدن علیه یکدیگر ــ انجام می‌دهند تا از زوال بگریزند و از رهگذر ضعف‌شان دوباره نیرو بگیرند نشان دهد. برای مثال، ظهورِ یک نوع (جانوری یا انسانی) و استواری آن ”از راه ستیزی دراز با شرایطی اساساً و همواره ناسازگار“ تضمین می‌شوند. درواقع ”نوع به وجود خویش به‌مثابه نوع نیازمند است، به‌منزله‌ی چیزی که به یمن پایداری، یک‌نواختی و سادگی صورت‌اش می‌تواند در مبارزه‌ی دائمی علیه همسایگان یا سرکوب‌شدگانِ شورشی، خود را تحمیل و پایدار کند.“ درعوض، ظهور گوناگونی‌های فردی در وضعیت دیگری از نیروها روی می‌دهد، هنگامی که نوع پیروز شده است و دیگر خطر بیرونی آن را تهدید نمی‌کند و ”عنان‌گسیختگیِ خودخواهی‌ها سبب شده است که [افراد] به جان یکدیگر افتند و بر سر خورشید و نور با یکدیگر گلاویز شوند.“[۲۷] گاهی نیز نیرو علیه خودش مبارزه می‌کند: و نه‌فقط در سرمستیِ حاصل از افزونی‌ای که به نیرو امکان تقسیم‌شدن می‌دهد، بلکه در لحظه‌ای که تضعیف می‌شود. نیرو علیه خستگی‌اش واکنش نشان می‌دهد، آن هم با برداشتن نیرویش از روی همین خستگیِ پیوسته فزاینده، و با روکردن به‌سوی این خستگی تا آن را هرچه بیش‌تر از پا درآورد، [یعنی] نیرو محدوده‌ها و عذاب‌ها و ریاضت‌هایی را بر این خستگی تحمیل می‌کند، لباس یک ارزش والای اخلاقی را به تن آن می‌کند و بدین‌ترتیب به‌نوبه‌ی خود دوباره نیرو می‌گیرد. چنین است جنبشی که از رهگذر آن، آرمان زاهدانه ”در غریزه‌ی زندگیِ رو به زوالی که... برای هستی مبارزه می‌کند“[۲۸] متولد می‌شود؛ و نیز چنین است جنبشی که از رهگذر آن، نهضت اصلاح [دینی] متولد می‌شود، دقیقاً آن‌جاکه کلیسا کم‌ترین تباهی و فساد را داشت[۲۹]؛ در آلمانِ سده‌ی شانزدهم، مذهب کاتولیک هنوز آن‌قدر نیرو داشت که علیه خودش برگردد، پیکر و تاریخ‌اش را مجازات کند، و خود را، در یک مذهب نابِ وجدان، روحانیت بخشد.

پس ظهورْ ورود نیروها به صحنه است؛ هجوم آن‌ها است، خیزشی که با آن، نیروها از پشت صحنه به روی صحنه‌ی نمایش می‌جهند، و هریک با قدرت و جوانیِ مخصوص خود. آنچه نیچه *Entstehungsherd* [آغازگاهِ] مفهوم خوبی می‌نامد[۳۰]، دقیقاً نه نیروی قدرتمندان است و نه واکنش ضعیفان، بلکه همان صحنه‌ای است که در آن بعضی در برابر بعضی دیگر و بعضی بر فرازِ بعضی دیگر صف‌آرایی می‌کنند؛ مکانی است که آن‌ها را توزیع می‌کند و میان‌شان گودالی حفر می‌کند، [یعنی] خلأیی که از طریق آن، تهدیدها و گفته‌های‌شان را ردوبدل می‌کنند. مبدأ کیفیت یک غریزه و شدت و ضعف آن و نشانی را که بر بدن به‌جا می‌گذارد مشخص می‌کند، حال آن‌که ظهورْ مکانِ رویارویی را مشخص می‌کند؛ نباید این مکان را عرصه‌ی بسته‌ای تصور کرد که در آن مبارزه‌ای در جریان است، صحنه‌ای که در آن رقیبان هم‌ترازند؛ بلکه ــ همان‌گونه که تحلیل نیچه از خوبی‌ها و بدی‌ها گواه آن است ــ یک "نامکان" است، فاصله‌ای محض، و این واقعیت که رقیبان به مکانی واحد تعلق ندارند. پس هیچ‌کس مسئولِ یک ظهور نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند به آن مباهات کند؛ ظهور همواره در درز و شکاف روی می‌دهد.

به یک‌معنا، نمایشی که در این تئاترِ بی‌مکان اجرا می‌شود همیشه یکی است: همان نمایشی است که حاکمان و محکومان به گونه‌ای بی‌پایان آن را تکرار می‌کنند. انسان‌هایی بر انسان‌های دیگر چیره می‌شوند و بدین‌ترتیب تفاوت ارزش‌ها زاده می‌شود؛[۳۱] طبقاتی بر طبقات دیگر چیره می‌شوند و بدین‌ترتیب ایده‌ی آزادی متولد می‌شود؛[۳۲] انسان‌هایی چیزهایی را که برای زیستن نیاز دارند تصاحب می‌کنند و به این چیزها دوامی را که ندارند تحمیل می‌کنند یا آن‌ها را به‌زور تصاحب می‌کنند و بدین‌گونه منطق متولد می‌شود.[۳۳] رابطه‌ی سلطه همان‌قدر از "رابطه" بودن به‌دور است که مکانِ اِعمال سلطه از مکان. و دقیقاً از همین‌رو است که این سلطه در هر لحظه از تاریخ در یک آیین تثبیت می‌شود، اجبارها و حقوقی را تحمیل می‌کند و روش‌های دقیقی را تأسیس می‌کند. این سلطه نشان‌ها را تعیین و مستقر می‌کند و خاطرات را در چیزها و حتی در بدن‌ها حک می‌کند؛ این سلطه خود را جواب‌گوی دیون می‌سازد. جهانی از قاعده‌ها که به‌هیچ‌رو معطوف به کاهش خشونت نیست، بلکه بر عکس در جهت ارضای خشونت است. خطا است اگر بنا بر الگوی سنّتی معتقد باشیم که جنگِ عمومی در تناقض‌های خاص خود فرسوده می‌شود و سرانجام از خشونت صرف‌نظر می‌کند و می‌پذیرد که در [چارچوب] قوانینِ صلح مدنی حذف شود. قاعده لذتِ حساب‌شده‌ی عناد و سرسختی است، خونِ موعود است. قاعده دنبال‌کردنِ بی‌وقفه‌ی بازیِ سلطه را اجازه می‌دهد؛ قاعده خشونتی به‌دقت تکرارشده را به صحنه می‌آورد. میل به صلح، شیرینی مصالحه، و پذیرش ضمنی قانون نه‌فقط تغییرِ کیشِ عظیم اخلاقی یا محاسبه‌ی مفیدی که قاعده را به‌وجود آورده‌اند نیستند، بلکه فقط نتیجه‌ی قاعده و درحقیقت انحراف از آن‌اند: "خاستگاهِ جهانِ مفهوم‌های اخلاقیِ گناه، وجدان، وظیفه، تقدّسِ وظیفه در همین قلمروِ تعهّداتِ حقوقی است: سرآغاز آن، همچون سرآغازِ هر چیز بزرگ رویِ زمین، دیرزمانی سراسر غرقه در خون بوده است."[۳۴] انسانیت به‌آرامی از نبردی به نبردی دیگر تا یک رابطه‌ی متقابل جهانی که در آن قاعده‌ها برای همیشه جانشین جنگ خواهند شد پیش نمی‌رود؛ بلکه هریک از این خشونت‌ها را در نظامی از قاعده‌ها مستقر

می‌کند و بدین‌ترتیب از سلطه‌ای به سلطه‌ی دیگر پیش می‌رود.

و دقیقاً قاعده است که اجازه می‌دهد خشونت بر خشونت اِعمال شود، و سلطه‌ای دیگر بتواند خودِ سلطه‌گران را مطیع کند. قاعده‌ها فی‌نفسه تهی، خشن و بی‌غایت‌اند؛ برای خدمت به شخص خاصی ساخته نشده‌اند، می‌توانند تابعِ میل این یا آن باشند. بازی بزرگ تاریخ این است که چه کسی قاعده‌ها را تصرف خواهد کرد، چه کسی جای کسانی را که از این قاعده‌ها استفاده می‌کنند خواهد گرفت، چه کسی تغییر چهره خواهد داد تا این قاعده‌ها را تحریف کند و آن‌ها را در معنای وارونه به‌کار گیرد و علیه کسانی که این قاعده‌ها را تحمیل کرده بودند سمت‌وسو دهد، چه کسی با واردشدن در این دستگاه پیچیده آن را به گونه‌ای به‌کار خواهد انداخت که سلطه‌گران خود را زیر سلطه‌ی قاعده‌های خودشان بیابند. ظهورهای متفاوتی که می‌توان نشان داد، شکل‌های متوالی یک معنای واحد نیستند؛ بلکه نتایج جایگزینی‌ها، جانشینی‌ها و جابه‌جایی‌ها، فتح‌های تغییر چهره‌یافته، و برگشت‌های سیستماتیک‌اند. اگر تأویل‌کردن عبارت از این بود که معنایی نهان در خاستگاه به‌کندی روشن و آشکار شود، فقط متافیزیک می‌توانست صیرورت انسانیّت را تأویل کند. اما اگر تأویل‌کردن عبارت باشد از غصب خشونت‌آمیز یا مخفیانه‌ی نظامی از قاعده‌ها که فی‌نفسه معنایی جوهری ندارد، و تحمیلِ سمت‌وسویی به این نظام قاعده‌ها، آن را تابع اراده‌ای جدیدساختن، آن را وارد یک بازی دیگرکردن و تابع قواعدی ثانوی‌ساختن، آن‌گاه صیرورت انسانیّت سلسله‌ای از تأویل‌ها است. و تبارشناسی باید تاریخ این سلسله تأویل‌ها باشد: تاریخِ اخلاق‌ها، تاریخِ آرمان‌ها، تاریخِ مفاهیم متافیزیکی، تاریخِ مفاهیم آزادی یا زندگی زاهدانه، و نیز ظهورهای تأویل‌های متفاوت. باید آن‌ها را وادار کرد به‌منزله‌ی رویدادهایی بر صحنه‌ی نمایش فرآیندها نمایان شوند.

۵. روابط میان تبارشناسی که به منزله‌ی جست‌وجوی *Herkunft* و *Entstehung* تبیین شده و آنچه معمولاً تاریخ خوانده می‌شود چیست؟ با خطابه‌های مشهور نیچه علیه تاریخ آشناایم و کمی بعد به آن‌ها بازمی‌گردیم. با این حال، تبارشناسی گاه به‌منزله‌ی **تاریخ واقعی** [*Wirkliche Historie*] تعیین می‌شود؛ و در چندین نوبت با "روح" یا "معنای تاریخی" مشخص می‌شود.[۳۵] درواقع، آنچه نیچه از دومین پاره‌ی **تأملات نابهنگام** به بعد، از نقد آن دستْ نکشید همین شکل از تاریخ است که دیدگاه فرا-تاریخی[1] را از نو وارد می‌کند (و همواره آن را فرض می‌کند): تاریخی که کارکردش گردآوریِ تنوعِ سرانجامْ فروکاسته‌ی زمان در تمامیتی کاملاً محصور در خود باشد؛ تاریخی که به ما امکان دهد تا خود را همه‌جا بازشناسیم و به تمام جابه‌جایی‌های گذشته شکلِ آشتی و مصالحه ببخشیم؛ تاریخی که بر آنچه در پشت سر آن قرار دارد نگاهی پایانِ جهانی بیاندازد. این تاریخِ تاریخ‌نگاران تکیه‌گاهی بیرون از زمان به خود می‌دهد؛ این تاریخ ادعا می‌کند که همه‌چیز را بر مبنای یک عینیّت رستاخیزنگرانه[2] قضاوت می‌کند؛ زیرا که این تاریخْ حقیقتی جاودانه، روحی نامیرا، و وجدانی همواره یکسان با "خود" را فرض کرده است. اگر معنای تاریخی

---

1. supra-historique

2. objectivité d'apocalypse

به تسخیرِ دیدگاه فرا-تاریخی درآید، آن‌گاه متافیزیک می‌تواند دوباره مسئولیت این معنای تاریخی را برعهده گیرد، و با تثبیت این معنا در زیرگونه‌های یک علم عینی، "مصرگرایی"[1] خاص خود را بر آن تحمیل کند. درعوض، اگر معنای تاریخی از هیچ مطلقی در خود نشان نداشته باشد، از متافیزیک خواهد گریخت تا به ابزار ممتاز تبارشناسی بدل شود. این ابزار چیزی نباید باشد جز تیزی و شدت نگاهی که متمایز می‌کند، تقسیم می‌کند، پراکنده می‌کند، و می‌گذارد تفاوت‌ها و حاشیه‌ها بازی کنند ـ نوعی نگاهِ تجزیه‌گر که قادر است خودش را تجزیه کند و وحدت این موجود انسانی را که، بنا بر فرض، این وحدت را مقتدرانه به گذشته‌اش منتقل می‌کند، محو کند.

معنای تاریخی در این مفهوم است که **تاریخ واقعی** [*wirkliche Historie*] را به کار می‌بندد و هر آنچه را در انسان نامیرا پنداشته بودیم از نو وارد صیرورت می‌کند. ما به تغییرناپذیری احساس اعتقاد داریم. اما تمام احساس‌ها و به‌ویژه آن احساس‌هایی که به نظر ما والاترین و بی‌طرفانه‌ترین احساس‌هایند تاریخی دارند. ما به ثبات صامتِ غریزه‌ها معتقدیم، و تصور می‌کنیم که این غریزه‌ها همواره در این‌جا و آن‌جا و هم‌اکنون همانند گذشته در فعالیت‌اند. اما دانش تاریخی بدون دشواری این غریزه‌ها را قطعه‌قطعه می‌کند، دگرگونی‌های‌شان را نشان می‌دهد، لحظه‌های قوت و ضعف‌شان را مشخص می‌کند، حاکمیت متناوب‌شان را شناسایی می‌کند، ساخته و پرداخته‌شدن کُندشان و جنبش‌هایی را که به‌وسیله‌ی آن‌ها این غریزه‌ها با برگشت علیه خودشان می‌توانند سرسختانه به تخریب و نابودی خودشان بپردازند درک می‌کند.[۳۶] ما درهرحال فکر می‌کنیم که بدنْ تابعِ قوانینی غیر از قانون فیزیولوژی‌اش نیست و از تاریخ می‌گریزد. این نیز اشتباه است؛ بدن در مجموعه‌ای از نظم‌ها که آن را شکل می‌دهند گرفتار است؛ بدن با ضرب‌آهنگ‌های کار و استراحت و تعطیلات گسسته می‌شود؛ با سموم ـ خوراکی‌ها یا ارزش‌ها، عادت‌های غذایی و قوانین اخلاقی همه با هم ـ مسموم می‌شود؛ بدن برای خود مقاومت‌هایی را شکل می‌دهد.[۳۷] تمایز تاریخِ "واقعی" با تاریخِ تاریخ‌نگاران در این است که تاریخ واقعی بر هیچ چیزِ ثابتی تکیه نمی‌کند: هیچ‌چیز در انسان ـ حتا در بدن او ـ آن‌قدر ثابت نیست که بتواند بنیانی برای درک انسان‌های دیگر و بازشناختن خود در آنان باشد. هر تکیه‌گاهی برای روکردن به تاریخ و درک آن در تمامیت‌اش و هر آنچه امکان ترسیم دوباره‌ی تاریخ به منزله‌ی حرکتی صبورانه و پیوسته را می‌دهد، همه را باید به‌طور منظم درهم شکست. باید آنچه را که بازیِ تسلی‌بخشِ بازشناختن‌ها را امکان‌پذیر می‌کند، قطعه‌قطعه کرد. دانش، حتا دانش تاریخی، به‌معنای "بازیافتن" و به‌ویژه "بازیافتنِ خودمان" نیست. تاریخ به این دلیل "واقعی" خواهد بود که ناپیوستگی را در خودِ وجود ما وارد می‌کند. تاریخِ "واقعی" احساس‌های ما را تقسیم می‌کند؛ غریزه‌های ما را در کشمکش قرار می‌دهد؛ بدن‌مان را تکثیر می‌کند و در تقابل با خودش قرار می‌دهد. تاریخِ "واقعی" خود را از هرگونه تکیه‌گاهی که ثبات‌اش اطمینان‌بخشِ زندگی یا طبیعت باشد محروم می‌سازد؛ تاریخِ "واقعی" نمی‌گذارد که هیچ سرسختیِ صامتی آن را به سمت پایانی هزاره‌ای

1. «égyptianisme»

سوق دهد. این تاریخ هر تکیه‌گاهی را که بخواهیم این تاریخ را بر آن استوار کنیم ریشه‌کن می‌کند و سرسختانه علیه پیوستگیِ فرضی‌اش مبارزه می‌کند. و این از آن رو است که دانش برای فهمیدن ساخته نشده بلکه برای بریدن ساخته شده است.

بر این مبنا می‌توان ویژگی‌هایِ خاص معنای تاریخی را، آن‌گونه که نیچه آن را می‌فهمد، درک کرد، معنایی که **تاریخ واقعی** را در تقابل با تاریخ سنّتی و مرسوم قرار می‌دهد. **تاریخ واقعی** رابطه‌ای را که معمولاً میان ظهورِ رویداد و ضرورتِ مداوم برقرار می‌شود تغییر می‌دهد. سنّتی تمام‌عیار (الاهیاتی یا عقل‌باورانه) در مورد تاریخ وجود دارد که گرایش دارد رویداد منحصر به‌فرد را در یک پیوستگی ایده‌آل ـ حرکت غایت‌مند یا توالی طبیعی ـ حل کند. تاریخ ''واقعی'' رویداد را در یکتایی و شدت‌اش از نو ظاهر می‌کند. باید رویداد را نه همچون یک تصمیم، یک قرارداد، یک حاکمیت، یا یک نبرد و پیکار فهمید، بلکه باید آن را همچون مناسبات نیروها که وارونه می‌شود درک کرد، قدرتی غصب‌شده، واژگانی از سرگرفته شده و برگردانده شده علیه استفاده‌کنندگانِ [پیشین] آن، استیلایی که تضعیف می‌شود، خود را شُل می‌کند، خود را مسموم می‌کند، و استیلایی دیگر، نقاب‌زده، وارد می‌شود. نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند نه تابع یک تقدیراند نهْ تابع یک سازوکار، بلکه تابع تصادف مبارزه‌اند.[۳۸] این نیروها به منزله‌ی شکل‌های متوالیِ یک قصد و نیت آغازین ظاهر نمی‌شوند؛ و چهره‌ی یک نتیجه را نیز به‌خود نمی‌گیرند. این نیروها همواره در تصادف منحصربه‌فرد رویداد ظاهر می‌شوند. برعکسِ جهان مسیحی که سرتاسر به‌وسیله‌ی عنکبوتی الاهی تنیده شده است، و برخلاف جهان یونانی که میان قلمرو اراده و قلمرو حماقت بزرگ کیهانی تقسیم شده است، جهانِ تاریخ واقعی فقط یک قلمرو می‌شناسد، قلمروی که در آن نه مشیّت الاهی وجود دارد و نه علت غایی، بلکه فقط ''دست آهنین ضرورتی که گردونه‌ی تصادف را تکان می‌دهد''[۳۹] وجود دارد. همچنین این تصادف را نباید به منزله‌ی یک قرعه‌کشی ساده، بلکه به‌منزله‌ی خطرکردن همیشگیِ اراده به قدرت فهمید که برای تسلط بر هر نتیجه‌ی تصادف، خطرِ یک تصادفِ به‌مراتب بزرگ‌تر را در برابر آن قرار می‌دهد.[۴۰] به‌طوری که جهان، آن‌گونه که ما آن را می‌شناسیم، آن شکلِ روی‌هم‌رفته ساده‌ای نیست که در آن تمام رویدادها محو شده‌اند تا به‌تدریج ویژگی‌های اساسی، معنای نهایی، و نخستین و واپسین ارزش آشکار شوند؛ برعکس، جهانْ فراوانی رویدادهای درهم‌برهم است؛ امروز جهان ''به گونه‌ای شگفت‌انگیز رنگارنگ، عمیق و سرشار از معنا'' به‌نظرمان می‌رسد؛ و این از آن رو است که ''انبوهی از خطاها و خیال‌ها''[۴۱] آن را خلق کرده است و همچنان مخفیانه آن را پُر می‌کند. ما بر این باوریم که زمانِ حالِ ما بر نیت‌هایی عمیق و ضرورت‌هایی ثابت استوار است؛ ما از تاریخ‌نگاران می‌خواهیم که ما را نسبت به آن متقاعد کنند. اما معنای راستین تاریخی تصدیق می‌کند که ما بدون نشانه‌ها و بدون مختصات آغازین، در هزاران رویدادِ گم‌شده زیست می‌کنیم.

معنای تاریخی، همچنین، می‌تواند رابطه‌ی میان نزدیک و دور را که تاریخ سنّتی و مرسوم در وفاداری‌اش به اطاعت از متافیزیک برقرار کرده است تغییر دهد. تاریخ سنّتی، درواقع، تمایل دارد که نگاهی به دوردست‌ها و به بلنداها بیاندازد: والاترین عصرها، رفیع‌ترین شکل‌ها، انتزاعی‌ترین ایده‌ها و

ناب‌ترین فردیت‌ها. و برای انجام این کار، تلاش می‌کند که هرچه بیش‌تر به این قله‌ها نزدیک شود و به پای این قله‌ها برسد، ولو این‌که بر این قله‌ها چشم‌اندازِ مشهورِ قورباغه‌ها را داشته باشد. در مقابل، تاریخ واقعی نگاه‌اش را به نزدیک‌ترین نقطه، روی بدن، روی دستگاه عصبی، غذاها و گوارش و انرژی‌ها می‌اندازد؛ تاریخ واقعی انحطاط‌ها را می‌کاود؛ و اگر با عصرهای رفیع مواجه شود، این مواجهه با ظنّ همراه است، آن هم نه ظنّ کینه‌توزانه بلکه ظنّ شادمانه‌ی جنب‌وجوشی وحشیانه وغیرقابل اعتراف. تاریخِ واقعی از نگریستن به پایین واهمه‌ای ندارد. اما از بالا نگاه می‌کند و فرود می‌آید تا چشم‌اندازها را تصرف کند و پراکندگی‌ها و تفاوت‌ها را نمایش دهد و به هر چیز اندازه و شدت خودش را واگذارد. حرکتِ تاریخِ واقعی عکسِ حرکتی است که تاریخ‌نگاران مخفیانه انجام می‌دهند: تاریخ‌نگاران وانمود می‌کنند که به دورترین چیزها نسبت به خودشان نگاه می‌کنند، اما رذیلانه سینه‌خیز می‌روند و خود را به آن دوردستِ نویدبخش نزدیک می‌کنند (همانند متافیزیک‌دانان که در فراسوی جهان، فقط به این منظور آخرت را می‌بینند که آن را به‌منزله‌ی پاداش به خود نوید دهند)؛ تاریخِ واقعی به نزدیک‌ترین چیزها می‌نگرد، اما برای این‌که به‌یک‌باره از آن‌ها جدا شود و آن‌ها را دوباره با فاصله و از دور درک کند (نگاهی شبیه نگاه پزشک که فرود می‌آید تا تشخیص دهد و تفاوت را بیان کند). معنای تاریخی به‌مراتب به پزشکی نزدیک‌تر است تا به فلسفه. نیچه گاهی می‌گوید ”از لحاظ تاریخی و فیزیولوژیک“[۴۲] در این امر هیچ چیز شگفت‌انگیزی نیست، چون در اندیشه‌های عجیبِ[1] فلسفه، انکار سیستماتیک بدن و ”فقدان معنای تاریخی، نفرت از ایده‌ی صیرورت، مصرگرایی“، لجاجت در ”قراردادن پایان در آغاز“ و قراردادنِ ”آخرین چیزها پیش از نخستین چیزها“[۴۳] به‌خوبی دیده می‌شود. تاریخ کاری مهم‌تر از آن دارد که خدمتکار فلسفه باشد و تولد ضروری حقیقت و ارزش را حکایت کند؛ تاریخ باید شناختِ تفاوت‌گذارِ نیروها و ضعف‌ها، اوج‌ها و فرودها، زهرها و پادزهرها باشد. تاریخ باید علم داروها و درمان‌ها باشد.[۴۴]

سرانجام، آخرین ویژگیِ این تاریخِ واقعی این است که واهمه‌ای ندارد که دانشی دارای چشم‌انداز باشد. تاریخ‌نگاران در پی آن‌اند که تا حد ممکن آنچه راکه ممکن است در دانش‌شان، افشاگرِ مکانی که از آن می‌نگرند، زمانی که در آن هستند، جبهه‌ای که از آن جانب‌داری می‌کنند، و اجتناب‌ناپذیریِ دل‌بستگی و شور و هوس‌شان باشد محو کنند. معنای تاریخی آن‌گونه که موردنظر نیچه است، خود را دارای چشم‌انداز می‌داند و نظام بی‌عدالتی خاص خود را انکار نمی‌کند. معنای تاریخی از زاویه‌ای مُعیّن نگاه می‌کند و به ارزیابی‌کردن، به آری یا نه گفتن، به دنبال‌کردن همه‌ی ردّ و اثرهای زهرها و یافتن بهترین پادزهر متعهد است. [معنای تاریخی] به‌جای آن‌که تظاهر به محوشدنِ ملاحظه‌کارانه در برابر آنچه می‌نگرد کند، به‌جای آن‌که در آن قانون‌اش را جست‌وجو کند و هریک از حرکت‌هایش را تابع آن کند، نگاهی است که می‌داند از کجا می‌نگرد ونیز به چه چیز می‌نگرد. معنای تاریخی به دانش امکان می‌دهد که تبارشناسی‌اش را در خودِ حرکتِ شناخت‌اش انجام دهد. **تاریخِ واقعی**، قائم بر مکانی

---

1. idiosyncrasie

که در آن قرار دارد، تبارشناسی تاریخ را تحقق می‌بخشد.

۶. در این تبارشناسیِ تاریخ، که نیچه بارها آن را طرح‌ریزی می‌کند، نیچه معنای تاریخی و تاریخِ تاریخ‌نگاران را به هم پیوند می‌دهد. معنای تاریخی و تاریخِ تاریخ‌نگاران آغازی واحد دارند، آغازی ناخالص و درهم‌آمیخته. این دو، به‌طور هم‌زمان، مولودِ نشانه‌ای واحداند که می‌توان در آن هم‌علامت بیماری و هم‌بذر یک گل شگفت‌انگیز را بازشناخت[۴۵]، و پس از آن است که از یکدیگر جدا می‌شوند. پس بدون آن‌که هنوز آن‌ها را تفاوت‌گذاری کنیم، تبارشناسی مشترک‌شان را دنبال کنیم.

تبارِ (*Herkunft*) تاریخ‌نگار مبهم و نامعلوم نیست: او از تبار فرودستان است. یکی از ویژگی‌های تاریخ این است که بدون انتخاب باشد: تاریخ شروع می‌کند به شناخت همه‌چیز بدون پایگان‌بندی [از لحاظ] اهمیت؛ به درک همه‌چیز بدون تمایز مرتبه و بلندی؛ به پذیرش همه‌چیز بدون تفاوت‌گذاری. هیچ‌چیز نباید از نظر این تاریخ دور بماند، و نیز هیچ‌چیز نباید حذف شود. تاریخ‌نگاران خواهند گفت که این گواهی است بر باریک‌بینی و ملاحظه‌کاری‌شان: آخر تاریخ‌نگاران به چه حقی می‌توانند سلیقه‌ی خود را دخالت دهند هنگامی که دیگران موضوع کارشان است؛ به چه حقی می‌توانند ترجیح‌های خود را دخالت دهند وقتی آنچه به‌واقع روی داده است مورد نظر است؟ اما درواقع، این نوعی فقدانِ کاملِ سلیقه است، نوعی زمختی که تلاش می‌کند با آنچه رفیع‌ترین است رفتاری خودمانی درپیش گیرد، و نوعی راضی‌شدن به بازیافتن آنچه پست و نازل است. تاریخ‌نگار نسبت به تمام انزجارها بی‌تفاوت است: یا به‌عبارت بهتر، از آنچه باید منزجرش کند لذت می‌برد. آرامش ظاهری او سرسختانه می‌کوشد هیچ‌چیز را به بزرگی نشناسد و همه‌چیز را تا حد کوچک‌ترین مخرج [مشترک] فرو بکاهد. هیچ‌چیز نباید رفیع‌تر از آن باشد. اگر تاریخ‌نگار می‌خواهد بسیار بداند و همه‌چیز را بداند از آن‌رو است که به رازهای فروکاهنده پی ببرد. ”کنجکاویِ فرومایه“. تاریخ از کجا می‌آید؟ از میان عوام. چه کسی مخاطب تاریخ است؟ عوام. و سخن‌گفتنِ تاریخ‌نگار با عوام شبیه سخن عوام‌فریب است؛ عوام‌فریب می‌گوید ”هیچ‌کس بزرگ‌تر از شما نیست و آن‌کس که خودپسندانه می‌خواهد بر شما ـ بر شما که نیک‌اید ـ چیره شود شریر است“؛ و تاریخ‌نگار که بدل او است به سخن او طنین می‌بخشد: ”هیچ گذشته‌ای بزرگ‌تر از اکنونِ شما نیست، و دانشِ دقیقِ من کوچکی، شرارت و بینواییِ هر آنچه را در تاریخ بزرگ جلوه کرده است به شما نشان خواهد داد.“ نسبِ تاریخ‌نگار به سقراط بازمی‌گردد.

اما این عوام‌فریبی باید ریاکارانه باشد. باید کینه‌ی خاص خود را زیر نقابِ کلیّات پنهان کند. و درست همان‌گونه که عوام‌فریب باید به‌حقیقت، به قانون جوهرها و به ضرورت جاویدان متوسل شود، تاریخ‌نگار نیز باید به عینیّت [اُبژکتیویته]، به صحت رویدادها و به گذشته‌ی جاویدان متوسل شود. عوام‌فریب به انکار بدن رهنمون می‌شود تا حاکمیت ایده‌ی بی‌زمان را مستقر کند؛ تاریخ‌نگار به محوکردن فردیتِ خود رهنمون می‌شود تا دیگران وارد صحنه شوند و بتوانند رشته‌ی سخن را به‌دست گیرند. پس او باید سرسختانه علیه خودش مبارزه کند: باید ترجیح‌هایش را ساکت کند و بر نفرت‌هایش غلبه کند، چشم‌انداز خاص خودش را تیره کند تا هندسه‌ای فرضاً کلی را جانشین آن سازد، مرگ را تقلید کند تا به قلمرو

مردگان وارد شود، و نوعی شبه-وجودِ بی‌چهره و بی‌نام را کسب کند. و در این دنیایی که در آن اراده‌ی فردی‌اش را مهار می‌کند، می‌تواند قانونِ اجتناب‌ناپذیر اراده‌ای برتر را به دیگران نشان دهد. او با اقدام به محو تمام نشانه‌های اراده[اش] از دانش خود، نزدِ اُبژه‌ی مورد شناخت، شکل یک اراده‌ی جاویدان را بازمی‌یابد. عینیّت نزد تاریخ‌نگار همان جابه‌جاییِ مناسبات اراده و دانش است، و از همین‌رو، اعتقاد ضروری به مشیّت الاهی، به علل غایی و به غایت‌مندی است. تاریخ‌نگار به خانواده‌ی زاهدان تعلق دارد. ''من نمی‌توانم این خواجه‌گان نفس‌پرستِ تاریخ، همه‌ی این مروّجان آرمان زهد را تاب آورم؛ نمی‌توانم آن گورهای سفیدشده را که زندگی تولید می‌کنند تاب آورم؛ نمی‌توانم آن موجوداتِ خسته و بی‌اراده را که فضل‌فروشی می‌کنند و یک نگاه عینی به خود می‌دهند تاب آورم.''[۴۶]

بپردازیم به *Entstehung* [تکوینِ] تاریخ؛ مکانِ آن اروپای سده‌ی نوزدهم است: موطنِ آمیزش‌ها و حرام‌زادگی‌ها و دوره‌ی ''انسان-معجون''. ما، در قیاس با لحظه‌های عالی تمدن، همچون بربرهاایم: شهرهایی ویران و بناهای یادبود رمزآمیز در برابر دیدگان ما است؛ ما در برابر دیوارهای ترک‌خورده و دهان‌بازکرده توقف کرده‌ایم؛ ما از خود می‌پرسیم کدام خدایان توانسته‌اند در همه‌ی این معبدهای خالی سکنا گزینند. دوران‌های بزرگ نه‌چنین کنجکاوی‌هایی داشته‌اند و نه احترام‌هایی تا این اندازه عظیم؛ این دوران‌ها خود را در دوران پیشین‌شان بازنمی‌شناختند؛ کلاسیسم از شیکسپیر بی‌خبر بود. زوال اروپا نمایشی عظیم به ما عرضه می‌کند که برهه‌های قوی‌تر آن را از خود سلب یا از آن صرف‌نظر می‌کردند. ویژگیِ صحنه‌ای که ما امروز خود را در آن می‌یابیم، نمایش تئاتر است؛ ما بدون یادمان‌هایی که کار ما و متعلق به ما باشند، در انبوهی از دکورها زندگی می‌کنیم. از این هم بیش‌تر: اروپایی نمی‌داند کیست؛ نمی‌داند که چه نژادهایی در او به هم آمیخته‌اند؛ او در جست‌وجوی نقشی است که بتواند نقش او باشد؛ او بدون فردیت است. درنتیجه قابل درک است که چرا سده‌ی نوزدهم به گونه‌ای خودبه‌خودی تاریخ‌نگار است: کم‌خونیِ نیروهای این سده و آمیزش‌هایی که تمام ویژگی‌های آن را محو کرده‌اند همان اثری را تولید می‌کنند که ریاضت‌های زاهدانه تولید می‌کنند؛ عدم امکانِ سده‌ی نوزدهم در خلق‌کردن، نداشتن آثار، و اجبارش به تکیه بر آنچه در گذشته و در جایی دیگر ساخته شده است، جمله‌گی سده‌ی نوزدهم را وادار به اقتباسِ کنجکاویِ فرومایه‌ی عوام می‌کنند.

اما اگر تبارشناسیِ تاریخ به‌راستی این است چگونه می‌تواند به تحلیلی تبارشناسانه بدل شود؟ چگونه شناختی عوام‌فریبانه و مذهبی باقی نمی‌ماند؟ چگونه می‌تواند در همین صحنه‌ی واحد، نقش‌اش را عوض کند؟ تبارشناسی صرفاً از آن‌رو این‌چنین است که غصب می‌شود، مهار می‌شود و علیه خودش برگردانده می‌شود. درواقع، ویژگیِ *Entstehung* [تکوین] همین است: *Entstehung* مولودِ ضروری آنچه از دیرباز پیشاپیش آماده شده بود نیست؛ [بلکه] صحنه‌ای است که در آن نیروها خطر می‌کنند و با یکدیگر رویارویی می‌کنند، صحنه‌ای که گاهی در آن پیروز می‌شوند، اما می‌توان آن‌ها را در آن صحنه مصادره کرد. مکانِ ظهورِ متافیزیکِ به‌راستی عوام‌فریبیِ آتنی بود، [یعنی] کینه‌ی عامیانه‌ی سقراط و اعتقاد او به نامیرایی. اما افلاطون می‌توانست این فلسفه‌ی سقراطی را تصاحب کند و آن را علیه خودِ این فلسفه

برگرداند ــ و بی‌شک بیش از یک‌بار به این کار وسوسه شد. شکست او موفقیت‌اش در بنیان‌گذاشتنِ این فلسفه است. در سده‌ی نوزدهم مسئله عبارت از این است که آنچه افلاطون برای زهد عامیانه‌ی سقراط کرد، برای زهد عامیانه‌ی تاریخ‌نگاران انجام نگیرد. نباید این زهد عامیانه را در یک فلسفه‌ی تاریخ بنیان گذارد، بلکه باید آن را برپایه‌ی آنچه تولید کرده است قطعه‌قطعه کرد و این یعنی مسلط‌شدن بر تاریخ برای استفاده‌ای تبارشناسانه، یعنی استفاده‌ای دقیقاً ضدافلاطونی از آن. در این صورت است که معنای تاریخی، از تاریخِ فرا- تاریخی رهایی خواهد یافت.

۷. معنای تاریخی شامل سه کاربرد است که یک‌به‌یک با سه وجه افلاطونیِ تاریخ در تقابل‌اند. نخستین کاربرد عبارت است از کاربردِ تمسخرآمیز و ویران‌گرِ واقعیت که در تقابل است با درون‌مایه‌ی تاریخ-خاطره [تاریخ به‌منزله‌ی خاطره] یا بازشناسی؛ دومین کاربرد، کاربردِ تجزیه‌کننده و ویران‌گرِ هویت است که در تقابل است با تاریخ- پیوستگی [تاریخ به منزله‌ی پیوستگی] یا سنّت؛ سومین کاربرد، کاربردِ قربانی‌کننده و ویران‌گرِ حقیقت است که در تقابل است با تاریخ-شناخت [تاریخ به‌منزله‌ی شناخت]. درهرحال، کاربردی از تاریخ مورد نظر است که تاریخ را برای همیشه از الگوی متافیزیکی و انسان‌شناختیِ خاطره رهایی بخشد. باید از تاریخ یک ضدخاطره ساخت ــ و درنتیجه، شکل کاملاً متفاوتی از زمان را در آن نمایش داد.

نخست، کاربردی تمسخرآمیز و دلقک‌وار. تاریخ‌نگار به این انسان سردرگم و بی‌نام، یعنی انسان اروپایی ــ که دیگر نمی‌داند کیست و چه نامی باید داشته باشد ــ هویت‌های یدکی ارزانی می‌کند، هویت‌هایی که به‌ظاهر فردیت‌یافته‌تر و واقعی‌تر از هویت او است. اما انسانِ معنای تاریخی نباید در مورد این جایگزین که تاریخ‌نگار به او ارزانی می‌کند فریب بخورد: این جایگزینی فقط یک تغییر چهره است. تاریخ‌نگار به انقلاب [۱۷۸۹ فرانسه] الگوی رومی، به رمانتیسمْ زرهِ شهسواری، و به دوره‌ی واگنریْ شمشیر قهرمانی ژرمنی اعطا می‌کند؛ اما این‌ها لباس‌هایی مندرس‌اند که غیرواقعی‌بودن‌شان به غیرواقعی‌بودنِ ما ارجاع دارد. کسانی آزاداند به این مذهب‌ها احترام بگذارند و خاطره‌ی این آخرت نوین را در بایرویت[1] جشن بگیرند؛ آن‌ها آزاداند که خود را به سمسارهای هویت‌های تهی بدل کنند. تاریخ‌نگارِ خوب، یعنی تبارشناس، می‌داند که در مورد همه‌ی این تغییر چهره چه تصوری باید داشته باشد. نه این‌که با روحیه‌ای جدی این تغییر چهره را پس بزند؛ برعکس، او می‌خواهد که این تغییر چهره را تا نهایت [آن] پیش براند: او می‌خواهد کارناوال بزرگ زمان را به‌راه اندازد، کارناوالی که در آن نقاب‌ها بی‌وقفه بازمی‌گردند. به‌جای یکسان‌سازیِ فردیتِ رنگ‌پریده‌ی ما با هویت‌های به‌شدت واقعیِ گذشته، باید در این همه هویت‌های از نو ظاهرشده، خودمان را غیرواقعی کنیم؛ و با زدن دوباره‌ی تمام این نقاب‌ها ــ فردریک دو هوهن‌شتاوفن[2]، سزار، مسیح، دیونوسوس و شاید زرتشت ــ و با از سرگیریِ دلقک‌بازی تاریخ،

---

۱. Bayreuth، شهری در آلمان و موطنِ ریچارد واگنر (آهنگ‌ساز آلمانی) که از ۱۸۷۲ تا ۱۸۸۳ یعنی زمان مرگ‌اش، مرکز کیشِ پیرامون او بود. ـ ویراستار متن انگلیسی.

۲. Frederick de Hohenstaufen، یکی از اعضای خانواده‌ی مشهور آلمان که از ۱۱۳۸ تا ۱۲۵۰ سلطنت را در دست داشتند. ـ م. ف.

از نو در غیر واقعی‌بودن خودمان، هویت غیرواقعی‌تر خدا را که این کارناوال را به‌راه انداخته است کسب کنیم. "شاید قلمرو نوآوری ما همین‌جا باشد، آن قلمروی که ما نیز در آن، در مقام هزل‌سرایانِ تاریخِ جهان و دلقکانِ خدا، اصالتی توانیم داشت."[۴۷]

در این‌جا جفت مضحکِ آن چیزی را بازمی‌شناسیم که [نیچه در] دومین [پاره از] **تأملاتِ نابهنگام**[1] آن را "تاریخ یادمانی"[2] می‌نامد: تاریخی که خود را وقف این وظیفه می‌کند که قله‌های عظیم صیرورت را اعاده کند، آن‌ها را در حضوری جاودانه حفظ کند، و آثار و کنش‌ها و آفرینش‌ها را برمبنای علامت اختصاری جوهر درونی‌شان بازیابد. اما نیچه در ۱۸۷۴ از این تاریخ که یکسره وقف تکریم شده است، به‌دلیل سدکردن راهِ شدت‌های کنونیِ زندگی و آفرینش‌هایش انتقاد می‌کند. برعکس، نیچه در آخرین متن‌هایش، تقلیدی مضحک از این تاریخ می‌کند تا بدین‌ترتیب آشکار کند که خود این تاریخ چیزی جز تقلیدی مضحک نیست. تبارشناسیْ همان تاریخ است در هیئت کارناوالی هماهنگ.

کاربرد دوم تاریخ، تجزیه‌ی سیستماتیک هویت‌مان است. چون این هویتِ هرچند کاملاً ضعیف که تلاش می‌کنیم آن را زیر یک نقاب تضمین و جمع کنیم، چیزی جز تقلیدی مضحک نیست: جمع در آن سکنا دارد و روح‌هایی بی‌شمار در آن منازعه می‌کنند؛ نظام‌ها با هم تلاقی می‌کنند و بر یکدیگر استیلا می‌یابند. با مطالعه‌ی تاریخ، احساس "خوشحالی می‌کنیم زیرا برخلاف متافیزیک‌دانان، نه یک روحِ نامیرا بلکه ارواحِ میرای بسیاری را در خود جای داده‌ایم."[۴۸] و تاریخ در هریک از این روح‌ها، هویتی فراموش‌شده را که همواره مترصد تولد دوباره است کشف نمی‌کند، بلکه نظام درهم‌تنیده‌ای از عنصرها را کشف می‌کند که به‌نوبه‌ی خود کثیر و متمایزاند و هیچ قدرت سنتزی بر آن‌ها استیلا ندارد: "این نشانه‌ی فرهنگ برتر است که با آگاهیِ تمام، بعضی از مراحل تحول را که پست‌ترین آدمیان بدون اندیشیدن آن‌ها را طی می‌کنند، حفظ کنیم... نخستین نتیجه این است که ما همگنان خود را به‌منزله‌ی نظام‌هایی کاملاً مُعیّن و به‌منزله‌ی نمایندگان فرهنگ‌های گوناگون، یعنی به منزله‌ی [چیزهایی] ضروری و تغییرپذیر درک می‌کنیم. و در مقابل: قادر می‌شویم قطعه‌هایی از تحول خودمان را جدا کنیم و آن‌ها را مجزا درنظر بگیریم."[۴۹] هدف تاریخ با راهبردی تبارشناسانه، بازیابی ریشه‌های هویت ما نیست، بلکه، برعکس، سرسختی در امحای این هویت است؛ این تاریخ تلاش نمی‌کند که کانون یگانه‌ای که از آن می‌آییم، آن موطن نخستینی که متافیزیک‌دانان بازگشت ما را به آن وعده می‌دهند مشخص کند؛ بلکه می‌کوشد تمام ناپیوستگی‌هایی را که ما را درمی‌نوردند آشکار کند. این کارکردْ وارونه‌ی آن کارکردی است که به گفته‌ی نیچه در **تأملات نابهنگام**، "تاریخِ عتیقه‌جو" می‌خواست انجام دهد. "تاریخِ عتیقه‌جو" پیوستگی‌هایی را بازمی‌شناخت که اکنونِ ما در آن‌ها ریشه دارد: پیوستگیِ سرزمین، پیوستگیِ زبان، و پیوستگیِ شهر؛ این تاریخ "با پرورش ظریف و دقیقِ آنچه همیشه وجود داشته است، شرایطی را که در آن متولد شده‌ایم برای آیندگان حفظ"[۵۰] می‌کند. **تأملات نابهنگام** این ایراد را به چنین تاریخی می‌گیرد که ممکن است به‌نام

---

1. *Considérations intempestives*

2. histoire monumentale

قانونِ وفاداری جلوی هر آفرینشی را بگیرد. کمی بعد ـ و پیشاپیش در **انسانی، بس بسیار انسانی** ـ نیچه وظیفه‌ی عتیقه‌جویی را از سر می‌گیرد اما در جهتی کاملاً متضاد. اگر تبارشناسی نیز مسئله‌ی زادبوم ما، مسئله‌ی زبانی که به آن صحبت می‌کنیم یا مسئله‌ی قوانین اداره‌کننده‌ی ما را مطرح می‌کند از آن‌رو است که نظام‌های ناهمگونی را آشکار کند که زیر نقابِ ''منِ'' ما، هر هویتی را برای ما ممنوع می‌کنند.

سومین کاربردِ تاریخ قربانی‌کردنِ سوژه‌ی شناخت است. آگاهیِ تاریخی ظاهراً، یا به‌عبارت بهتر، بنا بر نقابی که زده است، خنثا، عاری از هر دل‌بستگی و فقط دل‌بسته‌ی سرسختِ حقیقت است. اما اگر آگاهی تاریخی خودش را مورد پرسش قرار دهد، و به‌طور کلی‌تر، هر شناخت علمی را در تاریخ‌اش مورد پرسش قرار دهد، آن‌گاه شکل‌ها و تغییر شکل‌های اراده به دانستن را می‌یابد، اراده‌ای که غریزه، شور و هوس، سرسختیِ استنطاق‌گرانه، ظرافت بی‌رحمانه و شرارت است؛ [آن‌گاه] این آگاهیْ خشونت موضع‌گیری‌ها را می‌یابد: موضع‌گیری علیه خوش‌بختیِ جاهلانه، علیه توهّم‌های نیرومندی که انسانیّت با آن‌ها از خود حراست می‌کند، موضع‌گیری به سود همه‌ی مخاطره‌های تحقیق و همه‌ی اضطراب‌های کشف.[۵۱] پس تحلیل تاریخیِ این اراده‌ـدانستن بزرگ [اراده‌ی بزرگ به دانستن] که انسانیّت را درمی‌نوردد، آشکار می‌کند که هیچ شناختی بدون اتکا بر بی‌عدالتی وجود ندارد (و، درنتیجه، در خود شناخت، حقی بر حقیقت یا یک بنیان حقیقت وجود ندارد) و نیز آشکار می‌کند که غریزه‌ی شناخت بد و خبیث است (و، در نتیجه، چیزی جنایت‌کارانه در این غریزه وجود دارد و این غریزه به‌هیچ‌رو سعادت انسان‌ها را نمی‌خواهد و نمی‌تواند بخواهد). اراده به دانستن با دست‌یابی به گسترده‌ترین بُعدهایش (همانند امروز)، به حقیقتی جهان‌شمول نزدیک نمی‌شود؛ اراده به دانستن تسلطِ بی‌کم‌وکاست و آرام بر طبیعت را به انسان عطا نمی‌کند؛ برعکس، خطرها را بی‌وقفه افزایش می‌دهد؛ این اراده همه‌جا موجب افزایش خطرها می‌شود؛ این اراده حفاظ‌های خیالی را از پا درمی‌آورد؛ وحدت سوژه را فرومی‌پاشد؛ این اراده آزادکننده‌ی آن چیزی در این سوژه است که سرسختانه این سوژه را تجزیه و نابود می‌کند، دانش به‌جای این‌که به‌تدریج از ریشه‌های تجربی‌اش یا نیازهای اولیه‌ی به‌وجودآورنده‌اش جدا شود تا به تأملی ناب و تابعِ اقتضاهای صرفِ عقل بدل شود، به‌جای این‌که در تکامل‌اش با تقویت و تصدیقِ سوژه‌ای آزاد مرتبط باشد، سرسختی همواره بزرگ‌تری را با خود همراه می‌آورد؛ خُشونت غریزی در دانش شتاب می‌گیرد و افزایش می‌یابد؛ در گذشته، مذاهبْ قربانی‌کردن بدن انسان را طلب می‌کردند؛ امروز دانش آزمایش‌هایی روی خودمان[۵۲] و قربانی‌کردنِ سوژه‌ی شناخت را طلب می‌کند. ''نزد ما شناخت بدل به هیجانی شده است که از هیچ قربانی‌ای نمی‌هراسد و درواقع فقط از یک چیز می‌هراسد، از خاموش‌شدن خودش... هیجانِ شناخت حتا شاید انسانیّت را هلاک کند... اگر این هیجان انسانیّت را هلاک نکند، انسانیت از ضعف هلاک خواهد شد. کدام را ترجیح می‌دهیم؟ پرسش اصلی همین است. آیا می‌خواهیم انسانیّت در آتش و نور پایان پذیرد یا در ماسه‌ها؟''[۵۳] زمان آن رسیده است که دو مسئله‌ی اصلی را که اندیشه‌ی فلسفیِ سده‌ی نوزدهم را میان خود تقسیم کرده بودند (بنیان متقابل حقیقت و آزادی، و امکانِ دانش مطلق)، [یعنی] این دو درون‌مایه‌ی اصلیِ به ارث‌رسیده از فیخته و هگل را کنار گذاریم و این درون‌مایه را جایگزین‌شان کنیم:

"هلاک‌شدن از رهگذر شناخت مطلق چه‌بسا جزء بنیان هستی باشد."[۵۴] و، از دیدگاه نقد، این به‌معنای آن نیست که اراده به حقیقت با کران‌مندیِ شناخت محدود می‌شود؛ بلکه به‌معنای آن است که اراده به حقیقت هر حد و هر نیت معطوف به حقیقت را در قربانی‌کردن سوژه‌ی شناخت که باید انجام دهد از دست می‌دهد. "و شاید تنها یک ایده‌ی شگرف وجود داشته باشد که هنوز هم بتواند هر آرزوی دیگری را از میدان به‌در کند، به‌گونه‌ای که بر پیروزترین‌ها هم پیروزی یابد ـ منظور من ایده‌ی انسانیّتی است که خود را قربانی می‌کند. می‌توان سوگند خورد که اگر صورت فلکیِ این ایده بر افق ظاهر شود، شناخت حقیقت یگانه هدف عظیمی خواهد بود که چنین قربانی‌ای با آن متناسب است، چون برای شناخت هیچ قربانی‌ای بیش از حد بزرگ نیست. البته این مسئله هرگز مطرح نشده است."[۵۵]

تأملات نابهنگام از کاربرد نقادانه‌ی تاریخ سخن می‌گوید: یعنی از به محاکمه‌کشیدن گذشته، بریدن ریشه‌های آن با چاقو، محوکردن احترام‌های سنّتی، به منظور آزادکردن انسان و باقی‌نگذاشتن هیچ خاستگاهی برای او غیر از خاستگاهی که می‌خواهد خود را در آن بازشناسد. نیچه از این تاریخ نقادانه به این دلیل انتقاد می‌کند که این تاریخ ما را از همه‌ی سرچشمه‌های واقعی‌مان جدا می‌کند و خودِ جنبشِ زندگی را قربانیِ دغدغه‌یِ محضِ حقیقت می‌کند. می‌بینیم که نیچه کمی بعد همان چیزی را که رد می‌کرد به حساب خودش می‌گذارد. اما آن را با هدف کاملاً متفاوتی از سر می‌گیرد: مسئله دیگر داوری درباره‌ی گذشته‌مان به‌نام حقیقتی که فقط اکنونِ ما آن را در اختیار دارد نیست؛ بلکه مسئله پذیرفتنِ خطرِ تخریبِ سوژه‌ی شناخت در اراده‌یِ بی‌نهایتِ گسترده به دانستن است.

به یک‌معنا، تبارشناسیْ آن سه وجه از تاریخ را که نیچه در ۱۸۷۴ می‌پذیرد، از سر می‌گیرد. این از سرگیری فراسوی آن ایرادهایی است که نیچه، به‌نام زندگی و قدرت آن در آفرینش و تصدیق، از این سه وجه می‌گرفت. اما این از سرگیری همراه است با دگردیسی آن‌ها: احترام به یادمان‌ها به تقلیدی مضحک بدل می‌شود؛ احترام به پیوستگی‌های کهن به تجزیه‌ای نظام‌مند بدل می‌شود؛ و نقد بی‌عدالتی‌های گذشته برمبنای حقیقتی که انسانْ امروز در اختیار دارد، به تخریب سوژه‌ی شناخت برپایه‌ی بی‌عدالتیِ خاص اراده به دانستن بدل می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. **دانش شاد**، پاره‌ی ۷.
۲. **انسانی بس بسیار انسانی**، پاره‌ی ۳.
۳. **تبارشناسی [اخلاق]**، II، پاره‌ی ۶ و ۸.
۴. **دانش شاد**. 110 ,111، 300.
۵. **سپیده‌دم**، ص ۱۰۲.
۶. **دانش شاد**، پاره‌های ۱۵۱ و ۳۵۳. همچنین در: **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۶۲؛ **تبارشناسی**، I، پاره‌ی ۱۴. "خطاهای بزرگ".
۷. عنوان اثر پُل ری عبارت است از *Ursprung der Moralisation Empfindungen* [**خاستگاه احساس‌های اخلاقی**].

۸. در **انسانی، بس بسیار انسانی**، گزین‌گویه‌ی ۹۲ با عنوان *Ursprung der Gerechtigkeit* [**خاستگاه عدالت**].
۹. در متن اصلی **تبارشناسی** [**اخلاق**]، *Ursprung* و *Herkunft* بارها و به شیوه‌ای تقریباً مترادف به‌کار رفته‌اند (I, 2; II, 8, 11, 12, 16, 17).
۱۰. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۱۲۳.
۱۱. **انسانی، بس بسیار انسانی**، پاره‌ی ۳۴.
۱۲. **آواره و سایه‌اش**، پاره‌ی ۹.
۱۳. **همان**، پاره‌ی ۳۰.
۱۴. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۴۹.
۱۵. **نیچه در برابر واگنر**، ص ۹۹.
۱۶. **دانش شاد**، پاره‌های ۲۶۵ و ۱۱۰.
۱۷. **غروب بتان**، "چگونه جهان-حقیقت سرانجام به افسانه بدل می‌شود."
۱۸. برای مثال: **دانش شاد**، پاره‌ی ۱۳۵؛ **فراسوی نیک و بد**، پاره‌های ۲۰۰، ۲۴۲، ۲۴۴؛ **تبارشناسی**، I، ۵.
۱۹. **دانش شاد**، پاره‌های ۳۴۸ و ۳۴۹؛ **فراسوی نیک و بد**، پاره‌ی ۲۶۰.
۲۰. **فراسوی...**، پاره‌ی ۲۴۴.
۲۱. **تبارشناسی**، III، ۱۷. *Abkunft* du sentiment depressif [**دودمان** احساس افسردگی].
۲۲. **غروب بتان**، «Raisons de la philosophie» ["دلیل‌های فلسفه"].
۲۳. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۲۴۷.
۲۴. **دانش شاد**، پاره‌ی ۴۹_۳۴۸.
۲۵. **همان**، ۲۰۰.
۲۶. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۴۲.
۲۷. **فراسوی نیک و بد**، پاره‌ی ۲۶۲.
۲۸. **تبارشناسی اخلاق**، جستار سوم، پاره‌ی ۱۳.
۲۹. **دانش شاد**، پاره‌ی ۱۴۸. همچنین باید *Entstehung* بودیسم و مسیحیت را به کم‌خونی اراده نسبت داد، 347.
۳۰. **تبارشناسی**، I، ۲.
۳۱. **فراسوی...**، پاره‌ی ۲۶۰؛ نیز نک: **تبارشناسی**، II، ۱۲.
۳۲. **آواره و سایه‌اش**، پاره‌ی ۹.
۳۳. **دانش شاد**، پاره‌ی ۱۱۱.
۳۴. **تبارشناسی اخلاق**، جستار دوم، پاره‌ی ۶.
۳۵. **تبارشناسی**، پیشگفتار، پاره‌ی ۷؛ و I، ۲. **فراسوی...**، پاره‌ی ۲۲۴.
۳۶. **دانش شاد**، پاره‌ی ۷.
۳۷. **همان**.
۳۸. **تبارشناسی**، II، ۱۲.
۳۹. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۱۳۰.

۴۰. **تبارشناسی**، II، ۱۲.
۴۱. **انسانی، بس بسیار انسانی**، پاره‌ی ۱۶.
۴۲. **غروب بتان**، «Flâneries inactuelle» پاره‌ی ۴۴.
۴۳. **همان**، «La raison dans la philosophie»، پاره‌های ۱ و ۴.
۴۴. **آواره و سایه‌اش**، پاره‌ی ۱۸۸.
۴۵. **دانش شاد**، پاره‌ی ۳۳۷.
۴۶. **تبارشناسی**، III، ۲۶.
۴۷. **فراسوی نیک و بد**، پاره‌ی ۲۲۳.
۴۸. **آواره و سایه‌اش**، (نظرات و عبارات پراکنده)، پاره‌ی ۱۷.
۴۹. **انسانی، بس بسیار انسانی**، پاره‌ی ۲۷۴.
۵۰. **تأملات نابهنگام**، II، ۳.
۵۱. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۲۴۹ و ۴۳۲؛ **دانش شاد**، پاره‌ی ۳۳۳؛ **فراسوی نیک و بد**، پاره‌های ۲۲۹ و ۲۳۰.
۵۲. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۵۰۱.
۵۳. **همان**، پاره‌ی ۴۲۹.
۵۴. **فراسوی نیک و بد**، پاره‌ی ۳۹.
۵۵. **سپیده‌دم**، پاره‌ی ۴۵.

”حقیقت و قدرت“

... به باور من، نکته‌ی مهم در این‌جا این است که حقیقت بیرون از قدرت یا فاقد قدرت نیست. حقیقت، به‌رغم اسطوره‌ای که تاریخ و کارکردهایش را باید بازنگری کرد، نه پاداشِ نفوس آزاد است و نه فرزند انزواهای طولانی، و نه امتیاز کسانی که توانسته‌اند خود را رهایی بخشند. حقیقت چیزی این‌جهانی است؛ و در این جهان، به یُمنِ شکل‌های مختلفِ اجبار تولید می‌شود، و تأثیرهای قاعده‌مندِ قدرت را حفظ می‌کند. هر جامعه‌ای نظام حقیقت و ”سیاست کلیِ“ خود را در مورد حقیقت دارد: یعنی گونه‌هایی از گفتمان که این جامعه می‌پذیرد و به‌منزله‌ی حقیقت به‌کار می‌اندازد؛ سازوکارها و مرجع‌هایی که امکانِ تمیزِ گفته‌های درست و نادرست را فراهم می‌کند و شیوه‌ای که به‌وسیله‌ی آن این یا آن گفته تصویب می‌شود؛ تکنیک‌ها و روش‌هایی که برای اکتساب حقیقت ارزش یافته‌اند؛ جایگاه کسانی که عهده‌دار آن‌اند که بگویند چه‌چیز به‌منزله‌ی حقیقت عمل می‌کند.

در جامعه‌هایی همچون جامعه‌ی ما، ”اقتصاد سیاسیِ“ حقیقت با پنج ویژه‌گی، که از لحاظ تاریخی مهم‌اند، مشخص می‌شود: ”حقیقت بر شکلِ گفتمان علمی و نهادهایی که این گفتمان را تولید می‌کنند متمرکز است؛ حقیقت تابعِ یک انگیزش ثابت اقتصادی و سیاسی است (نیاز به حقیقت، به همان اندازه برای تولید اقتصادی که برای قدرت سیاسی)؛ حقیقت، به شکل‌های گوناگون، موضوع توزیع و مصرف

عظیم است (حقیقت در دستگاه‌های آموزش و اطلاع‌رسانی که گستره‌ی آن‌ها در پیکره‌ی اجتماع، به‌رغم برخی محدودیت‌های سفت و سخت، نسبتاً وسیع است، جریان دارد)؛ حقیقتْ تحت کنترلِ اگرنه انحصاری اما غالب برخی دستگاه‌های بزرگ سیاسی و اقتصادی (دانشگاه، ارتش، نوشتار، رسانه‌ها) تولید و منتقل می‌شود؛ و سرانجام این‌که حقیقت موضوع یک مباحثه‌ی کامل سیاسی و رویارویی کامل اجتماعی است (مبارزه‌های ایده‌ئولوژیک).»

به‌نظرم می‌رسد که آنچه اکنون باید در مورد روشن‌فکر مورد توجه قرار داد این نیست که روشن‌فکر «حامل ارزش‌های جهان‌شمول» است؛ بلکه روشن‌فکر کسی است که جایگاهی ویژه را اشغال می‌کند ـ اما ویژه‌گی‌ای که با کارکردهای عمومیِ دستگاه حقیقت در جامعه‌ای مثل جامعه‌ی ما در پیوند است. به‌عبارت دیگر، روشن‌فکر به یک ویژه‌گی سه‌گانه وابسته است: ویژه‌گی جایگاه طبقاتی‌اش (یک خرده‌بورژوای در خدمت کاپیتالیسم، یا یک روشن‌فکر «اُرگانیکِ» پرولتاریا)؛ ویژه‌گی شرایط زندگی و کار، که در پیوند است با شرایط او به‌منزله‌ی یک روشن‌فکر (حوزه‌ی پژوهشی او، جایگاه‌اش در آزمایشگاه، اقتضاهای سیاسی و اقتصادی‌ای که در دانشگاه، بیمارستان، و غیره از آن‌ها تبعیت می‌کند یا علیه‌شان می‌شورد)؛ و سرانجام ویژه‌گی مربوط به سیاستِ حقیقت در جامعه‌های ما. به‌سببِ همین عامل آخر است که جایگاه روشن‌فکر می‌تواند معنایی عمومی بیابد، و مبارزه‌ی محلی و خاص او می‌تواند نتایج و پیامدهایی را با خود داشته باشد که صرفاً مربوط به حرفه یا بخشی خاص نباشند. روشن‌فکر در سطح عمومیِ این نظامِ حقیقت که برای ساختارها و عملکرد جامعه‌ی ما بسیار اساسی است کار یا مبارزه می‌کند. نبردی بر سر حقیقت یا دست‌کم پیرامون حقیقت جریان دارد ـ بار دیگر باید توجه داشت که منظور من از حقیقت مجموعه چیزهایی حقیقی که باید کشف کرد و قبولاند نیست، بلکه منظورم مجموعه‌ای از قاعده‌ها است که براساس آن‌ها درست از نادرست تمیز داده می‌شود و اثرهای خاص قدرت به حقیقت متصل می‌شوند، همچنین باید توجه داشت که مسئله بر سر نبردی به‌سود حقیقت نیست، بلکه مسئله نبرد بر سر جایگاه حقیقت و نقش اقتصادی-سیاسی آن است. باید به مسائل سیاسیِ روشن‌فکران نه در قالب علم/ایده‌ئولوژی بلکه در قالب حقیقت/قدرت بیاندیشیم. و در همین‌جا است که می‌توان مسئله‌ی حرفه‌ی روشن‌فکران و تقسیم‌بندیِ کار یدی/کار فکری را به شیوه‌ای جدید درنظر گرفت.

همه‌ی این‌ها باید بسیار مبهم و غیرقطعی به‌نظر آید. یقیناً غیرقطعی است، و آنچه من در این‌جا می‌گویم پیش از هر چیز یک فرضیه است. با این حال برای آن‌که اندکی کم‌تر مبهم و مغشوش باشد، ترجیح می‌دهم چند پیشنهاد ارائه دهم ـ نه به‌منزله‌ی چیزهایی پذیرفته شده بلکه صرفاً پیشنهادهایی برای بررسی یا ارزیابی‌های آتی:

- «حقیقت» را باید به‌منزله‌ی مجموعه‌ای از روش‌های قاعده‌مند برای تولید، قانون، توزیع، انتشار، و عملکردِ گزاره‌ها فهمید؛
- «حقیقت» با نظام‌هایی از قدرت که حقیقت را تولید و از آن حفاظت می‌کنند، و نیز با اثرهای قدرت که

حقیقت القا می‌کند و آن‌ها حقیقت را تداوم می‌دهند در پیوند دوری است. نظامی از حقیقت؛
ـ این نظام صرفاً ایده‌ئولوژیک یا روبنایی نیست؛ بلکه یک شرط شکل‌گیری و توسعه‌ی کاپیتالیسم بوده است. و همین نظام است که با بعضی تغییرها، در بیش‌تر کشورهای سوسیالیستی عمل می‌کند (من در این‌جا مسئله‌ی چین را که چیزی درباره‌ی آن نمی‌دانم بازمی‌گذارم).
ـ مسئله‌ی سیاسیِ اصلی برای روشن‌فکر انتقاد از محتواهای ایده‌ئولوژیکی که با علم پیوند دارند، یا عمل به‌گونه‌ای که روشِ علمی‌اش با یک ایده‌ئولوژی صحیح همراه باشد، نیست؛ بلکه مسئله آگاهی از این نکته است که آیا ساختِ سیاستی نوین در مورد حقیقت امکان‌پذیر است یا نه. مسئله تغییردادن آگاهی مردم یا آنچه در سر دارند نیست بلکه [تغییر] نظامِ سیاسی، اقتصادی و نهادیِ تولیدِ حقیقت است.

مسئله بر سر آزادکردن حقیقت از هر نظامِ قدرت نیست که خیالی واهی است چون حقیقتْ خودش قدرت است، بلکه مسئله بر سر رهاکردن قدرتِ حقیقت از شکل‌های سلطه‌ی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی‌ای است که حقیقت هم‌اکنون در درون آن‌ها عمل می‌کند.
مختصر این‌که مسئله‌ی سیاسیْ خطا، توّهم، آگاهیِ از خودبیگانه یا ایده‌ئولوژی نیست، بلکه خودِ حقیقت است. و اهمیت نیچه از همین‌جا است.

فصل بیست و ششم

"پستـ مدرنـیسم: کتاب‌نامه‌ای نقدگونه"*

ایهاب حسن **ترجمه‌ی مهتاب بلوکی**

ایهاب حسن (۱۹۲۵ــ)، استاد ادبیات، یکی از اولین طرفداران پست‌مدرنیسم است. در این مقاله که اولین نوشته‌ی او در این زمینه است و در ۱۹۷۱ به چاپ رسیده است، فهرستی از عناصر و تأثیراتی را ارائه می‌کند که چرخشی از مدرنیسم به پست‌مدرنیسم را القا می‌کنند. او این کار را به شیوه‌ای دقیقاً پست‌مدرن انجام می‌دهد، یعنی با ارائه‌ی فهرستی ناپیوسته و عملاً درهم‌ریخته از عناصر فرهنگی همراه با ناهنجاری‌های گرافیکی-متنی که خوانندگان ادبیات پست‌مدرن با آن آشنا هستند. علاوه بر سبک‌سریِ تعمدی این نوع نوشته‌ها (در مقابل وقار نوشته‌های مدرنیستی)، مضمون غیرقابل تردید [این مقاله] آن است که تحقیق (در این مورد مقاله‌ی ایهاب حسن) نمی‌تواند به شیوه‌ای نظام‌یافته در مورد پدیده‌های فرهنگی‌ای که در پی فهم آنهاست با دقت بحث کند یا بر آن‌ها احاطه یابد. با این حال، تحقیق باید با هر تدبیر و بصیرتی که بتواند دراختیار گیرد، راه خود را بگشاید. با وجود این، پست‌مدرنیسم ایهاب حَسَن در وهله‌ی اول بازشناسی محدودیت‌های تحقیق بشری یا صرفاً [پست‌مدرنیسمی] منفی نیست. پست‌مدرنیسم ایهاب حَسَن مثبت و جَذْبه‌ای‌است؛ برای او، پست‌مدرنیسم تلاشی است برای نوشتن آنچه نمی‌توان نوشت. او می‌گوید: "به‌راستی، ما با رضایت و خشنودی در نامتصور سکنا گزیده‌ایم."

---

۱ دگرگونی

دیونوسوس و کوپید هردو عامل دگرگونی‌اند. نخست، [کتاب] باکایی[۱]، تخریب شهر، سپس [کتاب] **متامُرفُسیس**[۲]، گونه‌گونی‌های شیطنت‌آمیز طبیعت. بعضی ممکن است بگویند دگرگونی یعنی خشونت، و

---

* Ihab Hassan, «POSTmodernISM: A Paracritical Bibliography» in *Paracriticism: Seven Speculations of the Times* (Urbana: University of Illinois Press, 1975), pp. 39–59.

۱. *The Baccae*، یکی از آثار تراژیک یونانی که در آن Dionysus (Euripedes) شاعر تراژیک یونانی که در آن Dionysus، (یا به‌نام دیگرش Bacchus) خدای تاکستان و شراب و شور و جذبه، از شخصیت‌های اصلی است. در این کتاب عمدتاً سخن از تبدیل خدایان به انسان، گیاه یا بالعکس است.

۲. *The Metamorphoses*، اثر حماسی اسطوره‌ای اوید (Ovid) شاعر رومی که در آن کوپید (Cupid)، خدای عشق، یکی از ←

خشونت مستمر است خواه به شکل ایجاد وحشت یا کارزار خونین. اما اُوید زیرک به‌سادگی اعلام می‌کند:

قصد من روایت بدن‌هایی است
که به اشکال مختلف دگرگونی یافته‌اند؛ خدایان، که این دگرگونی‌ها را دامن زدند،
مرا یاری خواهند داد ـ امید دارم که این‌گونه باشد.
با شعری که از آغاز کائنات تا دوران ما را دربرخواهد گرفت.

تا به روزگار ما، رونق و زوالِ طبیعی یا سیاسی بدن‌ها، با غنیمت‌شمردنِ[1] آنچه همیشگی است [مترادف بوده است]. چیزی به مجسمه‌ی عاجی گالاتئا[2] جان می‌بخشد؛ حتی صخره به اَشکال جان‌دار بدل می‌شود. شاید عشق یکی از راه‌هایی باشد که با آن دگرگونی را تجربه می‌کنیم.

پس چگونه می‌توانیم بدون عشق به دگرگونی زندگی کنیم؟

تحول دشمنان خود را دارد و آن نابغه‌ی بی‌هیاهو، اُوِن بارفیلد[3] این را می‌داند. و آن‌ها را با آواهایی غیرنیاکانی [این‌چنین] می‌نامد: عزازیل[4] و اهریمن. در درون ما، این دو اغلب همزیستِ یکدیگراند. عزازیل یکسره مانع فروپاشی گذشته می‌شود. اهریمن گذشته را به‌نفع نوآوری‌های خویش یکسره تخریب می‌کند.

الف. بنابراین، در یک نوع تاریخ [یعنی]، گاه‌شمارهای تداوم، دگرگونی واقعی را انکار می‌کنیم. حتی پایان‌ها به بخشی از تاریخ‌نگاری پایان‌ها تبدیل می‌شوند. از انشعابات مذهبی تا پارادایم[5]؛ از رستاخیز تا مَثَل اعلیٰ[6]. امپراتوری‌های جنگ‌طلب، فجایع و قحطی، آرزوهای عظیم، نام‌های کُهن ـ خِئُپس، حمورابی، داوود، داریوش، آلکیبیادِس، هانیبال، سزار[7] ـ همگی در صفحاتی شماره‌گذاری‌شده جای می‌گزینند.

امّا تداوم‌ها، "شکوهِ یونان، جلال رُم" باید در **داستان**، در سطحی از تجرید روایی، غالب شوند تا دگرگونی را پنهان سازند.

ب. بنابراین، ما، در نوع دیگری از تاریخ، نیز، دائماً گذشته را از نو ابداع می‌کنیم. بدون نظر، با

شخصیت‌های متعدد آن را تشکیل می‌دهد.ـم. ف.

۱. Carpen perpetuam، "همیشگی را غنیمت شمار" بازی‌ای لفظی است با اصطلاح لاتین *carpe diem* (دَم را غنیمت شمار).ـم. ف.

۲. Galatea، مجسمه‌ی محبوب پیگملین (Pygmalion)، پیکرتراش اسطوره‌ای یونانی که آفرودیته (Aphrodite) بدان جان داد.ـم. ف.

3. Owen Barfield

4. Lucifer

۵. Paradigm، آیات مثالی کتاب مقدس.

6. Archetype

7. Cheops, Hammurabi, David, Darius, Alcibiades, Hannibal, Caesar

تجدیدنظر دائمی، گاهنامه‌های حزب از کتاب ۱۹۸۴.[1] یا در [حیطه‌ی] فردی، هرکَس این رؤیا را می‌پروراند که نیاکان‌اش او را از نو بسازند. مسلمان سیاه‌پوست نامی نو برای خود برمی‌گزیند، درحالی‌که از یورش‌های مرگبار سحرگاهی، از فریادهای "اللّه" در میان برده‌فروشان، از سفرهای طولانی از این‌سو به آن‌سوی آفریقا درحالی‌که زنجیرهای برده‌فروشان عرب را به دست و پا داشتند، بی‌خبر است.

با این حال، ربط داستان باید در سطح معینی از گزینش عناصر تخیلی‌ای که دگرگونی را می‌پوشاند، حفظ شود.

در پس هر تاریخی، پیوسته یا منقطع، مجرد یا موهوم، کشمکش میان هویت شخص و مرگ کمین کرده است. آیا تاریخ، اغلب زندگی‌نامه‌ی پنهان تاریخ‌نگاران نیست؟

تصور ثبت‌شده‌ی میرایی خود ما؟

تو ای، شکل صامت، ما را ز پندار بیرون کش،
آن‌گونه که ابدیت، وعظ سرد کشیشان، چنین می‌کند.

۲ دوران‌ها

دوران مدرن چه هنگام به پایان خواهد رسید؟

آیا هرگز دوره‌ای تا این حد دوام داشته است؟ رُنسانس؟ باروک؟ [دوره‌ی] نئو-کلاسیک؟ رمانتیک؟ [دوره‌ی] ویکتوریایی؟ شاید تنها قرون وسطایِ تیره.

چه هنگام مدرنیسم پایان خواهد یافت و پس از آن چه خواهد آمد؟

قرن بیست‌ویکم، ما را چه خواهد نامید؟ و آیا آوای او از همان‌سو که مدفن ماست خواهد آمد؟

آیا مدرنیسم صرفاً برای طولانی‌کردن عمرهای ما طولانی می‌شود؟ یا، نرم و آرام، معنای جدیدی از زمان ارائه می‌دهد؟ پایان دوره‌بندی؟ ورود آهسته‌ی همزمانی؟

حال که دگرگونی سریع‌تر از همیشه دگرگون می‌شود و آینده هم‌اینک ما را به جنبش درمی‌آورد، آیا انسان‌ها، بیش از همیشه هم در مقابل پایان‌ها و هم در مقابل آغازها مقاومت خواهند کرد؟

کودکی عظیم است و جوانی طلایی، افراد معدودی [بعد از طی این دو دوره] به خود می‌آیند. ناقدان نیز از این اصل مستثنا نیستند. آن‌ها، مثل هر کس دیگر، ادبیات [دوران] جوانی خود را به شیوه‌ای درخشان به یاد می‌آورند؛ آن‌ها فکر می‌کنند که این ادبیات هرگز تیره نخواهد شد.

«بنگریم آن مردان بزرگ کجایند
مردان بزرگی که ذهن کودک را وقتی بتواند بخواند اشغال خواهند کرد.»

---

۱. *Nineteen eighty-four*، رمان معروف George Orwell، نویسنده‌ی انگلیسی نیمه‌ی اول قرن بیستم.ـم. ف.

بدین‌گونه دِلمُر شوارتز[1] در نوشته‌ی خود از جویس، اِلیوت، پاوند، ریلکه، ییتس، کافکا، مان نام برده است. او می‌توانست نام‌های پروست، والری، ژید، کُنراد، لارِنس، وولف، فاکنِر، هِمینگوی، اُنیل، ... را نیز اضافه کند.

رهگذرِ وادی این ادبیات نه فراموش خواهد کرد و نه خواهد بخشید. چگونه معاصرین اِلیسون، پینتر، یا گراس می‌توانند به خود اجازه دهند تا در این فضای آبا و اجدادی تنفس کنند؟ با وجود این، ممکن است همگیِ ما تا آن‌زمان که هریک پدر خویشتن نشویم، مردانی نامرئی باقی بمانیم.

۳ نوآوری

همه‌ی ما برای پرستش نیاکان‌مان مراسم زیرکانه‌ای ترتیب می‌دهیم. امّا زندگیِ دو شخصیت برای ما افسانه است: پروتئوس[2] و پیکاسو، استادان چیره‌دست اَشکال. اَشکالِ آن‌ها خود-دگرگونی است. آن‌ها رمز نوآوری را می‌دانند: حرکت.

اِی اساتیدِ امکان، در این نکته تعمق کنید: گذشته‌گان همواره می‌گفتند: قلمرو مردگان از هر قلمرویی وسیع‌تر است. امّا اکنون زمین منفجر شده است. ممکن است به‌زودی روزی فرا رسد که تعداد زنده‌گان از همه‌ی آنانی که تا به آن‌گاه زندگی کرده‌اند، بیش‌تر باشد.

هنگامی که چالاکان پرشمارتر از همه‌ی رفتگان‌اند، آیا تاریخ مسیر خود را معکوس خواهد کرد؟ پایان [خواهد یافت]؟

ما در لفاف قضاوت، در برابر نو مقاومت می‌کنیم. "باید معیار داشته باشیم." امّا معیارها فقط جایی کاربرد دارند که قابل اجرا باشند. این نکته [همواره] مشکلِ سنّتِ نوین بوده است. (هَرولد رُزنبرگ[3]).

معیارها اجتناب‌ناپذیراند، و بهترینِ آن‌ها خود را چنان می‌آفرینند که از موقعیت‌های جدید استقبال کنند یا آن‌ها را بیافرینند. پس، بگذارید معیارها را بپذیریم. امّا بگذارید این پرسش را نیز مطرح کنیم که چه تعداد منتقدِ ادبی، حتی به‌صورت گزینشی، نو را برمی‌گزینند و از آن با بصیرتی شادمانه سخن می‌گویند؟ سرشناس‌ترین آن‌ها خطرِ کم‌تری می‌کنند و منتظر می‌نشینند تا بازبین‌گران[4] راه را باز کنند.

واکنش در مقابل نو دلایل خود را دارد که عقل به‌ندرت آن‌ها را به‌رسمیت می‌شناسد. عقل هم خطابه‌های طردکننده‌اش را داراست.

---

1. Delmore Schwartz

۲. Proteus، یکی از خدایان دریا، در اساطیر یونانی. او شبانِ هیولاهای دریایی است. اگر او را در بند کشند و از او پیشگویی بخواهند، این کار را نهایتاً بعد از آن‌که اَشکال ترسناک یا فرّار آب و آتش را به‌خود گرفت، انجام می‌دهد.ـ م. ف.

3. Harold Rosenberg

4. reviewers

الف. مُد زودگذر[1]

- "این یک مُدگذرا، یک مُد سبک‌سرانه است؛ اگر اکنون نادیده‌اش بگیریم، به‌آرامی محو خواهد شد."
- [نظر فوق] متضمن ثبات، به‌عنوان یک ارزش مطلق است. همچنین متضمن قابلیت تمایز بین مُد و تاریخ بدون بهره‌بردن از زمان یا شمِّ خلاق است. چه تعداد از این گونه قضاوت‌ها تصفیه‌خانه‌ی ادبیات را پر می‌کنند؟

ب. قصه‌ی قدیمی

- "این کار قبلاً هم انجام شده است، هیچ چیزِ تازه‌ای در آن نیست؛ این کار را می‌توانید در آثار ائوریپیدس[2]، اشترن[3] یا ویتمَن[4] بیابید."
- نظر فوق متضمن آشنایی قبلی و رَد برمبنای شباهتی مشکوک است. این نظر متضمن این نکته نیز هست که هیچ‌چیز واقعاً تغییر نمی‌کند. پس چرا نظم موجود را به‌هم بزنیم، چرا از نو پاسخ تازه‌ای بخواهیم؟

ج. تفسیر بی‌خطر

- "بله، به‌نظر جدید می‌رسد، امّا در همان سبک [قدیمی]، من دوشان[5] را ترجیح می‌دهم؛ او جداً بهتر کار کرد."
- نظر فوق متضمن حفظ نوعی حریمِ درونی در مقابل نوآوری است. بلیط ورودی، یک‌بار و برای همیشه، خریداری شده است. شخص می‌تواند بی‌آن‌که ذرّه‌ای بی‌ذوق و بی‌فرهنگ جلوه کند، دخالت‌های بی‌جایِ زمان حاضر را حقیر بشمارد.

د. نوگفتاریِ هنر

"آوان‌گارد[6] صرفاً همان مکتب‌گراییِ[7] نوین است."

- این نظر ممکن است به‌طور ضمنی این نکته را القاکند که هنری که به‌نظر سنّت‌گرا می‌رسد می‌تواند به شیوه‌ی اصیل‌تری نوآور باشد: این امر گاهی صادق است. نظر فوق می‌تواند متضمن آزردگی صرف نیز باشد. استفاده از عبارات متضاد به‌عنوان وسیله‌ای برای بی‌اعتبارکردن [ِ آنچه نوین است].

نمی‌توان درباره‌ی نوآوریِ حقیقی عقایدِ سهلِ از پیش‌ساخته داشت. پیش‌گویی، استقراءِ محض است، زمزمه‌ی سرد RAND[8]. امّا پیش‌گویی خویشاوند دیوانه‌گی یا تخیّل خلاق

---

1. The Fad
2. Euripides
3. Sterne
4. Whitman
5. Duchamp
6. Avant-garde
7. academicism
8. اشاره است به Rand Corporation و پیش‌گویی‌های آینده‌نگرایانه‌ی (futuristic) آن در خصوص فن‌آوری.- ویراستار متن انگلیسی.

است؛ مسیرِ به‌ندرت مستقیم آن، می‌شکند، می‌چرخد، [و] با تغییرات ناگهانی یا جهش‌های کوانتومی محو می‌شود.

بنابراین نمی‌توان از آوان‌گاردِ گذشته، حال و آینده انتظار داشت که از منطق واحدی پیروی کنند و اَشکالی یکسان را برگزینند. به‌عنوان نمونه، آوان‌گاردِ نوین ملزم به داشتن آگاهی تاریخی یا بیان ارزش‌هایی قابل تشخیص یا موافقت با سیاست‌های افراطی نیست. آوان‌گاردِ نوین احتیاجی به برآشفته‌ساختن، غافلگیرکردن یا اعتراض ندارد. ممکن است آوان‌گارد نوین اصلاً یک آوان‌گارد نباشد: بلکه صرفاً عاملی [باشد] برای دگرگونی‌ای که هنوز مرئی نیست.

یادداشت: رجوع شود به Renato Poggioli, *The Theory of the Avant-Garde,* (Cambrige, Mass. 1968)

با این‌حال هرآنچه در این‌جا گفتم می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد. میلِ مفرط به دگرگونی می‌تواند نوعی تنفر از خویش یا نوعی کینه‌ورزی باشد. در هر فرد انقلابی عمیقاً بنگرید.

در افراط‌کاری‌های آوان‌گاردِ اخیر نیز دقت کنید. ویتو هانیبال آکونچی[1] "مجسمه‌هایِ پیکریِ" خود را با گازگرفتن و مجروح‌کردنِ خویش در ملأعام خلق می‌کند. رودُلف شوارتس کُگلِر[2] خود را به‌آهستگی مقطوع‌النسل می‌کند و می‌میرد. در دنیایی که مسیرش دیگر مستقیم نیست باید از خود بپرسیم: کدام راه به پیش می‌رود؟ کدام راه زندگی است؟ عمل اغلب منطق بومرنگ[3] را پیدا می‌کند.

۴ تمایزها

دگرگونی در مدرنسیم را می‌توان پست‌مدرنیسم نامید. اگر به مدرنیسم با دیدی پست‌مدرنیستی بنگریم، رفته‌رفته متوجه می‌شویم که چهره‌هایی حاشیه‌ای هم‌اکنون از بزرگان مدرنی که روزی "ذهن کودک را دائماً مشغول خواهند کرد" به ما نزدیک‌تراند.

بدین‌گونه، متن کلاسیکِ مدرنیسم، کتاب *Axel's Castle: A Study in the Imaginative Literature of 1870–1930* (1931) به‌قلم Edmund Wilson است با مضامین سمبولیسم، ییتس، والری، الیوت، پروست، جویس و استاین.

بدین‌ترتیب، چهل‌سال بعد، دیدگاه من، به‌عنوان دیدگاهی جایگزین، تحت عنوان *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (1971) [چاپ

1. Vito Hannibal Acconci
2. Rudolph Schwartz Kogler
۳. boomerang، چوب خمیده‌ای که پس از پرتاب‌شدن نزد پرتاب‌کننده برمی‌گردد.ـ م. ف.

می‌شود] با مضامین: ساد، از پاتافیزیک تا سوررئالیسم، همینگوی، کافکا، اگزیستانسیالیسم تا نا-ادبیات، ژنه، بِکِت.

تصحیح: نام گِرترود‌اشتاین باید در اثر اخیر می‌بود چراکه او هم به مدرنیسم و هم به پست‌مدرنیسم کمک کرده است.

امّا بی‌هیچ شکی، متنِ تعیین‌کننده عبارت است از:

K F I

A N

W e N

S E

N A G

اگر به‌دلخواه اذعان کنیم که مدرنیسمِ ادبی بعضی آثار در فاصله‌ی میان [نمایشنامه‌ی] *Ubu Roi* اثر Jarry (۱۸۹۶) تا کتاب *Finnegans Wake* اثر Joyce (۱۹۳۹) را دربرمی‌گیرد. شروع پست‌مدرنیسم را به‌دلخواه خودمان در کجا تعیین خواهیم کرد؟ یک‌سال قبل از انتشار *Finnegans Wake*؟ همزمان با انتشارِ *La Nausée* اثر سارتر (۱۹۳۸) یا *Murphy* اثر بِکِت (۱۹۳۸)؟ در هر صورت پست‌مدرنیسم آثاری از نویسندگان متفاوتی چون Barth arthelme, ecker, eckett, ense, lanchot, orges, recht, urroghs, utor را دربرمی‌گیرد.[۱]

پرسش: امّا آیا خود *Ubu Roi* همان‌اندازه که مدرن است پست‌مدرن نیست؟

۵ منتقدین

انگاره‌های مدرنیسم که به‌ویژه توسط منتقدینِ صورت‌گرا و اسطوره‌گرا[۲]، توسط فرهنگ روشنفکرانه‌ی نیمه‌ی اوّل قرن، به‌عنوان یک کل، به‌تدریج شکل گرفته‌اند هنوز دورنمای غالب در مطالعات ادبی را تعیین می‌کنند.

---

۱. حرف B مشترک بین اول اسامی تمامی نویسندگان فوق توسط ایهاب حسن حذف شده است. فهرست فوق بدین‌گونه باید خوانده شود:

Barth, Barthelme, Becker, Beckett, Bense, Blanchot, Borges, Brecht, Burroughs, Butor.

2. mythopoeic

استثنا: کتاب **فراسوی نقد** (۱۹۵۳) و **در دفاع از جهل** (۱۹۶۰) اثر کارل شاپیرو.[۱] کتابی بسیار "سست" و "گمراه‌کننده" برای **خوش‌فکرهای**[۲] دانشگاهی؟

در انگلستان مانند آمریکا، منتقدین شناخته‌شده، هرچندکه از نظر سن و سال، عقاید یا مرتبه‌ی با یکدیگر متفاوت باشند، در دیدگاه وسیع مدرنیستی با یکدیگر اشتراک دارند: Blackmur, Brooks, Connolly, Empson, Frye, Howe, Kazin, Kermode, Leavis, Levin, Pritchett, Ransom, Rahv, Richards, Schorer, Tate, Trilling, Warren, Wellek, Wilson, Winters و غیره.[۳]

بی‌شک سطور بسیاری در نوشته‌های این منتقدین ـ مثلاً [در نوشته‌های] Leavis یا Wilson ـ وجود داردکه روشن‌گر اذهان در هر دوره‌ای است. اما این هربرت رید[۴] بودکه جدی‌ترین همدلی را نسبت به آوان‌گارد داشت. بینش توأم با سعه‌ی صدرش به او امکان داد تا از نوآوری حمایت کند و به‌ندرت پذیرای ابتذال گردد. او روحیه‌ی پست‌مدرنیستی را در علائق پرهرج و مرج‌اش، در نگرانی‌اش از رواج رنج و مشقت، در درک شهوانی‌اش از وجود نوشده، درگیر ساخت. او فریاد برآورد: **کودک را بنگر!** تعلیم و تربیت توسط هنر برای او به‌معنای سلامی به اروس[۵] بود. ریدکه باور داشت تخیّل در خدمت نیکی اخلاقی است، آرزو داشت هنر را چنان درگیر در وجود کندکه جوهره‌ی مشترک‌شان به‌سادگی و به ضرورتِ آب و نان شود. این آرزویی مقدّس است، که گرچه خاموش است، امّا هنوز در قلب‌مان زنده است و **هنر چیست؟** تولستوی[۶] را به‌یاد می‌آورد. به‌سختی می‌توانم منتقد دیگری را، که حتی چند دهه از رید جوان‌تر باشد، به‌یاد آورم که توانسته باشد آن داستان عاشقانه‌ی فوق‌العاده، یعنی **کودک سبز**[۷] را به رشته‌ی تحریر درآورد.

فرهنگ نقد ادبی هنوز تحت سلطه‌ی باورهای مدرنیستی است. این گفته، به‌استثنای برخی مکاتب زبان‌شناختی ساختارگرا و تأویل‌گر، به‌ویژه در حرفه‌ی دانشگاهی صادق است. اما این نکته در مورد فرهنگ پرهیاهوتر رسانه‌های عمومی ما نیز صدق می‌کند. نشریاتی نظیر *The New York Review of Books*، *Time* (بخش‌های ادبی آن) و *The New York Times Book Review* در نوعی اشتیاق به ظرافت طبع یا سرزندگی، به هوش و ذکاوت سهیم‌اندکه مقاومت در برابر نو را پنهان می‌کند. فرهنگِ Logos که در دوران‌های افراط‌گری بیش از پیش شکاک می‌شود، زیر نقاب‌های هوشمندانه یا رایج، بر حفظ نظام‌های قدیمی پافشاری می‌کند و با وسایل ارتباطی که در دست دارد، ممنوعیت و محدودیت ایجاد می‌کند.

---

1. Karl Shapiro, *Beyond Criticism,* (1953), Karl Shapiro, *In Defence of Ignorance* (1960).
2. biens pensants

۳. اسامی از راست به چپ خوانده شود.ـ م. ف.

۴. Herbert Read (۱۸۹۳ـ۱۹۶۸)، شاعر و منقّد انگلیسی.ـ ویراستار متن انگلیسی.

۵. Eros، فرشته‌ی عشق در افسانه‌های یونانی که در نقاشی‌ها به‌صورت کودکی بالدار مجسم شده است.

6. Tolstoy, *What is Art?*

۷. *The Green Child*، یکی از آثار هربرت رید.ـ ویراستار متن انگلیسی.ـ ویراستار متن انگلیسی.

تذکر به خود: مراقب اتهام‌های چرب‌زبانانه‌ی رسانه‌ها باشیم. آن‌ها با همان جسارت و قاطعیت یک نقش ملی را ایفا می‌کنند که دیوان عالی کشور در دهه‌ی پنجاه ایفا می‌کرد. هرقدر هم رسانه‌ها در خلق چهره‌های عمومی که بر خودهای ما پیشی می‌گیرند به‌نحو دلخواه و اختیاری عمل کنند، باز هم متولیانِ نوعی سلامت جمعی‌اند. همچنین به کیفیت در حال ترقی همان انتشاراتی که از آن‌ها نام بردی، توجه کن. [این سطور در ۱۹۷۱ نوشته شده‌اند.][۱]

۶ کتاب‌نامه

این هم‌گاه‌شمار عجیبی از برخی انتقادهای پُست‌مدرن:

1. George Steiner, "The Retreat from the Word," *Kenyon Review*, 23 (Spring 1961). See also his *Language and Silence* (New York, 1967), and *Extraterritorial* (New York, 1971).
2. Ihab Hassan, "The Dismemberment of Orpheus," *American Scholar*, 23 (Summer 1963). See also his *Literature of Silence* (New York, 1967).
3. Hugh Kenner, "Art in a Closed Field," in *Learners and Discerners*, ed. Robert Scholes (Charlottesville, Va., 1964). See also his *Samuel Beckett* (New York, 1961; Berkeley and Los Angeles, 1968). and *The Counterfeiters* (Bloomington. Ind., 1968).
4. Leslie Fiedler, "The New Mutants," *Partisan Review*, 32 (Fall 1965). See also his "The Children's Hour; or, The Return of the Vanishing Longfellow," in *Liberations*, ed. Ihab Hassan (Middletown, Conn., 1971), and *Collected Essays* (New York, 1971).
5. Susan Sontag, "The Aesthetics of Silence," *Aspen*, nos. 5 & 6 (1967). See also her *Against Interpretation* (New York, 1966), and *Styles of Radical Will* (New York, 1969).
6. Richard Poirier, "The Literature of Waste," *New Republic*, 20 May 1967. See also his "The Politics of Self-Parody," *Partisan Review*, 35 (Summer 1968), and *The Performing Self* (New York, 1971).
7. John Barth, "The Literature of Exhaustion," *Atlantic Monthly*, August 1967. See also his *Lost in the Funhouse* (New York, 1968).

---

۱. افزوده‌ی نویسنده ـ ویراستار متن انگلیسی.

و این هم برخی ترجیع‌بندهای نقادیِ فوق: کُنشِ ادبی در جست‌وجوی خود و در پرسش از خویش؛ خودویران‌گری و از خود فراتررفتنِ صورت‌ها؛ جهش‌های مردم‌پسندانه؛ زبان‌های سکوت.

۷ تجدید نظرها

تجدید نظری در مدرنیسم به آرامی در حال شکل‌گرفتن است و این دلیل دیگری است برای اثبات پُست‌مدرنیسم. ریچارد پوآریه[1] در [کتاب] *The Performing Self* سعی دارد بین این دو جنبش میانجی‌گری کند. باید آموزه‌های نقدِ صورت‌گرا، قوانین کلاس‌های درسی و نیم‌سال‌های دانشگاهی را در سه دهه‌ی گذشته به‌یاد بیاوریم تا بتوانیم چنین نظراتی را بچشیم.

> سه متن از متن‌های بزرگ و بسیار مورد استفاده‌ی نقد قرن بیستم، **موبی‌دیک**، **اولیسس**[2] و **ویست لَند**[3]، برای به استهزاگرفتن نظام، علیه هر تلاشی برای هماهنگ‌ساختن عناصر ناهمگون، علیه هر شکل‌واره‌ی اسطوره‌ای یا استعاری به نگارش درآمده‌اند... امّا، درعین‌حال که این نوع تخیّل ادبی در برخورد عمدتاً هجوآمیزش به نظام‌ها قاطع است، قاطعیت‌اش به نفع گرایش‌های ماهیتاً محافظه‌کارانه است.
>
> ...
>
> پیچیده‌ترین نمونه‌های ادبیات قرن بیستم مانند **اولیسس** و **ویست‌لَند**، که پایان آن‌ها به‌نظر می‌رسد به‌وسیله‌ی سرانجام *Giles* [کتاب *Goat Boy* اثر بارت] به سُخره گرفته شده باشد، نسبت به پرداخت سنجیده‌ی صوری و نثری خویش برخوردی بسیار تحقیرآمیز دارند.

بی‌شک بیماری نظام‌های زبانی، برخی از عمیق‌ترین اذهان فلسفی قرن ما نظیر هایدگر، ویتگنشتاین و سارتر را به خود مشغول داشته است. و نویسندگان متأخری که با یکدیگر تفاوت بسیار داشتند مانند Elie Wiesel، Norman O. Brown و John Cage به صدای سکوت در هنر یا سیاست، در مسائل جنسی، اخلاقی، یا در امور دینی با توجهی خاص گوش فراداده‌اند. در این زمینه نظرات پوآریه صرفاً نمایان‌گر اراده‌ای تجدیدنظرطلبانه نیستند؛ بلکه با زیبایی‌شناسی پست‌مدرنیستی پهلو می‌زنند.

ما هنوز تا رسیدن به چنین زیبایی‌شناسی‌ای فاصله داریم؛ از سوی دیگر، روشن نیست که هنر پست‌مدرن به این هدف ارجحیّت ببخشد. شاید بتوانیم از تجدیدنظر در مدرنیسم و همچنین از تجدیدنظر در اعتقادات پرهیزگارانه‌ای که در مورد آن به ارث برده‌ایم، شروع کنیم. فرانک کرمود[4] در کتاب

---

1. Richard Poirier

۲. منظورِ نویسنده *Ulysses* اثر James Joyce است.ـ م. ف.

۳. منظورِ نویسنده *The Waste Land* اثر T. S. Eliot است. نام این مجموعه اشعار در فارسی به شکل‌های مختلف برگردانده شده؛ ازجمله: **سرزمین ویران**، **سرزمینِ هرز**، **دشت سترون**، **سرزمین بیحاصل**.ـ ویراستار متن فارسی.

4. Frank Kermode

Continuities محتاطانه به این کار دست می‌زند. او که منتقدی بسیار آداب‌دان است، انواع مدرنیسم را به‌خوبی متمایز می‌سازد ــ آنچه او کُهن‌مدرن[1] و نوْمدرن[2] می‌نامد شاید با مدرن و پست‌مدرن تطبیق کند ــ و "ضدّ هنر"[3] جدید را نیز که وی سرچشمه‌اش را به‌درستی به دوشان بازمی‌گرداند، مورد توجّه قرار می‌دهد. امّا ترجیح‌دادن تداوم‌ها او را وسوسه می‌کند تا جریان‌های فعلی را با [جریان‌های] گذشته ادغام کند. به‌عنوان نمونه، کرمود می‌نویسد: "پس هنر اتفاقی با همه‌ی نو بودن‌اش، ادامه‌ی هنر گذشته است، [یعنی] دقیقاً رشدِ بیش از حدِّ یک جنبه از آن هنر است." آیا این نظریه بیش از آن‌که امکاناتی فراهم آورد، آن‌ها را سلب نمی‌کند؟ دورنمای دیگری از جریانات وجود دارد که گوته آن را این‌گونه توصیف کرده است: "مهم‌ترین چیز همیشه عنصر معاصر است زیرا به ناب‌ترین شکل در خود ما انعکاس یافته است چون ما در آن به‌سر می‌بریم." به‌نظر من، اگر بر این مسئله که هنرهای جدید "توسعه‌های حاشیه‌ای مدرنیسم قدیمی" هستند، یا تمایز "هنر" از "شوخی" برای هر زیبایی‌شناسیِ آتی اساسی است پافشاری کنیم، نخواهیم توانست تجربه‌ی فرهنگی زمان خود را درک کنیم.

چه سعی کنیم مانند پوآریه مدرنیسم را مجدداً در قالب پست‌مدرنیسم ارزش بخشیم، چه مانند کرمود این فرآیند را معکوس کنیم، نهایتاً قدری از هر دو کار را انجام خواهیم داد، زیرا روابط و شباهت‌ها فکر ما را فعّال می‌سازند. مدرنیسم به‌ناگهان قطع نمی‌شود تا پست‌مدرنیسم مجال آغاز پیدا کند: آن‌ها اکنون همزیستی دارند. خطوط جدیدی از گذشته پدیدار می‌شوند چراکه هر صبح چشمان ما از نو گشوده می‌شوند. همان‌طور که اریش هِلِر[4] تصادفاً نشان می‌دهد، میکل‌آنژ یا رامبراند، گوته یا هگل، نیچه یا ریلکه می‌توانند در نوعی قالب ذهنی چیزی درباره‌ی پست‌مدرنیسم را بر ما آشکار سازند. این قطعه‌ی شگفت‌انگیز را در کتاب *The Artist's Journey to the Interior* درنظر بگیرید:

> میکل‌آنژ تمام آخرین روزکارش را، در شش روز قبل از مرگ‌اش، در تلاش برای به اتمام‌رساندن [مجسمه‌ی] Pietà، مشهور به "Pietà Rondanini" صرف کرد. او موفق نشد. این امر شاید به دلیل ماهیت سنگ باشد که او مجبور شد آنچه را رامبراند در نقاشی تکمیل کرد، یعنی به‌کارگیری مصالح در نفی خود آن را، ناتمام بگذارد. زیرا به‌نظر می‌آید مجسمه‌ی یادشده این مطلب را برساند که آفریننده‌ی آن در پایان مصمم بوده است صرفاً آن مقدار مرمر به‌کار بَرَد که نشان دهد مادّه مهم نیست؛ تنها چیزی که اهمیّت داشت صرفاً روح ناب درونی [اثر] بود.

در این‌جا میکل‌آنژ، فراسوی هر نوع ستیز با موادّ سرسختِ وجود، حالتی از آگاهی عرفانی را که ممکن است ما به‌سوی آن میل کنیم، در رؤیا می‌پروراند. با این حال، آیا می‌توانیم به‌طور قانع‌کننده او را پست‌مدرن بنامیم؟

---

1. palaeo-modern
2. neo-modern
3. Anti-art
4. Erich Heller

آن‌جا که مدرن و پست‌مدرن ممکن است با یکدیگر تلاقی کنند: یا، فهرست خود را بنویسید

1. Blake, Sade, Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé, Whitman, etc.

2. daDaDA

3. SURealism

4. KAFKA

5. Finnegans Wake

6. The Cantos

7. ? ? ?

۸ مدرنیسم

در این مقاله مجال آن نیست که تعریفی جامع از مدرنیسم ارائه کنیم. از آپولینِر و آرپ گرفته تا والِری، وولف و ییتس[1] ـ به‌نظر می‌آید برای حروف X و Z کم آورده باشم ـ الفبای اسامی نویسندگانی را درمی‌نوردیم که نظریات خود را در این خصوص به شیوه‌ای به‌یادماندنی اظهار کرده‌اند: اثر حجیم ریچارد اِلمَن و چارلز فیدلسنِ کهتر به‌نام سنّت مدرن[2] هنوز هم بهترین خلاصه‌ی موجود از آن "کوشش وسیع ذهنی است که شامل اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و علمی و نظریه‌ها و بیانیه‌های زیباشناختی و ادبی و همچنین اشعار، داستان‌های کوتاه و نمایشنامه‌ها می‌شود."

انتظار توافق بیش از حد ساده‌لوحانه به‌نظر می‌رسد تا چه رسد به توقع تعریف. این نکته نه‌تنها در میان طبایع سرکش نقّاد، بلکه در بین اذهان موقر و شاخص نیز صحت دارد. به‌عنوان نمونه، به این اظهار نظر لایونل تریلینگ[3] در "On The Modern Element in Modern Literature" توجه کنید.[4]

> می‌توانم [این عنصر] را به‌نام افسون‌زدایی از فرهنگ‌ها به‌وسیله‌ی خود فرهنگ بنامم... خط تلخ خصومت با تمدن که آن [ادبیات مدرن] را درمی‌نوردد... این جسارت را به‌خرج می‌دهم که بگویم فکر گم‌کردن خود تا سرحد تخریب خویش، فکر تسلیم‌کردن خود به تجربه بدون درنظرگرفتن منافع خویش یا اصول اخلاقیِ متعارف، فکر گریز کامل از قیود اجتماعی، عنصری است که گوشه‌ای از ذهن هر فرد مدرن را اشغال کرده است.

هری لوین[5] در "What Was Modernism?" به این دیدگاه چنین پاسخ می‌دهد: [۱]

---

1. Apollinaire, Arp, Valéry, Woolf, Yeats
2. Richard Ellman & Charles Fidelson, Jr., *The Modern Tradition*
3. Lionel Trilling
4. Disenchantment
5. Harry Levin

به نظر من، تا جایی که هنوز مدرن هستیم، فرزندان اومانیسم و عصر روشنگری می‌باشیم. تشخیص و جداسازی نیروهای نابخرد از جهتی، برای عقل یک پیروزی بوده است. [امّا] از جهت دیگر، آن جریانِ نهفته‌ی عقل‌ستیزی را تقویت کرده است که با آشکارشدن‌اش ترجیح می‌دهم آن را پُست‌ـمدرن بنامم.

امّا، همان‌گونه که مونروئه کِی. اسپیرز[1] در کتاب *Dionysus and the City* با تعصبی نهفته در پس روشن‌بینی آپولونی‌اش نشان می‌دهد، مناقشه‌ی مدرنیسم گستره‌ای وسیع‌تر دارد. مدرنیسم که انرژی آزادشده در اثر تناقضات تاریخی است، تناقض را جزءِ لاینفک خود کرده است.

بیاییم، برای هدفی که درنظر گرفته‌ام، مدرنیسم را X بنامیم: پنجره‌ای به روی دیوانگی انسان، سپرِ پرسئوس که مِدوزا[2]، عجوزه‌ی مارگیسو، برای رخنه به آن نگاهی می‌اندازد، رؤیای الهه‌ای دانشمند که جبین درهم کشیده است. درعوض، من برخی سرفصل‌ها و جاهای خالی را ارائه می‌کنم. بگذارید خوانندگان آن‌ها را با پرسش‌ها یا شکلک‌های خود پر کنند. ما آنچه را انتخاب می‌کنیم ارج می‌نهیم.

الف. **شهرنشینی**: از "شهر پر ازدحام" بودلر[3] تا پاریسِ پروست، دوبلینِ جویس، لندنِ الیوت، نیویورکِ دُس پاسُس، برلینِ دُبلین[4]، طبیعت مورد تردید قرار گرفته است. مسئله بر سر محل نیست بلکه بر سر حضور است. آسایشگاهی که از آن در **کوهستان جادو**[5] یاد شده یا دِهِ مورد بحث در **قصر**[6] باز هم در یک فضای معنویِ شهری محصورند. [امّا] استثنائاً یُکناپاتاوفا[7]ی فاکنر یا میدلَندز[8] لارِنس، شهر را به‌عنوان یک تهدید فراگیر بازمی‌شناسند.

ب. **فن‌گرایی**: شهر و ماشین یکدیگر را می‌سازند و بازمی‌سازند. توسعه‌دادن، پراکنده‌کردن، و از خود

---

1. Monroe K. Spears

۲. Medusa، یکی از عجوزه‌ها در اساطیر یونانی. هرکس به او خیره می‌شد، از ترس هلاک می‌شد. Perseus که مأمور کشتن او بود، برای این کار سپرش را مانند یک آینه صیقل داد و موفق شد مِدوزا را هلاک کند.ـم. ف.

3. Baudelaire «cité fourmillante»

4. Döblin

۵. The Magic Mountain، اثر توماس مان.

۶. *The Castle*، اثر کافکا.

7. Yoknapatawpha

۸. The Midlands، منطقه‌ای در انگلستان که به دلیل معادن زغال‌سنگ‌اش معروف است؛ و محل وقوع داستان برخی از آثار D. H. Lawrence بوده است.ـم. ف.

بیگانه‌ساختنِ اراده‌ی انسان، با این حال، فن‌آوری صرفاً به‌مثابه یک مضمونِ مدرنیستی مشخص نمی‌شود بلکه یکی از اَشکالِ کشمکش هنری مدرنیسم نیز هست. کوبیسم، فوتوریسم، دادائیسم گواه آن‌اند.

واکنش‌های دیگر در مقابل فن‌آوری عبارت‌اند از: بَدَوی‌گرایی، [گرایش به] عالمِ اسرار[1]، زمان برگسونی، تجزیه‌ی حسیّت و غیره (رجوع کنید به Wylie Sypher, *Literature and Technology*).

ج. "انسان‌زدایی"[2]: منظور واقعیِ اُرتگا یی گاسِت [از این اصطلاح] نخبه‌گرایی، طعنه و تجرید است (رجوع کنید به کتاب انسان‌زدایی از هنر[3]). سَبْک زمام امور را به‌دست می‌گیرد؛ بگذارید توده‌ها و زندگی خود محافظ خویش باشند. "شعر به جبر عالی استعاره بدل شده است." به‌جای انسانِ ویترووی[4]، تصویر مشهور لئوناردو [دا وینچی] از ابعاد انسان، با موجودات پیکاسویی مواجه هستیم که در سطح‌های متعدد پخش شده‌اند. از انسانیّتِ این موجودات چیزی کم نشده است، صرفاً انگاره‌ی دیگری از انسان ارائه شده است.

نخبه‌گرایی: **[نخبه‌گرایی] اشرافی یا سِرّی-فاشیستی[5] مانند: Rilke، Proust، Yeats، Eliot، Lawrence، Pound، d'Annunzio، Wyndham Lewis و غیره.**

تمسخر: **بازی، پیچیدگی، صورت‌گرایی. بی‌تفاوتی هنر امّا همچنین اشاره‌هایی موذیانه دالّ بر ناتمامی ریشه‌ای آن [به‌عنوان نمونه] کتاب‌های *Dr Faustus* و *Confessions of Felix Krull*. تمسخر به‌عنوان آگاهی از نا-بودن.[6]**

تجرید: **شخصیت‌زدایی[7]، سادگیِ پیچیده، تقلیل و ساخت، تجزیه یا فضایی‌کردن زمان.**

---

1. the occult

2. Dehumanization

3. *The Dehumanization of Art*, by José Ortega Y Gasset.

۴. Vitruvian، منسوب به Marcus Vitravius Rollo، مهندس معماری رومی در قرن اوّل پس از میلاد که شهرت‌اش به‌خاطر کتابش *De Architectura* است. این کتاب که اصول معماری یونانی را ضابطه‌بندی می‌کند، تنها کتاب نظری به‌جامانده در مورد معماری دوران باستان است.

5. crypto-fascist

6. Non-being

7. Impersonality

موندریان[1] درباره‌ی تقلیل‌گرایی[2] این‌گونه نظر می‌دهد: «برای خلق واقعیت ناب در هنرهای تجسمی لازم است اشکال طبیعی را به عناصر ثابت شکل و رنگ‌های طبیعی را به رنگ‌های اولیه تقلیل دهیم.» گابو[3] در خصوص ساخت‌گرایی[4] می‌نویسد: «ساخت‌گرایی قانون جهان‌شمولی را آشکار ساخت مبنی بر این‌که عناصر یک هنرِ بصری مانند خطوط، رنگ‌ها، اَشکال، مستقل از هرگونه ترکیب با جنبه‌های بیرونی جهان، دارای قوه‌ی بیان خویش هستند...» معادل ادبی این عقاید می‌تواند «زمانِ فضایی» باشد. (رجوع کنید به ژوزف فرانک، «شکل فضایی در ادبیات مدرن»[5] در *The Widening Gyre*).

تبصره: "انسان‌زدایی" صرفاً «برداشت دیگری از انسان» نیست، بلکه تنفری شدید و بَدَوی است علیه نوع انسان و گه‌گاه تجدید مفهوم اَبَرانسان را نیز دربردارد. رجوع کنید به [شعر] "فرشتگانِ" ریلکه[6] یا "ماهیِ" لارِنس[7]:

و قلب من خود را متهم کرد
با خود فکر می‌کرد: من میزان خلقت نیستم
این فراتر از من است، این ماهی.
خدای او بیرون خدای من ایستاده است.

د. **بَدَوی‌گرایی**: مثل‌های اعلیٰ در پس تجرید، پنهان‌شده در زیر تمدن تمسخرآمیز. یک صورتکِ آفریقایی، جانوری که با سر خمیده به‌سوی بیت‌اللحم می‌رود. ساختار به‌عنوان آیین یا اسطوره، استعاره‌هایی برگرفته از رؤیا[ها]ی جمعی بشریت. نسخه‌های خطی از زمان و فضای ادبی که زیرکانه بازنویسی شده‌اند، نسخه‌هایی که تولّدهای چندباره‌ی نفوس ادبی را می‌شناسند. [و نیز] دیونوسوس و بازگشت خشونت‌آمیزِ آنچه سرکوب شده است. (رجوع کنید به Northrop Frye, *The Modern Century*).

و. **شهوت‌گرایی**[8]: هر ادبیّاتی شهوت‌گراست. امّا سکسِ مدرنیستی پوست را از درون خراش می‌دهد. این نوع سکس صرفاً آزادسازی غریزه‌ی جنسی، زبان جدیدِ خشم یا میل نیست؛ بلکه عشق اکنون

1. Mondrian
2. Reductionism
3. Gabo
4. Constructivism
5. Joseph Frank, «Spatial Form in Modern Literature»
6. Rilke, «Angels»
7. Lawrence, «Fish»
8. eroticism

همنشین بیماری شده است. لذّت جنسی توأم با شکنجه‌دهی و شکنجه‌پذیری[۱]، خودتنهابینی[۲]، پوچ‌گرایی، ضابطه‌گریزی[۳]. آگاهی نومیدانه می‌کوشد تا خود را در جهان تخلیه کند. مرحله‌ای جدید و تیره‌تر در جدال بین اروس و تاناتوس[۴]. (رجوع کنید به مقاله‌ی "The Fate of Pleasure" [**سرنوشت لذّت**] در کتاب *Beyond Culture* نوشته‌ی لایونل تریلینگ.)

ه. آنتی نومیانیسم[۵]: فراسوی قانون و مقیمِ محال‌نما[۶]. همچنین ناپیوستگی، بیگانگی، و **تبعیت نمی‌کنم**[۷]. مباهاتِ هنر، افتخار به خویشتن، تعریف‌کننده‌ی شرایط رحمتِ خویش. بت‌شکنی، انشعاب در عقاید دینی، افراط. فراسوی آنتی‌نومیانیسم، به‌سوی رستاخیز. از این‌رو، انحطاط و بازسازی (رجوع کنید به Nathan A. Scott Jr. در کتاب *The Broken Center*).

ی. آزمون‌گرایی[۸]: نوآوری، گسست، درخشش دگرگونی در تمام اَشکال زیباشناختی‌اش. زبان‌های جدید، مفاهیم جدیدِ نظم. **واژه** نیز، رفته‌رفته، در بطن یک معجزه‌ی هنری، معجزه‌ی خویش را زیر سؤال می‌برد. بدین‌ترتیب شعر، رمان یا نمایش‌نامه هرگز واقعاً نخواهند توانست نام یکسانی داشته باشند.

در هفت سر فصل فوق، قصد من بیش از آن‌که تعریف مدرنیسم باشد، انتقال برخی عناصر کلیدی و پیش‌بردن آن‌ها به‌سوی پست‌مدرنیسم است.

1. Sadomasochism
2. solipsism
3. anomie
۴. اروُس (Eros) و تاناتوس (Thanatos) واژگان یونان‌ای هستند که توسط فروید برای نامیدن غرایز متضادّ عشق (Eros) و مرگ (Thanatos) انتخاب شده‌اند.ـ ویراستار متن انگلیسی.
۵. antinomianism، اصول فرقه‌ای از مسیحیّت که با مسیحیان معتقد به لطف دائمی خداوند مخالفت می‌ورزیدند و بدین‌ترتیب اصول اخلاقی را مراعات نمی‌کردند.ـ م. ف.
6. paradox
7. *non serviam*
8. experimentalism

۹ نامتصوّر

نامتصوّر جایی بین قلمرو رضایت از خویش و دریای هیستِری[1] قرار دارد. نامتصوّر تمامی مرزهای جغرافیایی را نفی می‌کند؛ روح مسافری را که با بی‌توجهی از قلمرو فضایی آن عبور می‌کند می‌فریبد؛ زمان را ناگهان به وحشت می‌اندازد. با این حال، هرکس بتواند از آن [قلمرو] بازگردد تا ماجرای سفرش را بازگوید ممکن است بداند چگونه سرنوشت انسان را نیز هجی کند.

من به توانایی‌های تقریباً بی‌نهایت انسان آگاه‌ام و [می‌دانم] که قوّه‌ی تخیّل او هنوز می‌تواند به‌عنوان اندام غایت‌شناختی تحوّل‌اش به‌کار آید. امّا این احساس بر من مستولی شده است که در چند دهه‌ی آینده، قطعاً تا نیم‌قرن دیگر، زمین و تمام ساکنان آن ممکن است کاملاً دیگرگون شوند، شاید ویران شوند یا شاید به‌سوی آرمان‌شهری غریب در حرکت باشند که از کابوس غیرقابل تشخیص باشد. زبانی برای بیان قاطع این احساس یا تخیّلی برای تصور این سرنوشت ویژه ندارم. به‌نظر می‌آید از این ساعت به آن ساعت زندگی‌کردن به همان اندازه نشانه‌ی ضعف باشد که هرساعت پایان دنیا را طلب‌کردن. به گمانم در این احساس تنها نیستم.

دعاخوانی برای رفع مصایب‌مان بیش از حد آشناست و ما آن را به‌نام آن تثلیث نامقدس، [یعنی] جمعیت، آلودگی، و قدرت[2] (بخوانید نسل‌کشی) دوباره می‌خوانیم. با این امید که خشم و غضب‌مان را فرو نشانیم و سرنوشت‌مان را زیر و رو کنیم. امّا اذهان ما خیلی زود خود را آرام می‌کنند تا با این ترانه‌ی تجریدها دوباره به خواب روند و ترس [فقط] عده‌ای انگشت‌شمار را فرامی‌گیرد. غم‌آفرینیِ مرگبار سیاست ما را بیش از پیش به مرگ نزدیک می‌کند. دگرگونی آگاهی انسانی نیز در کار نیست. و وعده‌ی بزرگ فن‌آوری؟ کدام فن‌آوری؟ فن‌آوریِ فولر؟ سکینِر؟ دکتر استِرنج‌لاو یا دکتر نو؟[3] [فن‌آوری] مهندسین آزادسازی یا مهندسین کنترل؟ این وعده مشروط به همه‌ی آن چیزهایی است که ما هستیم، از این رو، وضعیت ما، وضعیتی مبهم است.

حقیقتاً، ما با رضایت و خشنودی در نامتصور سکنا گزیده‌ایم. ما بر وظیفه‌ی خویش، یعنی ادبیات، نیز تأکید می‌کنیم. من می‌توانم بیاموزم چگونه در یک سلول زندان تخته‌شنا بروم امّا نمی‌توانم خود را وادار کنم که ''ادبیات بیاموزم'' آن‌گونه که گویی زمین هنوز در مدار تخیل ما باشد. امیدوارم این امیّد باشد.

---

1. Hysteria

۲. Population, Pollution, Power، نویسنده به حرف آغازین این سه کلمه نیز توجه داشته است.ـم. ف.

3. Fuller, Skinner, Dr. Strangelove, Dr. No

۱۰ پست‌مدرنیسم

پست‌مدرنیسم می‌تواند پاسخی، مستقیم یا غیرمستقیم، به نامتصوّری باشد که مدرنیسم تنها در پیش‌گویانه‌ترین لحظات‌اش نگاهی گذرا به آن انداخت. مسلماً آنچه اکنون ما را مشغول می‌دارد انسان‌زدایی از هنر نیست بلکه طبیعت‌زدایی از کره‌ی زمین و پایان انسان است. من معتقدم که ما ساکنین زمانی دیگر و مکانی دیگریم. دیگر نمی‌دانیم کدام پاسخ با واقعیات‌مان متناسب است. همه‌ی ما به‌نوعی آموخته‌ایم که کمینه‌گرا[1] باشیم ـ کمینه‌گرای آن زمان و مکانی که می‌توانیم متعلق به خودمان بنامیم ـ حتی اگر کره‌ی خاکی به دهکده‌ی ما تبدیل شده باشد. به همین دلیل است که مقایسه‌ی هنرمندانِ مدرن با پست‌مدرن یا مقابله‌ی "اساتید" با "مقلّدین" بیهوده است. دسته‌ی اخیر به "محتوا صفر"، به سکوت یا فرسودگی نزدیک‌تراند، و بهترین‌شان به‌گونه‌ای درخشان امکاناتِ خلأ را ارائه می‌کنند. بدین‌گونه است که همه‌ی توان زبانی جویس به ناتوانیِ لفظیِ وارث و همتایش بِکِت تسلیم می‌شود، که در اصالت کم‌تر از جویس نیست، و صرفاً قدری خشک‌تر از اوست. با این حال، این هنرمندان، درحالی‌که به درون خلأ می‌روند، گه‌گاه به آن‌سوی سکوت گذر می‌کنند. کمال هنر آن‌ها اثری است که در عین این‌که هنر باقی می‌ماند، داعیه‌ی براندازی خویش (به‌عنوان نمونه بِکِت، تینگِلی[2]، رابرت موریس[3])، یا، در غیر این‌صورت، نامتمایزشدن از زندگی را دارد (به‌عنوان نمونه کیج[4]، روشِنبرگ[5]، میلر[6]). دوشان با خونسردی راه را نشان داد.

> **هیچ‌گرایی[7] واژه‌ای است که وقتی آن را به‌گونه‌ای غیرتاریخی به‌کار می‌بریم، اغلب برای نامیدن ارزش‌هایی که خوشایند ما نیستند به‌کار می‌رود. این واژه گه‌گاه به فرزندان مارسل دوشان اطلاق می‌شود.**
>
> **هنگامی که جان کیج، مثلاً در [مقاله‌ی] "HPSCHD" به‌جای کیفیت بر کمیت تأکید می‌کند، به هیچ‌گرایی تسلیم نمی‌شود ـ ابداً، به‌هیچ‌وجه ـ [بلکه] خواستار این چیزهاست:**
>
> **ـ وفور و اجازه‌ی بودن، سعه‌ی صدر**
>
> **ـ کشف در کثرت، سردرگمی قضاوت از پیش ساخته‌شده**
>
> **ـ جهش ادراک و آگاهی از طریق تصادف و تنوع**
>
> **کیج می‌داند چگونه از دوشان تجلیل کند: «بقیه‌ی آن‌ها هنرمند بودند. دوشان گَرد را جمع می‌کند.»**

من مدرنیسم را تعریف نکرده‌ام: پست‌مدرنیسم را هم کم‌تر از آن می‌توانم تعریف کنم. بی‌شک هرقدر بیش‌تر تأمل کنیم، نیازمان به مشخص‌کردن همه‌ی آنچه می‌گوییم بیش‌تر می‌شود. شاید حذف‌کردن بتواند این یادداشت‌ها را [بهتر] مشخص کند.

1. minimalist
2. Tinguely
3. Robert Morris
4. Cage
5. Rauschenberg
6. Mailer
7. Nihilism

سرفصل‌های مدرنیستی	یادداشت‌های پست‌مدرنیستی
الف. شهرنشینی	ـ شهر و همچنین **دهکده‌ی جهانیِ** (مک‌لوهان) و **سفینه‌ی فضاییِ زمینِ** (فولر) **شهر** به‌عنوان **کهکشان**. بنابراین، [به‌وجودآمدن] **ادبیات علمی ـ تخیلی**. ـ درعین‌حال، جهان به بلوک‌ها[1]، ملّت‌ها، قبیله‌ها، طایفه‌ها، حزب‌ها، زبان‌ها، و فرقه‌های ناگفته تقسیم می‌شود. همه‌جا هرج‌ومرج و تجزیه. آیا این تنوعی جدید است یا پیش‌درآمدی بر تمامیت‌خواهی جهانی؟ یا [مقدّمه‌ای] بر وحدت جهانی؟ ـ طبیعت با فعالیت‌های طرفداران حفظ محیطِ زیست، انقلابِ سبز، نوسازیِ شهری، فرآورده‌های غذایی متناسب با بهداشتِ تغذیه و غیره تا حدودی احیا می‌شود. ـ در همین حال، **دیونوسوس** وارد **شهر** شده است. شورش در زندان‌ها، جنایات شهری، قبیح‌نگاری و غیره. بدتر از آن، شهر به‌عنوان محل قتل‌عام یا اردوگاه مرگ: هیروشیما، دِرِسدِن، آشویتس.
ب. فن‌گرایی	ـ فن‌آوری لجام‌گسیخته از مهندسی ژنتیک و کنترل فکر تا تسخیر فضا. **آینده‌گرایان**[2] و **فن‌شیفتگان**[3] در مقابل **آرکادی‌ها**[4] و **لودیت‌ها**[5]. ـ همه‌ی موادّ فیزیکی هنرها عوض می‌شوند. رسانه‌های جدید و اَشکال هنری جدید. مسئله‌ی کتاب به‌عنوان مصنوع[6]. ـ پخش بی‌حد و حصر [اطلاعات] توسط رسانه‌ها. شیءِ محسوس مایه‌ی "اضطراب" می‌شود و بعد "تعریف‌زدایی"[7] می‌شود (رُزنبرگ). آیا [این پدیده] ناپدیدشدن مادّه درون یک مفهوم نیست؟ ـ رایانه به‌عنوان آگاهیِ جایگزین یا به‌عنوان گسترشِ آگاهی؟ آیا رایانه، با افزایش اتکای خویش به فرمان‌های پیشین [در عمل] خود را این‌همان‌گو[8]

---

۱. blocs، این‌جا منظور بلوک کمونیستی و سرمایه‌داری است.ـم. ف.

2. Futurists

3. Technophiles

۴. Arcadians، ساکنین آرکاد، ناحیه‌ای در یونان، در این‌جا طرفداران زندگی ساده و بی‌تجمّل.ـم. ف.

۵. Luddites، طرفداران John Ludd، طرفداران جنبش کارگری‌ای که از ۱۸۱۱ در ناتینگهام انگلستان علیه ماشینی‌شدن کار آغاز شد. کارگران به پیروی از John Ludd ماشین‌های کارخانه‌ها را تخریب می‌کردند.ـم. ف.

6. Artifact

7. de-defined

8. toutological

نشان خواهد داد؟ یا این‌که به خلق اَشکال نوین کمک خواهد کرد؟

ج. "انسان‌زدایی" – ضدیّت با نخبه‌گرایی، ضدیّت با اقتدارگرایی. انتشارِ خود[1]. مشارکت. هنر گروهی، گزینه‌ای، بی‌نظم، و آشفته می‌شود. پذیرش.

– همزمان، **تمسخر** افراطی می‌شود، [به] یک بازی خودفرساینده، یک بی‌نظمی فزاینده‌ی[2] معنا بدل می‌شود. همچنین کمدی پوچی، طنز تلخ، تقلید مسخره و کُمدی پرسروصدا، [به‌عنوان نمونه] همجنس‌گرایی / Camp. نفی.

– تجرید که به سرحدّ خود رسیده است، تحت عنوان **انضمامی‌بودن نوین**[3] بازمی‌گردد: شیء یافت‌شده، قوطی بریانتین یا قوطی سوپ امضاشده، رمان بدون داستان[4]، رمان به‌عنوان تاریخ. حدود [هنر] از **هنر مفهومی**[5] (جنبه‌ی انتزاعی) است تا **هنر زیست‌محیطی**[6] (جنبه‌ی انضمامی).

– خواست وارهول[7] برای تبدیل‌شدن به یک ماشین، وسوسه‌ی دوگانه‌ی سیوران[8] برای وجودداشتن. انسان‌گرایی به مادونِ انسان‌گرایی[9] یا به پساانسان‌گرایی تسلیم می‌شود. امّا به یک انسان‌گرایی کهکشانی نیز تسلیم می‌شود، مانند **داستان‌های علمی‌ـ تخیّلی**، یا آثار فولر، کاستانِدا، اِن. اُ. براون، اورسولا لوگن.[10]

"انسان‌زدایی"، هم در مدرنیسم و هم در پست‌مدرنیسم، نهایتاً به‌معنایِ پایان واقع‌گرایی قدیمی است. توهم‌گرایی[11] بیش از پیش جای آن را نه‌تنها در هنر بلکه در زندگی نیز اشغال می‌کند. رسانه‌ها در جامعه‌ی پست‌مدرن به‌طرز فاحشی به این فرآیند کمک می‌کنند. هارولد رُزِنبرگ[12] در کتاب *Act and the Actor Making the Self*، می‌نویسد: «تاریخ پس و پیش شده است؛ نوشتن درباره‌ی یک رویداد پیش از روی‌دادن آن صورت می‌گیرد، و هر دولتمردی در نطفه‌ی خود یک نویسنده است.» بدین‌ترتیب توهّم‌گرایی سیاسی با توهم‌گرایی هنر پاپ[13]

---

1. Diffusion of the ego
2. Entropy
3. New Concreteness
4. The nonfiction novel
5. Concept Art
6. Environment Art
۷. Andy Warhol، هنرمند و نقّاش معاصر امریکایی.
8. E. M. Cioran
9. infra humanism
10. Fuller, Castaneda, N. O. Brown, Ursula LeGuin.
11. Illusionism
12. Harold Rosenberg
۱۳. منظور از Popular Art, Pop Art است، به‌معنای هنر مردمی، هنر عامه‌پسند. ـ م.ف.

یا *واقع‌گرایی* نوین[1] تطبیق می‌یابد. لازم نیست هرگز رویدادی اتفاق افتاده باشد.

پایان *واقع‌گرایی* قدیمی معنای خود[2] را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. بدین‌ترتیب، "انسان‌زدایی"، هم در مدرنیسم، هم در پست‌مدرنیسم، یک بازنگری در [مفهوم] خودِ ادبی و خودِ مربوط به نویسنده را ایجاب می‌کند، خودی که به‌صورت زیر آشکار شده است:

در مدرنیسم ـ توسط آموزه‌های سوررئالیسم (برتون)[3] به‌وسیله‌ی ایده‌های فقدان شخصیت در هنر[4] (ماسک‌های ییتس، سنّت الیوت)، توسط شیوه‌های اغراق شخصیت[5] (سیلان ذهنیِ[6] جویس، پروست، فاکنر، نین[7] یا خودِ چندچهره‌ی لارنس) (رجوع کنید به Robert Longbaum, *The Modern Spirit,* 164–84).

در پست‌مدرنیسم ـ توسط خودبازتابی نویسنده، توسط ادغام واقعیت و تخیّل (کاپوتی، وولف، میلر)، توسط پدیده‌شناسی (هوسرل، سارتر، مرلو-پونتی) روایت آگاهی بِکِت، انواعِ رمانِ نو (ساروت، بُوتر، رُب‌گریه) ورمانِ زبان‌شناختیِ مجله‌ی *Tel Quel* (سولرز، تیبودُ). (رجوع کنید به Vivian Mercies, *The New Novel,* 3–42).

د. بدوی‌گرایی: ـ به‌دور از اسطوره، به‌سوی آنچه وجودی است. Beat و Hip[8]. نیرو و خودجوشی سیاه‌پوستِ سفیدپوست‌منش مِیلر.

ـ سپس، خلق‌وخوی پسااگزیستانسیالیستی، عناصر توهم‌زا[9] (Leary)، خودِ دیونوسوسی (Brown)، پرنکسترها[10] (Kesey)، دیوانگی (Laing)، اعتقاد به ارواح و جادو (Castaneda).

ـ جنبش هیپی‌ها، وودستاک[11]، موسیقی و شعر راک، زندگی گروهی. فرهنگِ کتابِ *The Whole Earth Catalog*، [هنر] پاپ[12].

---

1. Neo-Realism
2. The Self
3. Surrealism (André Breton)
4. impersonality in art
5. Hyperpersonality
6. Stream of Consciousness
7. Anaïs Nin
8. منظور از Beat موسیقی است با ضرب آهنگ تند و مقصود از Hip رقص همراه با پرش و جهش است.ـم. ف.
9. psychedelics
10. prankster، کسانی که شوخی‌های زننده می‌کنند.ـم. ف.
11. Woodstock، ناحیه‌ای در ایالت نیویورک که برای اولین بار در ۱۹۶۹، به مدّت سه روز، در آن بزرگ‌ترین کنسرت موسیقی پاپ با شرکت چهل گروه موسیقی و ۴۰۰,۰۰۰ نفر تماشاگر برگزار شد.ـم. ف.
12. Pop مخفف صفت popubs به‌معنای عامه‌پسند است.

ـ مسیح بدوی. گرایش‌های جدید به روسو و دیویی[1]: جنبش [احیا] استعدادهای نهانی انسان، کلاس درس آزاد (Goodman, Rogers, Leonard).

ه. شهوت‌گرایی

ـ فراسوی محاکمه‌ی نویسنده‌ی *Lady Chatterly's Lover*[2]. لغو سانسور. انتشاراتِ Grove Press و مجله‌ی *Evergreen Review*.

ـ جنسیت‌گرایی[3] نوین، از اوج لذّت جنسی به تعبیر رایش[4] تا انحرافات چندشکلی و آگاهی از بدن به تعریف Esalen.

ـ رُمان درباره‌ی همجنس‌گرایی (Burroughs, Rechy, Selby, Vidal). از جنبش آزادی زنان تا همجنس‌گرایی زنانه[5]. به‌سوی یک دوجنسیّتیِ[6] نوین؟

ـ همجنس‌گرایی و قبیح‌نگاریِ طنزآمیز. عمل جنسی به‌عنوان یک بازیِ خودتنهابینانه [سولیپسیستی].

و. آنتی نومیانیسم

ضد فرهنگ[7]ها، سیاسی یا غیره. جنبش آزادی بیان، جنبش‌هایی نظیر J.D.L, Weathermen, S.D.S، فعالان کلیسا[8]، طرفداران آزادی و برابری حقوق زنان[9]، جنبش سیاه‌پوستان، سرخ‌پوستان و آمریکایی‌های مکزیکی‌تبار[10] و غیره. شورش و واکنش!

ـ فراسوی بیگانگی از کلّ فرهنگ، قبول جداسازی و ناپیوسته‌گی. تحوّل تجربه‌گرایِ ریشه‌ای در هنر و همچنین در سیاست و اخلاق.

ـ "طریقت‌ها" یا مابعدالطبیعه‌های ضدغربی، ذِن[11]، بودیسم، هندوئیسم. امّا

---

۱. John Dewey (۱۸۵۹ـ۱۹۵۲)، متخصص علوم تربیتی و فیلسوف آمریکایی.

۲. D. H. Lawrence، به‌خاطر نوشتن و به چاپ‌رساندن این کتاب در انگلستان قرن نوزدهم محاکمه شد.

3. Sexuality

۴. Wilhelm Reich (۱۸۹۷ـ۱۹۵۷)، روان‌پزشک و روان‌کاو آمریکایی، رایش نظریه‌ی تحلیل شخصیت و نیز نظریه‌ی اوج لذت جنسی را بسط و توسعه داد.

5. lesbianism

6. androgyny

7. Counter Cultures

8. Church Militants

9. Women's Lib

10. Chicano power

11. Zen

همچنین عرفان غربی، استعلاگرایی، سحر و جادو، آیین‌های سرّی و مرموز[1].
(رجوع کنید به بند "بدوی‌گرایی")

ـ کیش گسترده‌ی رستاخیزگرایی، گاه به‌مثابه احیا، گاه به‌مثابه انعدام ـ و گاه هردو.

ی. آزمون‌گرایی

ـ ساختارهایی باز، ناپیوسته، فی‌البداهه، نامعین یا اتّفاقی. استراتژی‌های پایانِ بازی و شیوه‌های سوررئالیستیِ نوین. هم شکل‌هایِ[نوشتاری] تقلیل‌گر و کمینه‌گرا و هم گزاف‌گویی‌های بی‌حدّوحصر. در کل، ضدیت با صورت‌گرایی.
(رجوع کنید به: Calvin Tomkins, *The Bride and the Bachelors*).

ـ همزمانی‌گرایی[2]. اکنون. ناپایداری هنر (مجسمه‌سازی با یخ خشک یا گودالی در سنترال‌پارک[3] که با خاک پر شود.) فانی‌بودنِ انسان. زمانِ پوچ.

ـ تفنن[4]، بازی، شوخی و مزاح، نمایش‌های فی‌البداهه، تقلید تمسخرآمیز، "dreck" (Barthelme). همچنین، خودبازتابیِ فزاینده. (به بخش تمسخر در فصل "انسان‌زدایی" رجوع کنید).

ـ بینارسانه‌ای (intermedia)، ادغام اَشکال، درآمیختگی قلمروها، پایانی برای زیباشناسی سنّتی مبتنی بر "زیبایی" یا "یگانگی" اثرِ هنری؟ ضدیت با تفسیر [آثار هنری] (Sontag).

مُرس پِکهام[5] در کتاب *Man's Rage for Chaos* چنین استدلال می‌کند: «هنر مقوله‌ای است انفصالی که براساس قرارداد برقرار شده است؛ هنر مقوله‌ای مربوط به میدان‌های ادراکی نیست بلکه مقوله‌ای است مربوط به ایفای نقش.» و مایکل کِربی[6] در کتاب *The Art of Time* می‌گوید: «زیباشناسی سنّتی، مستلزم یک رویکرد یا حالت ذهنی باطنی ویژه است که بر ادراک حسّی اثر متمرکز است... زیباشناسی [پست‌مدرن] از رویکرد یا وضعیت خاصی بهره نمی‌گیرد، و هنر درست مثل هر چیز دیگر در زندگی نگریسته می‌شود.» هنگامی که هنر مانند "هر چیز دیگر در زندگی" نگریسته شود، تفنن از قید

1. the occult
2. simultaneism
۳. Central Park، پارک بزرگی در شهر نیویورک.ـ م. ف.
4. Fantasy
5. Morse Peckham
6. Michael Kirby

"همبسته‌های عینی"[۱] خویش رها می‌شود؛ تفنن برتریِ تام می‌یابد.

آیا به این دلیل است که هنرِ پست‌مدرن هنگامی که در یک دورنمای مدرنیستی درنظر گرفته شود، بیش از آن‌که مایه‌ی آرامش خاطر باشد، موجب تشویش می‌شود؟ یا گرایش به‌سوی عرفانی نوین است؟

۱۱ گزینه‌ها

بی‌شک خواننده خود می‌خواهد داوری کند که مدرنیسم تا چه اندازه در زمان حاضر نفوذ دارد و زمان حاضر تا چه اندازه حاوی عناصر یک واقعیت جدید است. قضاوت همواره به شیوه‌ای منطقی انجام نمی‌گیرد: حُبِّ ذات و ترس از فروپاشی به همان اندازه می‌توانند در این قضاوت دخیل باشند که مناقشه‌ی نسل‌های [متفاوت] ادبی. امّا از هم‌اکنون می‌توان ملاحظه کرد که درحالی‌که مدرنیسم، به استثنای جنبش دادا و سوررئالیسم، اَشکال **اقتدارِ** هنری خاص خود را پدید آورد دقیقاً به این دلیل که مرکز دیگر قادر به نگاه‌داشتن نبود، [امّا] پست‌مدرنیسم، با همدستی عمیق‌تری با آنچه در حال فروپاشی است، به‌سوی **هرج‌ومرج** یا **هنر عامه‌پسند** [پاپ] گراییده است.

با تأمل بیش‌تر، می‌توانیم بگوییم که **اقتدارِ مدرنیسم** ــ اقتدار هنری، فرهنگی، شخصی ــ مبتنی است بر نظم‌های شدید، نخبه‌گرایانه و خودسرانه[۲] در مواقع بحران که **کُدِ همینگوی**[۳] شاید سخت‌ترین نمونه‌ی آن و **سُنّتِ الیوت**[۴] یا **مراسم ییتس**[۵] انواع انحرافی‌تر آن باشند. این‌گونه نظم‌های نخبه‌گرایانه، شاید آخرین رمز و رازهای اِلِه‌زیایی[۶] جهان، چه‌بسا دیگر در میان ما، که در همین لحظه با خطر نابودی و تمامیت‌گرایی[۷] تهدید می‌شویم، جایی نداشته باشد.

با وجود این آیا **هرج‌ومرج‌طلبی** یا **پاپِ** پست‌مدرنیسم، **یا تفنن** آن، پاسخی عمیق‌تر و به‌نوعی درونی‌تر به سرنوشت نیست؟ با وجود این‌که علایق من معطوف به حال حاضراند، نمی‌توانم باور کنم که کاملاً چنین باشد. درست است که در بعضی هرج‌ومرج‌های ذهن، در مزاح و بازی، در عشقِ آزادشده و در آزادی قوه‌ی تخیل برای فراتررفتن از حدّ خود، در آگاهی‌ای جهان‌شمول از تنوع و از وحدت شور زندگی فزونی می‌یابد. من این موارد را به‌عنوان ارزش‌های موردنظر هنر پست‌مدرنیستی بازمی‌شناسم و این هنر را نه‌تنها در زمان، بلکه حتّی بیش‌تر در مضمون آن، به دگرگونیِ خودِ امید نزدیک‌تر می‌بینم. با این‌حال، در شگفتم که

---

1. objective correlatives
2. self-generated
3. The Hemingway Code
4. Eliot's Tradition
5. Yeat's Ceremony
6. Eleusinian mystery، آیین اسرارآمیزی که در شهرِ Eleusis، در یونان باستان، ریشه داشت.ـ م. ف.
7. totalitarianism

آیا هیچ هنری می‌تواند انگیزه‌هایی را که ما باید اکنون به‌دست آوریم ایجاد کند؛ و آیا می‌توانیم برای مدتی طولانی هنری را ارزش نهیم که ما را در این تلاش ناکام می‌گذارد؟

یادداشت‌ها

۱. دقیق‌تر بگوییم، نقل‌قول فوق مربوط به یادداشتی است که قبل از شروع مقاله چاپ شده است. رجوع کنید به:

Harry Levin, *Refractions* (New York: 1966) 271–3.

فصل بیست و هفتم
ضد۔اُدیپ: کاپیتالیسم و شیزوفرنی *

ژیل دلوز و فیلیکس گتاری
ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاندیده

ژیل دلوز (۱۹۲۵ــ۱۹۹۷)، فیلسوف، و فیلیکس گتاری (۱۹۳۰ــ)، روان‌درمانگرِ رادیکال، در اثر مناقشه‌برانگیزشان به‌نام ضد۔ادیپ: کاپیتالیسم و شیزوفرنی (جلد اول، ۱۹۷۲) پساساختارگرایی و رادیکالیسم سیاسی را تلفیق کردند. آنان عدم پذیرش نومارکسیستی کاپیتالیسم را با عدم پذیرشِ روان‌کاوی فرویدی پیوند دادند، روان‌کاوی‌ای که خودْ تلاشی است بورژوایی برای سرکوب زندگی غریزی ("میل") از طریق رمزگذاری این زندگی با زبانِ خانواده (یعنی عقده‌ی ادیپ) تحت لوای کنترل اجتماعی. نقد آنان تا آن‌جا پیش می‌رود که انگاره‌ی "خود" را به‌منزله‌ی چیزی مقتدر، یکپارچه، و قابل کنترلِ عقلانی ویران می‌کند. به گفته‌ی آنان، میل و عضویت جامعه [socius] واقعیت‌های نهایی انسان است، و از همین‌روست که "خود" موجودی ثانوی و اشتقاقی است. فروید بر تحلیل روان‌رنجورها متمرکز بود، حال آن‌که دلوز و گتاری شیزوفرنی را دریچه‌ای بهتر به روی طبیعت انسانی می‌دیدند، طبیعتی که معمولاً کنترل اجتماعی آن را تیره‌وتار می‌کند. شیزوفرنی به ما امکان می‌دهد که زندگیِ آشفته‌ی میل را که به سیاق مفهوم نیچه‌ایِ اراده به قدرت، فرآیند بنیادین انسان است، ببینیم.

* متن فارسی ترجمه‌ای است از دو بخش از فصل اولِ متن اصلی به زبان فرانسوی:

Gille Deleuz et Félix Gattari, *Anti-OEdipe: Capitalisme et schizophrénie,* Chapitre 1, Les machines désirantes; pp. 7–15 et 29–43.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

Anti-Oedipus: Capitalisme and Schizophrenia, trans. Helen Lane, Mark Seem and Robert Hurley. (New York: Viking Penguin, 1977), Chapter 1, Introduction, sections one and four, pp. 1–8 and 22–35.

ماشین‌های مِیل‌گر [1]

گاه بی‌وقفه و گاه ناپیوسته همه‌جا کار می‌کند؛ نفس می‌کشد، گرم می‌شود، می‌خورد، مدفوع می‌کند، جماع می‌کند. چه خطایی که آن را "نهاد" [2] خوانده‌اند. همه‌جا ماشین‌ها هستند، [ماشین‌هایی واقعی] و نه به‌هیچ‌وجه به گونه‌ای استعاری: ماشین‌هایی از ماشین‌ها با جفت‌شدن‌ها و هم‌پیوندی‌های‌شان. یک ماشین-اندام [3] با یک ماشین-منبع [4] پیوند می‌خورد: یکی جریانی را منتشر می‌کند که دیگری آن را قطع می‌کند. پستانْ ماشینی است که شیر تولید می‌کند و دهان ماشینی است که با آن جفت می‌شود. دهانِ بی‌اشتها میان چندین کارکرد مردد است: ماشینِ خوردن، ماشینِ مقعدی، ماشین سخن‌گفتن، ماشین نفس‌کشیدن (حمله‌های آسمی). این‌چنین است که همگیِ ما همه‌کاره‌ایم؛ هریک با ماشین‌های کوچک خود. یک ماشین-اندام برای یک ماشین-انرژی: همیشه جریان‌هایی و قطع‌شدن‌هایی. قاضی شْرِبِر پرتوهای آسمانی در مقعد دارد. [5] مقعد خورشیدی. و مطمئن باشید که کار می‌کند؛ قاضی شربر چیزی را حس می‌کند، چیزی را تولید می‌کند و می‌تواند نظریه‌ی آن را بسازد. چیزی تولید می‌شود: معلول‌های ماشین و نه استعاره‌ها.

پیاده‌رویِ یک شیزوفرن الگوی بهتری است تا یک روان‌رنجورِ لمیده بر تختِ روان‌کاو. کمی هوای آزاد، رابطه‌ای با جهان بیرون. برای مثال، پیاده‌رویِ لنتس که بوخنر آن را بازسازی کرد. [۱] این پیاده‌روی متفاوت است از آن لحظه‌هایی که لنتس با کشیش‌اش خلوت می‌کرد و کشیش او را مجبور می‌کرد که مکان اجتماعی خود را نسبت به خدای مذهب و نسبت به پدر و مادر پیدا کند. برعکس، در آن پیاده‌روی، او در کوهستان است، در زیر بارش برف، با خدایان دیگر یا بدون هیچ خدایی، بدون خانواده، بدون پدر یا مادر، همراه با طبیعت. «پدرم چه می‌خواهد؟ آیا می‌تواند چیز بهتری به من بدهد؟ غیرممکن است. راحتام بگذارید.» همه‌چیز ماشین است. ماشین‌های آسمانی، ستارگان یا رنگین‌کمان، ماشین‌هایی کوهستانی که با ماشین‌های بدن او جفت می‌شوند. صدای بی‌وقفه‌ی ماشین‌ها. «او فکر می‌کرد که می‌بایست احساسِ سعادتی بی‌پایان باشد که از زندگی عمیق در هر شکل آن تأثیر پذیرد؛ که روحی داشته باشد برای سنگ‌ها، فلزها، آب و گیاهان؛ که رؤیاوار تمام اشیای طبیعت را جذب کند، همچون گل‌ها که با بدر و هلال ماه هوا را می‌بلعند.» ماشینِ کلروفیلی یا ماشینِ فتوسنتزی‌بودن، یا دست‌کم بدن را مثل قطعه‌ای، داخلِ چنین ماشین‌هایی سُراندن. لنتس خود را به زمانی پیش از تمایز انسان-طبیعت، پیش از تمام تفکیک‌های مشروط به این تمایز برده است. او طبیعت را نه به‌منزله‌ی طبیعت بلکه به منزله‌ی فرآیندِ

---

۱. Les machines désirantes / desiring-machines. پسوند "گر" در ترکیب ماشین‌های میل‌گر هم به‌معنای ماشین‌های دارای میل و هم ماشین‌های میل‌کننده است.ـ م. ف.

۲. Ça/Id، یکی از سه مفهوم فرویدی (نهاد، من، فرامن) که بخش تکانه‌های ناآگاهانه است.ـ م. ف.

3. machine-organe

4. machine-source

۵. Daniel Paul Schreber (۱۸۴۲ـ۱۹۱۱)، قاضی آلمانی که فروید خاطرات روان‌پریشی او را تحلیل کرد. یکی از توهّم‌های او این بود که فکر می‌کرد روده‌هایش دارای کارکردی آسمانی مرتبط با خورشید است.ــ ویراستار متن انگلیسی.

تولید زیست می‌کند. دیگر نه انسان وجود دارد نه طبیعت، بلکه منحصراً فرآیندی وجود دارد که یکی را در دیگری تولید و ماشین‌ها را جفت می‌کند. همه‌جا ماشین‌های مولّد یا ماشین‌های میل‌گر، ماشین‌های شیزوفرن، و کلِ زندگیِ گونه‌ای [ژنریک]: خود وناخود، بیرون و درون دیگر هیچ معنایی ندارند.

بعد از این پیاده‌رویِ یک شیزوفرن، [حال نگاهی بیاندازیم به] شخصیت‌های [ساموئل] بِکِت هنگامی که تصمیم می‌گیرند بیرون بروند. باید نخست دید که چگونه راه‌رویِ متنوع آنان خودْ ماشینی دقیق است. و بعد هم دوچرخه: ماشینِ دوچرخه-بوق چه رابطه‌ای با ماشینِ مادر-مقعد دارد؟ «صحبت‌کردن از دوچرخه‌ها و بوق‌ها چه آرامشی دارد. متأسفانه مسئله بر سر این‌ها نیست بلکه بر سر زنی است که اگر درست به‌یاد داشته باشم مرا از راه سوراخ مقعدش به‌دنیا آورد.»[1] اغلب تصور می‌شود که [عقده‌ی] اُدیپ ساده و کاملاً معلوم است. اما چنین نیست: [عقده‌ی] اُدیپْ سرکوبِ خیالیِ ماشین‌های میل‌گر را دربردارد. چرا و به چه هدفی؟ آیا تسلیم‌شدن به آن [سرکوب] به‌راستی ضروری یا خواستنی است؟ و با چه چیزی؟ چه چیزی را باید در مثلث اُدیپی قرار داد و این مثلث از چه ساخته می‌شود؟ آیا بوقِ دوچرخه و مقعد مادرِ من به‌کار آن می‌آید؟ آیا پرسش‌های مهم‌تری وجود ندارد؟ اثری معین را چه ماشینی می‌تواند تولید کند؟ و ماشینی معین به چه دردی می‌تواند بخورد؟ برای مثال، برمبنای توصیف هندسیِ یک جاکاردی حدس بزنید این جاکاردی چه کاربردی دارد. یا [مثالی دیگر:] در برابر ماشینی کامل و ساخته‌شده از شش‌سنگ در جیب راست کُت من (جیبی که منبع است)، پنج سنگ در جیب راست شلوارم و پنج سنگ در جیب چپ شلوارم (جیب‌های انتقال) و آخرین جیب کُتام که به‌تدریج که سنگ‌ها پیش‌روی می‌کنند، سنگ‌های جابه‌جاشده را دریافت می‌کند، [حال] اثر این چرخه‌ی توزیع که در آن خودِ دهان به‌منزله‌ی ماشینِ مکیدنِ سنگ جا دارد چیست؟ و در آن تولید لذت[2] چیست؟ در پایانِ **مالون می‌میرد**[3]، خانم پِدال [افراد] شیزوفرن را در گاری و قایق برای پیک‌نیک در طبیعت به گردش می‌برد: ماشینی جهنمی آماده می‌شود.

بدن در زیر پوست، کارخانه‌ای سوزان است، و بیرون،
بیمار می‌درخشد،
او پرتو می‌افشاند،
از تمام منفذهایش،
[منفذهای] درخشنده.[۲]

ما ادعای تعیینِ قطبی طبیعت‌گرا[4] برای شیزوفرنی نداریم. آنچه یک شیزوفرن در مقام فرد و در مقام عضوی از نوع انسان زیست می‌کند به‌هیچ‌رو قطبی خاصی از طبیعت نیست بلکه طبیعت به‌منزله‌ی

1. Samuel Beckette, *Molloy*, p. 16.

۲. volupté، هم به‌معنای لذت بسیار شدید حسی، هم لذت جنسی و هم لذت بسیار شدید معنوی است.ـم. ف.

۳. *Mallon meurt*، اثری از ساموئل بکت.ـم. ف.

4. naturaliste

فرآیندِ تولید است. منظور از فرآیند در این‌جا چیست؟ احتمال دارد که در سطحی معین، طبیعت از صنعت متمایز باشد: از دیدگاهی، صنعت نقطه‌ی مقابل طبیعت است، از دیدگاهی دیگر، مواد اولیه را از طبیعت می‌گیرد، و از دیدگاهی دیگر، صنعت زباله‌هایش را به طبیعت بازمی‌گرداند و غیره. این رابطه‌ی تمایزگذارِ انسان-طبیعت، صنعت-طبیعت، و جامعه-طبیعت حتا درون جامعه نیز شرطِ تمایز عرصه‌های نسبتاً مستقلی است که "تولید"، "توزیع" و "مصرف" نامیده می‌شود. اما این سطح از تمایزها به‌طور کلی اگر در ساختار صوری پیشرفته‌اش درنظر گرفته شود، (همان‌طور که مارکس نشان داده است) نه‌فقط سرمایه و تقسیم کار بلکه آگاهی کاذبی را که موجود کاپیتالیست ضرورتاً از خود و از عنصرهای منجمدِ فرآیندی کلی به‌دست می‌آورد پیش‌فرض دارد. چون در حقیقت ـ حقیقتی آشکار و تیره که در هذیان وجود دارد ـ عرصه‌ها یا چرخه‌های نسبتاً مستقل وجود ندارد: تولیدْ به‌طور بی‌واسطه مصرف و ثبت است، و ثبت و مصرف مستقیماً تولید را تعیین می‌کنند، اما آن را در دلِ خودِ تولید تعیین می‌کنند. چندان که همه‌چیز تولید است: **تولیدِ تولیدها**، [یعنی] تولید کنش‌ها و هوس‌ها؛ **تولیدِ ثبت‌ها**، [یعنی] تولید توزیع‌ها و تخصیص‌ها؛ **تولیدِ مصرف‌ها**، [یعنی] تولید لذت‌ها، اضطراب‌ها و دردها. همه‌چیز تولید است چندان که ثبت‌ها مستقیماً مصرف می‌شوند و تمام می‌شوند، و مصرف‌ها مستقیماً بازتولید می‌شوند.[۳] نخستین معنای فرآیند چنین است: آوردن ثبت و مصرف به درونِ خودِ تولید و تبدیل آن‌ها به تولیدهای فرآیندی واحد.

در معنای دوم، دیگر تمایز انسان-طبیعت وجود ندارد: جوهر انسانی طبیعت و جوهر طبیعی انسان، به‌منزله‌ی تولید یا صنعت، در طبیعت یکی می‌شوند، یعنی همان‌گونه که در زندگیِ انسان به‌منزله‌ی نوع [یکی می‌شوند]. پس دیگر صنعت در یک رابطه‌ی بیرونیِ فایده‌مندی درنظر گرفته نمی‌شود، بلکه در این‌همانیِ بنیادین‌اش با طبیعت به‌منزله‌ی تولید انسان و به‌دست انسان درنظر گرفته می‌شود.[۴] [آن هم] نه انسان به منزله‌ی اشرف مخلوقات، بلکه بیش‌تر به منزله‌ی موجودی که از زندگیِ عمیقِ تمام شکل‌ها و تمام گونه‌ها متأثر است، [موجودی] که حتا مسئولِ ستارگان و جانوران است، که بی‌وقفه یک ماشین-اندام را به یک ماشین-انرژی متصل می‌کند، درخت را به بدن‌اش، پستان را به دهان، و خورشید را به مقعد وارد می‌کند: متصدی جاودانه‌ی ماشین‌های جهان. این دومین معنای فرآیند است؛ انسان و طبیعت دو حدّ مقابل یکدیگر نیستند، حتا اگر در رابطه‌ای علّی، ادراکی، یا بیانی با یکدیگر درنظر گرفته شوند (علت و معلول، سوژه و اُبژه، و غیره)، بلکه واقعیتِ اساسیِ یگانه و یکسانِ تولیدکننده و محصول را تشکیل می‌دهند. تولید به‌منزله‌ی فرآیند، از تمام مقوله‌های مثالی [ایده‌آل] فراتر می‌رود و چرخه‌ای را شکل می‌دهد که با میل به منزله‌ی اصلی درون‌باش ارتباط دارد. به همین دلیل است که تولیدِ میل‌گرْ[1] مقوله‌ی مؤثر روان‌پزشکی ماتریالیستی است که فردِ شیزو را به‌منزله‌ی *Homo natura* [**انسان طبیعی**] وضع و با آن رفتار می‌کند. با این حال فقط به یک شرط است که سومین معنای فرآیند ساخته می‌شود:

---

1. Production désirante / desiring-production

نباید فرآیند را به منزله‌ی یک هدف و یک پایان درنظر گرفت و نیز نباید آن را با تداوم بی‌پایان‌اش اشتباه گرفت. پایان فرآیند، یا تداومِ بی‌پایان‌اش که دقیقاً با توقف ناگهانی و زودهنگام‌اش یکی است، علتِ فردِ شیزوفرن مصنوعی است، آن‌گونه که در بیمارستان به او می‌نگرند، [یعنی] ژنده‌پوشِ درخودمانده‌ای[۱] که به‌منزله‌ی هویتی مجزا و مستقل[۲] تولید می‌شود. دی. اچ. لارنس در مورد عشق می‌گوید: «ما فرآیندی را به سمت هدفی رانده‌ایم. هدف هر فرآیند تداوم بی‌پایانِ آن نیست، بلکه انجام[۳] آن است... فرآیند باید به سمت انجام‌اش میل کند و نه به سمت نوعی تشدید و افراط وحشت‌انگیز که در آن روح و بدن سرانجام نابود می‌شوند.»[۵] شیزوفرنی مانند عشق است: هیچ ویژگی یا هویت شیزوفرنیکی وجود ندارد، شیزوفرنیْ جهانِ ماشین‌های میل‌گرِ تولیدکننده و بازتولیدکننده، تولیدِ جهان‌شمولِ اولیه به‌منزله‌ی ''واقعیت اساسی انسان و طبیعت'' است.

ماشین‌های میل‌گرْ ماشین‌هایی جفتانی، دارای قاعده‌ای جفتانی یا نظامی پیوندی‌اند؛ همواره ماشینی با ماشین دیگر جفت شده است. سنتزِ مولّد، [یعنی] تولیدِ تولید، شکلی پیونددهنده دارد: ''و''، ''و سپس''... از همین‌رو است که همواره یک ماشینِ مولّدِ جریان و ماشین دیگری که به آن متصل است و عمل قطع و برداشت از جریان را انجام می‌دهد (پستان-دهان) وجود دارد. و از آن‌جا که ماشین اولی به‌نوبه‌ی خود به ماشین دیگری پیوند خورده است که نسبت به آن مثل یک قطع‌کننده یا برداشت‌کننده رفتار می‌کند، زنجیره‌ی جفتانی[۴] در تمام جهت‌ها خطی است. میلْ بی‌وقفه عملِ جفت‌کردنِ جریان‌های پیوسته و اُبژه‌های ناقص را که اساساً تکه‌تکه و تکه‌تکه‌شده هستند انجام می‌دهد. میل به جریان می‌اندازد، جاری می‌شود و [جریان‌ها را] قطع می‌کند. هنری میلر در ستایش از میل می‌گوید: «من هر آنچه را که جاری می‌شود دوست دارم، حتا جریان قاعدگی را که تخمک‌های بارورنشده را حمل می‌کند...»[۶] کیسه‌ی مشیمه و سنگ‌های کلیه؛ جریان مو، جریان آب دهان، جریان اسپرم، جریانِ مدفوع یا ادرار که به‌وسیله‌ی اُبژه‌های ناقص تولید می‌شوند، و این اُبژه‌های ناقص پیوسته با اُبژه‌های ناقص دیگر قطع می‌شوند، این‌ها هم [به‌نوبه‌ی خود] جریان‌های دیگری را تولید می‌کنند که دوباره به‌وسیله‌ی اُبژه‌های ناقص دیگر قطع می‌شوند. هر ''اُبژه''ای مستلزم تداوم یک جریان است و هر جریانی مستلزم تکه‌تکه‌شدنِ اُبژه. بی‌شک هر ماشین-اندام تمام جهان را از چشم‌انداز جریانِ خودش، از زاویه‌ی انرژی‌ای که از این ماشین-اندام جاری می‌شود تعبیر می‌کند: چشم همه‌چیز را ــ سخن‌گفتن، شنیدن، مدفوع‌کردن، جماع‌کردن، ... ــ در قالب دیدن تعبیر می‌کند. اما همواره پیوندی با یک ماشین دیگر برقرار می‌شود، آن هم در [مسیری] عرضی که در آن ماشین اولی جریانِ ماشین دیگر را قطع می‌کند یا ''می‌بیند'' که جریان‌اش را ماشین دیگری قطع کرده است.

پس عملِ جفت‌کردنِ سنتزِ پیونددهنده، [یعنی جفت‌کردنِ] اُبژه‌ی ناقص-جریان، شکل دیگری نیز

---

۱. Autisme، در خود فرورفتن و گسستن از جهان بیرونی که رفتار سرشت‌نمای شیزوفرن‌ها است.ـ م. ف.

2. entité

3. accomplissement

4. série binaire

دارد، [که عبارت است از] محصول- تولید. تولید همواره به محصول پیوند خورده است، به همین دلیل است که تولیدِ میل‌گرْ تولیدِ تولید است، همان‌گونه که هر ماشینی ماشینِ ماشین است. نمی‌توان به مقوله‌ی ایده‌آلیستیِ بیان بسنده کرد. نمی‌توان و نباید اُبژه‌ی شیزوفرنیک را بدون پیونددادنِ آن با فرآیند تولید توصیف کرد. **دفترهای هنر وحشی**[۱] گواه زنده‌ی آن است (و از همین رو نافی آن است که هویت فردِ شیزوفرن وجود داشته باشد). یا آنری میشُو[۲] میزی شیزوفرنیک را برمبنای فرآیندی تولیدی که فرآیند میل است توصیف می‌کند: «به محض آن‌که متوجه میز شدیم، پیوسته ذهن را اشغال می‌کرد. این میز بی‌شک کار خودش را ادامه می‌داد، حتا نمی‌دانم چه [کاری]... شگفت‌انگیز این بود که میز درعین‌حال که ساده نبود، به‌راستی پیچیده هم نبود؛ پیچیده از ابتدا یا از روی عمد یا براساس برنامه‌ای پیچیده. بلکه به‌تدریج که روی میز کار می‌شد سادگی‌اش را از دست می‌داد... این میز بدین‌ترتیب میزِ افزوده‌ها بود، همانندِ برخی از طرح‌های شیزوفرن‌ها، طرح‌های به‌اصطلاح اشباع، و اگر میز به اتمام رسید، از آن‌رو بود که دیگر راهی برای افزودن چیزی به آن وجود نداشت، میزی که هرچه بیش‌تر بر آن انباشته می‌شد، و کم‌تر و کم‌تر یک میز بود... این میز مناسب هیچ کاربردی، هر کاربردی که از یک میز انتظار می‌رود نبود. از آن‌جا که سنگین و جاگیر بود به‌سختی قابل جابه‌جایی بود. نمی‌دانستند چه‌طور آن را بگیرند (نه به‌طور ذهنی نه با دست). سطح فوقانی یا بخش مفید میز که به‌تدریج کوچک و ناپدید می‌شد چنان اندک رابطه‌ای با این چارچوب جاگیر داشت که دیگر این مجموعه یک میز را تداعی نمی‌کرد، بلکه اثاثی عجیب و ابزاری ناشناخته را که کاربردی نداشت تداعی می‌کرد. میزی انسان‌زدایی‌شده که هیچ راحتی‌ای نداشت، که نه شهری بود، نه روستایی، نه دهاتی، نه میز آشپزخانه بود، نه میز کار. میزی که به هیچ کاری تن نمی‌داد، که از خود دفاع می‌کرد، و از خدمت‌کردن و ارتباط برقرارکردن سر باز می‌زد. در آن چیزی مبهوت‌کننده و میخکوب‌کننده وجود داشت. این میز می‌توانست موتوری متوقف‌شده را تداعی کند.»[۷] شیزوفرن تولیدکننده‌ای جهان‌شمول است. در این‌جا نباید تولیدکردن و محصول‌اش را متمایز کنیم. دست‌کم اُبژه‌ی تولیدشده **این‌جابودگی**‌اش[۳] را در تولیدی جدید وارد می‌کند. میزْ "کار خاص" خود را ادامه می‌دهد. چارچوبِ میز سطحِ میز را می‌خورد. لوی-استروس به‌هنگام تبیینِ روش سرهم‌بندی[۴]، مجموعه‌ای از ویژگی‌های کاملاً مرتبط را مطرح می‌کند: تصاحبِ موجودی انبار یا تصاحبِ یک قانونگانِ[۵] چندگانه و نامتجانس و در همان حال محدود؛ توانایی واردکردنِ تکه‌ها در تکه‌تکه‌کردن‌های پیوسته جدید؛ و از همین‌جا نوعی بی‌تفاوتی نسبت به تولید و محصول، نسبت به مجموعه‌ی ابزاری و مجموعه‌ای که باید

---

۱. *Cahiers de l'art brut*، مجموعه‌ای از آثار هنری "بیماران" روانی.ـ ویراستار متن انگلیسی.

۲. Henri Michaux (۱۸۹۹ـ۱۹۸۴)، شاعر و نقاش فرانسوی.ـ م. ف.

3. son *ici* / *thisness*

۴. Bricolage، روشی که کلود لِوی-استروس برای علوم انسانی پیشنهاد کرد. معنای تحت‌لفظی این واژه عبارت است از سرهم‌بندی‌کردن مصالح مختلف.ـ ویراستار متن انگلیسی.

5. Code

تحقق یابد ناشی می‌شود.[۸] رضایتِ فردِ سرهم‌بند هنگامی که چیزی را به جریان برق وصل می‌کند، هنگامی که مسیر جریان آب را تغییر می‌دهد، بسیار به‌سختی با بازی ”پاپا ـ ماما“ یا با لذت تخلف قابل توضیح است. قاعده‌ی تولیدِ همیشگیِ تولید، قاعده‌ی پیوندزدنِ تولید به محصولْ سرشتِ ماشین‌های میل‌گر یا سرشتِ تولید اولیه است: تولیدِ تولید. تابلویی اثرِ ریچارد لیندر، به‌نام **پسر با ماشین** [*Boy with Machine*]، کودکی گُنده و بادکرده را نشان می‌دهد که یکی از ماشین‌های کوچکِ میل‌گرش را به یک ماشین بزرگ اجتماعی و تکنیکی پیوند می‌زند و به‌کار می‌اندازد (چون همان‌گونه که می‌بینیم، کودک این کار را انجام می‌دهد).

تولید، محصول، این‌همانیِ محصول ـ تولید... همین این‌همانی است که فقره‌ی سومی را در زنجیره‌ی خطی شکل می‌دهد که عبارت است از اُبژه‌ی عظیمِ متمایزنشده. همه‌چیز یک لحظه متوقف می‌شود، همه‌چیز منجمد می‌شود (سپس از نو آغاز می‌شود). از لحاظی، شاید بهتر باشد که هیچ‌چیز حرکت نکند، هیچ‌چیز کار نکند. متولدنشدن، خروج از جاده‌ی تولدها، نه دهانی برای مکیدن و نه مقعدی برای مدفوع‌کردن. آیا ماشین‌ها آن‌قدر خراب می‌شوند و قطعه‌هاشان آن‌قدر از هم جدا می‌شوند که هیچ شوند و ما را هیچ کنند؟ می‌گویند که جریان‌های انرژی همچنان بیش از حد به‌هم پیوند خورده‌اند و اُبژه‌های جزئی همچنان بیش از حد اُرگانیک‌اند. اما سیّالی ناب در حالت آزاد و بی‌توقف، در حال سُرخوردن روی بدنی پُر [است]. ماشین‌های میل‌گر از ما اُرگانیسم می‌سازند؛ اما در دلِ همین تولید، در تولیدِ خودِ این تولید، بدن از این‌گونه سازمان‌یافتن، از نداشتن سازمانی دیگر، یا از نداشتن هیچ سازمانی رنج می‌برد. ”ایستگاهی درک‌ناشدنی و کاملاً استوار“ در وسط فرآیند به‌منزله‌ی سومین مرحله ”**نه دهانی. نه زبانی. نه دندانی. نه حنجره‌ای. نه نایی. نه معده‌ای. نه شکمی. نه مقعدی.**“ خودکاره‌ها [اتومات‌ها] می‌ایستند و می‌گذارند توده‌ی سازمان‌نیافته‌ای که این خودکاره‌ها متصل می‌کردند سوار شود. بدنِ پُرِ بدونِ اندامْ ناموَلّد، سترون، تولیدنشده و مصرف‌ناشدنی است. آنتونَن آرتو این بدن را آن‌جا که بی‌شکل و بی‌چهره بود کشف کرد. نام‌اش غریزه‌ی مرگ است و مرگ بدون الگو نیست. زیرا میلْ مرگ را نیز طلب می‌کند، چون بدنِ پُرِ مرگْ موتورِ بی‌حرکتِ میل است، همان‌گونه که میلْ زندگی را طلب می‌کند چون اندام‌های زندگیْ **مـــاشینِ کـــارکن** [*working machine*]اند. نباید پرسید که چگونه این‌ها با هم کار می‌کنند: خودِ این پرسش محصولِ انتزاع است. ماشین‌های میل‌گر تنها در صورت خراب‌شدن و بی‌وقفه خراب‌شدن کار می‌کنند. قاضی شربر «مدت‌ها بدون معده، بدون امعاء و احشاء، تقریباً بدون ریه‌ها، با مریِ پاره‌پاره، بدون مثانه و با دنده‌های خُردشده زندگی کرد؛ گاهی بخشی از حنجره‌اش را خورده بود و الیٰ آخر». بدنِ بدون اندامْ ناموَلد است؛ و با این‌همه، این بدن در مکان و زمان خودش، در سنتزی پیونددهنده، به‌منزله‌ی این‌همانیِ تولید و محصول تولید می‌شود (میز شیزوفرنیکْ بدنی بدون اندام است). بدنِ بدونِ اندام گواه یک نیستیِ آغازین نیست، بازمانده‌ی تمامیتی از دست‌رفته هم نیست. به‌خصوص فرافکنی نیست؛ هیچ ربطی با خود بدن یا تصویر بدن ندارد. این بدن، این بدنِ ناموَلّد در همان‌جایی که تولید می‌شود، یعنی در مرحله‌ی

سوم زنجیره‌ای جفتانی-خطی وجود دارد. این بدن دائماً از نو در تولید تزریق می‌شود. بدنِ خشک‌مانده[۱] در آب حمام تولید می‌شود. بدنِ پُرِ بدون اندامْ ضد- تولید است؛ اما جفت‌کردنِ تولید با ضد- تولید، با عنصری از ضد- تولید نیز خصلتی از سنتز پیونددهنده یا مولد است.

تز مشهورِ کْلِرامبو[۲] (روان‌پزشک) به‌نظر کاملاً استوار می‌آید: هذیان با خصلت فراگیر و سیستماتیک‌اش، نسبت به پدیده‌های جزئی و موضعیِ خودکاره‌گیْ ثانوی است. درواقع، هذیانْ کیفیّت‌نمای ثبتی است که فرآیندِ تولیدِ ماشین‌های میل‌گر را جمع‌آوری می‌کند؛ و گرچه هذیانْ سنتزها و انفعال‌های خاص خود را دارد، همان‌گونه که در پارانویا و حتا در شکل‌های پارانویایی شیزوفرنی شاهدیم، [اما] حوزه‌ای مستقل را نمی‌سازد، بلکه نسبت به عملکرد و خرابی ماشین‌های میل‌گر ثانوی است. با این‌همه، کلرامبو از اصطلاح "خودکاره‌گی (روانی)" فقط برای دلالت بر پدیده‌های فاقد موضوع[۳]- پژواک‌گویی، اَدای صوت‌های غریب، [سخن] انفجاری، یاوه‌گویی - که او آن‌ها را به اثر مکانیکیِ عفونت‌ها یا مسمومیت‌ها نسبت می‌دهد استفاده می‌کند. او بخش اعظمی از هذیان را به‌نوبه‌ی خود به‌منزله‌ی معلولِ خودکاره‌گی توضیح داد؛ بخش دیگر هذیان، [یعنی] بخش "شخصی" به تعبیر او ماهیتی واکنشی داشت و به "شخصیت" برمی‌گشت که جلوه‌های آن می‌توانست بر خودکاره‌گی تقدم یابد (برای مثال شخصیت پارانویایی).[۹] بنابراین، کلرامبو خودکاره‌گی را صرفاً سازوکاری عصبی در کلی‌ترین معنای آن می‌دید، نه یک فرآیندِ تولیدِ اقتصادی که ماشین‌های میل‌گر را به‌کار می‌اندازد؛ و در مورد تاریخ، او به ذکر خصلت فطری یا اکتسابی بسنده می‌کرد. کلرامبو، فویرباخِ روان‌پزشکی در معنای موردنظر مارکس است وقتی می‌گوید: «هرجا که فویرباخ ماتریالیست است تاریخ در آثارش دیده نمی‌شود و هرجا که تاریخ را درنظر می‌گیرد دیگر ماتریالیست نیست.» برعکس، روان‌پزشکیِ حقیقتاً ماتریالیستی را می‌توان با عملی دوگانه تبیین کرد: واردکردنِ میل در سازوکار، و واردکردن تولید در میل.

تفاوت عمیقی میان ماتریالیسم دروغین و صورت‌های نوعیِ[۴] ایده‌آلیسم وجود ندارد. نظریه‌ی شیزوفرنی با سه مفهوم که فرمول سه‌وجهی آن را می‌سازند مشخص می‌شود: گسستگی (کراپلین[۵])، درخودماندگی[۶] (بلولر[۷])، زمان-مکان یا در جهان‌بودن (بینس وانگر[۸]). مفهوم نخست مفهومی توضیحی

---

۱. catatonique، وضعیت انفعال و ماندگرایی حرکتی و روانی که سرشت‌نمای شیزوفرنی است.-م.ف.

۲. Gaëtan Gatian de Clerambault (۱۸۷۲-۱۹۳۴)، روان‌پزشک فرانسوی که تز خودکاره‌گیِ (automatisme) روانی را طرح کرد.-م. ف.

3. athématique

4. typique

۵. Émile Kraepelin (۱۸۵۵-۱۹۲۶)، روان‌پزشک آلمانی.-م. ف.

۶. Autisme، درخودفرورفتن و گسستن از واقعیت بیرونی که رفتار سرشت‌نمای شیزوفرن‌ها است.-م. ف.

۷. Eugen Bleuler (۱۸۵۷-۱۹۳۹)، روان‌پزشک سویسی که تلاش می‌کرد کاربردهایی از روان‌کاوی را در درمان بیماران روان‌پریش و شیزوفرن به‌کار گیرد. او اصطلاح شیزوفرنی را در مورد حالت‌های آسیب‌شناختی‌ای به‌کار برد که سندروم اصلی‌شان "گسست" («rupture») از واقعیت است.-م. ف.

۸. Ludwig Binswanger (۱۸۸۱-۱۹۶۶)، روان‌پزشک سویسی و بانی روان‌کاوی اگزیستانسیل که دستاوردهای روان‌کاوی و پدیدارشناسی را ترکیب کرد.-م. ف.

است برای نشان‌دادنِ اختلال خاص یا نارسایی اولیه. مفهوم دیگر مفهومی فراگیر است که ویژگیِ نتیجه را مشخص می‌کند که عبارت است از خودِ هذیان یا گسست، "جداشدن از واقعیت، همراه با غلبه‌ی نسبی یا مطلقِ زندگی درونی". سومین مفهوم مفهومی بیان‌گر است که انسانِ هذیان‌گو را در جهان ویژه‌ی خودش کشف یا دوباره کشف می‌کند. وجه اشتراک این سه مفهوم این است که مسئله‌ی شیزوفرنی را به "من"[1] مرتبط می‌کنند، آن هم با میانجی‌گریِ "تصویرِ بدن" (آخرین مسخ روح که در آن اقتضاهای روح‌باوری[2] و تحصل‌گرایی[3] درهم می‌آمیزند). با این‌همه، فردِ شیزو مدت‌ها است که دیگر به "من" مثل پاپا-مامان باور ندارد. فردِ شیزو درون این مسائل نیست، بلکه بالا، پشت، زیر [این مسائل] و در جای دیگری است. و آن‌جا که او هست مسائل، دردهای برطرف‌ناشدنی و فقرهایی تحمل‌ناپذیر وجود دارد، اما چرا می‌خواهیم او را به آن‌جا که از آن خارج شده است بازگردانیم، چرا می‌خواهیم او را به مسائلی که دیگر مسائل او نیست بازگردانیم، چرا می‌خواهیم حقیقت او را که گمان می‌کردیم با ادای احترام صوری به آن به‌قدر کافی ستوده‌ایم به ریشخند بگیریم؟ خواهند گفت که فرد شیزو دیگر قادر به گفتن "من" نیست و باید این کارکرد مقدسِ بیان ["من"] را به او بازگرداند. این همان چیزی است که او با گفتن این‌که آن‌ها باز هم مرا می‌کنند، خلاصه می‌کند. «دیگر من نخواهم گفت، دیگر هرگز این کلمه را نخواهم گفت، بیش از حد احمقانه است. هروقت آن را بشنوم به‌جای آن، سوم‌شخص می‌گذارم، البته اگر یادم باشد. [و] اگر این آن‌ها را سرگرم می‌کند. این کار هیچ‌چیز را عوض نمی‌کند.»[4] و اگر او باز هم "من" بگوید، باز هم فرق نمی‌کند. چه‌قدر از این مسائل به‌دور است، چه‌قدر فراتر از آن‌ها است. حتا فروید هم از این دیدگاه محدودِ "من" خارج نمی‌شود. و آنچه او را از این کار بازمی‌داشت فرمول سه‌گانه‌ی اُدیپی و روان‌رنجورانه‌ی او بود: پاپا-مامان-من. باید از خود پرسید که آیا امپریالیسمِ تحلیلیِ عقده‌ی اُدیپْ فروید را به بازیافتنِ مفهومِ ناخوشایندِ درخودمانده‌گی به‌کار رفته در مورد شیزوفرنی و تضمین آن با اقتدار خویش هدایت نکرد. چون درنهایت نباید پنهان کرد که فروید شیزوفرن‌ها و مقاومت‌شان را در برابر اُدیپی‌شدن دوست نداشت بلکه بیش‌تر تمایل داشت با آنان مثل حیوان رفتار کند: او می‌گفت که شیزوفرن‌ها واژه‌ها را به‌جای چیزها می‌گیرند، آنان بی‌تفاوت، خودشیفته، گسسته از واقعیت و ناتوان از انتقال‌اند، آنان به فیلسوفان شبیه‌اند، "شباهتی نامطلوب". اغلب در مورد شیوه‌ی تلقیِ تحلیلیِ رابطه‌ی میان تکانه‌ها و علائم بیماری و رابطه‌ی میان نماد و نمادین‌شده پرسش می‌شود. آیا این رابطه رابطه‌ای علّی است یا ادراکی یا بیانی؟ این پرسش به گونه‌ای بیش از حد نظری مطرح می‌شود. چون درواقع، به محض آن‌که در [قالب عقده‌ی] اُدیپ قرار گرفتیم، به محض آن‌که با [عقده‌ی] اُدیپ سنجیده شدیم، کار تمام است، و تنها رابطه‌ی واقعی که رابطه‌ی تولید بوده حذف می‌شود. کشف بزرگ روان‌کاوی کشف تولیدِ میل‌گر، کشف تولیدهای ضمیر ناخودآگاه بود. اما با [عقده‌ی] اُدیپ، این کشف به‌سرعت با ایده‌آلیسمی جدید مستور شد: به‌جای

1. moi / ego
2. spiritualisme
3. positivisme
4. Samuel Beckette, *The Unnamable.*

ناخودآگاه به منزله‌ی یک کارخانه، تئاتری باستانی را قرار دادند؛ به‌جای واحدهای تولیدیِ ناخودآگاه، بازنمایی[1] را قرار دادند؛ به‌جای ناخودآگاه مولّد، ناخودآگاهی را که دیگر جز بیانْ کاری از آن ساخته نبود (اسطوره، تراژدی، رؤیا...) قرار دادند.

هربار که مسئله‌ی فردِ شیزوفرن را به "من" ارجاع می‌دهیم، دیگر فقط می‌توانیم یک جوهر یا ویژه‌گیِ مفروضِ شیزو را "بچشیم"، خواه با عشق و ترحم، خواه برای آن‌که آن را با بیزاری تُف کنیم. یک‌بار به منزله‌ی "منِ" تجزیه‌شده، یک‌بار به منزله‌ی "منِ"گسسته [از جهان]، و بار دیگر به گونه‌ای اغواگر‌تر، به منزله‌ی "من"ی که از بودن بازنایستاده بود، "من"ی که به گونه‌ای خاص حضور داشت اما در جهان خودش، و "من"ی که اجازه می‌داد به وسیله‌ی یک روان‌پزشک زیرک، یک اَبَرناظرِ درّاک و خلاصه یک پدیدارشناس بازیافته شود. باز هم این هشدار مارکس را به یاد آوریم که می‌گفت از مزه‌ی گندم نمی‌توان حدس زد که چه کسی آن را کاشته است، از محصول نمی‌توان نظام و مناسبات تولید را حدس زد. محصول چنان خاص، چنان فوق‌العاده خاص ظاهر می‌شود که آن را به **شکل‌های مثالیِ علیت، ادراک یا بیان** ربط می‌دهیم، نه به **فرآیند واقعیِ تولید که این محصول به آن وابسته است**. شیزوفرن چنان خاص و تشخص‌یافته ظاهر می‌شود که فرآیند را متوقف می‌کنیم یا آن را به یک هدف تبدیل می‌کنیم، یا آن را به‌طور بی‌پایان در خلأ به بازی درمی‌آوریم، به گونه‌ای که آن «انتهای وحشت‌انگیزی که در آن روح و بدن سرانجام نابود می‌شوند» ایجاد شود[2] (درخودمانده). وضعیت پایانی و مشهور کرپلین... برعکس، به محض آن‌که فرآیند مادی را درنظر بگیریم ویژه‌گیِ محصول رو به محوشدن می‌گذارد و در همان حال امکانِ "نتیجه"ی دیگری ظاهر می‌شود. شیزوفرنی پیش از آن‌که انفعالِ مصنوعی‌شده و تشخص‌یافته‌ی فردِ شیزوفرن در درخودمانده‌گی باشد، فرآیند تولید میل و ماشین‌های میل‌گر است. این پرسش همچنان اهمیت دارد که چگونه از یکی به دیگری گذار می‌کنیم و آیا این گذار اجتناب‌ناپذیر است؟ در این مورد هم مانند موردهای دیگر، کارل یاسپرس گران‌بهاترین نظرها را ارائه داد، زیرا "ایده‌آلیسم" او به گونه‌ای منحصر به‌فرد غیرمعمول[3] بود. او با در تقابل قراردادن مفهوم فرآیند با مفهوم‌های واکنش یا رشد شخصیت، فرآیند را به منزله‌ی یک گسست و مزاحمت، خارج از رابطه‌ی خیالی با "من" درنظر گرفت تا رابطه با امر "شیطانی" در طبیعت را به‌جای آن قرار دهد. او فقط نتوانست فرآیند را به‌منزله‌ی واقعیت مادی اقتصادی، به‌منزله‌ی فرآیند تولید در این‌همانیِ طبیعت = صنعت، طبیعت = تاریخ درنظر بگیرد.

به‌نوعی، منطقِ میل از همان نخستین گام از رسیدن به هدفاش ناکام ماند: از همان نخستین گامِ تقسیم افلاطونی که ما را وامی‌دارد میان **تولید** و **اکتساب** یکی را برگزینیم. همین‌که میل را در جانب اکتساب قرار دهیم، از میل مفهومی ایده‌آلیستی (دیالکتیکی، نیهیلیستی) برای خودمان می‌سازیم، مفهومی که میل را در وهله‌ی اول به‌منزله‌ی یک فقدان، [یعنی] فقدان اُبژه، فقدان اُبژه‌ی واقعی تعیین

---

1. représentation

2. D. H. Lawrence, *Aaron's Rod*, p. 162.

3. atypique

می‌کند. درست است که جانب دیگر، یعنی جانب "تولید" نادیده گرفته نشده است. حتا کانت دست به انقلابی نقادانه در نظریه‌ی میل زد و میل را "قوه‌ای" تعریف کرد که «به‌وسیله‌ی تصوراتاش[1]، علتِ واقعیتِ متعلقات [اُبژه‌های] این تصورات است». اما تصادفی نیست که کانت برای روشن‌کردن این تعریف، باورهای خرافی، توّهم‌ها و خیال‌پردازی‌ها را به یاری می‌طلبد: به‌خوبی می‌دانیم که اُبژه‌ی واقعی فقط می‌تواند محصولِ علیّت و سازوکارهای بیرونی باشد، اما دانستن این نکته مانع از آن نمی‌شود که به قدرت درونیِ میل در ایجاد اُبژه‌اش، حتا در شکل غیرواقعی، توهمی یا تخیلی، باور داشته باشیم، و این علیّت را در خود میل تصور کنیم.[۱۰] پس واقعیت اُبژه از آن‌جا که میل آن را تولید کرده است **واقعیت روانی** است. بنابراین، می‌توان گفت که انقلاب نقادانه‌ی کانت دراساس چیزی را تغییر نمی‌دهد: این شیوه‌ی تلقی از تولیدگریْ برداشتِ کلاسیک از میل به منزله‌ی فقدان را زیر سؤال نمی‌برد بلکه بر آن مبتنی و متکی است و به تعمیق آن بسنده می‌کند. درواقع اگر میلْ فقدان اُبژه‌ی واقعی باشد، خودِ واقعیتِ میل در "جوهرِ فقدان"ی است که اُبژه‌ی تخیلی را تولید می‌کند. بدین ترتیب، میل که به منزله‌ی تولید، اما تولید خیال‌ها، درنظر گرفته شد کاملاً توسط روان‌کاوی تشریح شد. در پایین‌ترین سطح از تأویل، این به‌معنای آن است که اُبژه‌ی واقعی که میل فاقد آن است به‌طور مستقل مرتبط است با تولید طبیعی یا اجتماعیِ خارجی، حال آن‌که میل به‌طور درونی اُبژه‌ای خیالی را تولید می‌کند که با واقعیت جفت می‌شود، گویی که "در پسِ هر اُبژه‌ی واقعی، ابژه‌ای خیالی" یا در پسِ تولیدهای واقعی تولیدی ذهنی وجود دارد. و به‌طور قطع روان‌کاوی مجبور نبود مطالعه‌ی ابزارها و بازارها، آن هم در تهی‌دستانه‌ترین شکلِ روان‌کاویِ اُبژه (روان‌کاویِ بسته‌ی رشته‌فرنگی، روان‌کاویِ اتومبیل، روان‌کاویِ "فلان چیز") را آغاز کند. اما حتا هنگامی که تخیل در تمامی گستره‌اش، نه به منزله‌ی یک اُبژه، بلکه به منزله‌ی ماشین خاصی که میل را به صحنه می‌آورد تأویل می‌شود، این ماشین فقط نمایشی [théatrale] است و مکملِ آنچه را که کنار می‌گذارد باقی می‌گذارد: پس این نیاز است که با فقدان نسبی و معیّنِ اُبژه‌ی خاص خودش تعیین می‌شود، حال آن‌که میل به منزله‌ی چیزی ظاهر می‌شود که تخیل را تولید می‌کند و خود را تولید می‌کند، آن هم با جداشدن از اُبژه، و نیز با مضاعف‌کردنِ فقدان، با مطلق‌کردنِ آن و با بدل‌کردن‌اش به "عدم کفایت درمان‌ناپذیر وجودی"[2] و "فقری وجودی که زندگی است"[3]. معرفیِ میل به منزله‌ی چیزی مبتنی بر نیازها، مولّدبودنِ میل که کماکان برپایه‌ی نیازها ساخته می‌شود و رابطه‌ی فقدانیِ نیازها با اُبژه (نظریه‌ی ابتناء[4]) از همین‌جا است. خلاصه، هنگامی که تولیدِ میل‌گر را به تولیدِ تخیل فرو می‌کاهیم به این بسنده می‌کنیم که تمام نتیجه‌ها را از این اصل ایده‌آلیستی استخراج کنیم که میل را به منزله‌ی یک فقدان تبیین می‌کند و نه به منزله‌ی تولید، تولید "صنعتی". کلمان روسه به‌درستی می‌گوید: هربار که بر فقدانی پافشاری می‌شود که میل برای تبیین اُبژه‌ی خود فاقد آن است، «جهان با جهان دیگری برپایه‌ی روال زیر جفت می‌شود: اُبژه‌ای هست که میل فاقد آن است؛ پس جهان همه‌ی اُبژه‌ها را دربرنمی‌گیرد، و دست‌کم فاقد یک اُبژه یعنی همان

---

1. représentations
2. «incurable insuffisance d'être»
3. «manque-à-être qu'est la vie»
4. théorie de l'étayage

اُبژه‌ی میل است، پس جای دیگری هست که کلیدِ میل را دارد (کلیدی که جهان فاقد آن است).»[۱۱]

اگر میل تولید می‌کند تولیدگرِ امر واقع است. اگر میل تولیدگر است فقط در واقعیت تولیدگراست و فقط تولیدگر واقعیت است. میلْ مجموعه‌ای از **سنتزهای منفعلانه** است که اُبژه‌های جزئی، [یعنی] جریان‌ها و بدن‌ها را به‌کار می‌اندازند و به‌منزله‌ی واحدهای تولیدی عمل می‌کنند. امر واقعِ حاصل از آن، نتیجه‌ی سنتزهای منفعلانه‌ی میل به منزله‌ی خود-تولیدگریِ ضمیر ناخودآگاه است. میل چیزی کم ندارد، فاقد اُبژه‌اش نیست. بلکه سوژه است که در میل مفقود است یا میل است که فاقد سوژه‌ای ثابت است؛ سوژه‌ی ثابت فقط از رهگذر سرکوب وجود دارد. میل و اُبژه‌اش یکی بیش نیستند، یعنی ماشین به منزله‌ی ماشینِ ماشین. میلْ ماشین است، اُبژه‌ی میل هم ماشینی است که به آن متصل است، به‌طوری که محصول از تولیدکردن برداشت می‌شود و در محصول چیزی از تولید جدا می‌شود که باقیمانده‌ای را به سوژه‌ی آواره و ولگرد می‌دهد. وجودِ اُبژکتیوِ میل همان امر واقعِ فی‌نفسه است.[۱۲] شکل خاصی از هستی وجود ندارد که بتوان آن را واقعیتِ روانی نامید. همان‌گونه که مارکس می‌گوید فقدان وجود ندارد بلکه هوس به‌منزله‌ی ''ابژه‌ای طبیعی و محسوس'' وجود دارد. میل نیست که بر نیازها استوار است بلکه برعکس، نیازها از میل مشتق می‌شوند: نیازها پاد-محصول‌هایی[1] در امر واقع‌اند که میل آن‌ها را تولید می‌کند. فقدانْ پاد-اثرِ[2] میل است که در واقعیت طبیعی و اجتماعی ته‌نشین می‌شود، سامان می‌یابد، و خلأدار می‌شود. میل همواره در ارتباط نزدیک با شرایط هستیِ اُبژکتیو باقی می‌ماند، با این شرایط وصلت و آن را دنبال می‌کند، بدون آن بقا ندارد، همراه آن جابه‌جا می‌شود، و به همین‌دلیل است که به‌سادگی به میلِ مُردن تبدیل می‌شود، حال آن‌که نیازْ اندازه‌ی دوریِ سوژه‌ای را نشان می‌دهد که با از دست‌دادن سنتزِ منفعلانه‌ی این شرایط، میل را از دست داده است. نیاز به منزله‌ی عملکردِ خلأ، هیچ معنای دیگری ندارد جز جست‌وجو و شکار سنتزهای منفعلانه و انگلِ آن‌ها شدن هرجا که هستند. بیهوده است که بگوییم: ما علف نیستیم و مدت‌های مدید است که قادر به سنتز کلروفیلی نیستیم، پس باید بخوریم... بنابراین، میل به این ترسِ فرومایه از فقدان تبدیل می‌شود. اما دقیقاً این ندارها و محرومان نیستند که این جمله را ادا می‌کنند. برعکس، آنان می‌دانند که به علف نزدیک‌اند و میل به چیزهای اندکی ''نیاز'' دارد، **نه آن چیزهایی که برایشان باقی می‌گذارند، بلکه همان چیزهایی که پیوسته آنان را از آن محروم می‌کنند،** چیزهایی که فقدانی در قلبِ سوژه نیستند، بلکه اُبژکتیویته‌ی انسان، [یعنی] هستیِ اُبژکتیو انسان‌اند، انسانی که برای او میل و خواستن همان تولیدکردن، تولیدکردن در واقعیت است. امر واقع ناممکن نیست، برعکس، در امر واقع همه‌چیز ممکن است، همه‌چیز ممکن می‌شود. این میل نیست که فقدانِ دندانِ آسیاب را در سوژه بیان می‌کند، بلکه سازمان دندان آسیاب است که میل را از هستیِ ابژکتیواش محروم می‌کند. انقلابیون، هنرمندان و پیشگویان به اُبژکتیوبودن و فقط اُبژکتیوبودن قانع‌اند: آنان می‌دانند که میل با قدرتی مولّد زندگی را در آغوش می‌فشارد و چون نیاز اندکی دارد آن را با شدتِ هرچه تمام‌تر

---

1. contre-produits
2. contre-effet

بازتولید می‌کند. و مهم نیست که کسانی بر این باور باشند که این حرف به گفتن ساده است یا این‌که این ایده‌ای است که در کتاب‌ها یافت می‌شود. «از اندک چیزهایی که خوانده بودم دریافتم که آدم‌هایی که بیش از همه در زندگی غوطه‌ور بودند، که زندگی را قالب می‌گرفتند و خودِ زندگی بودند، کم می‌خوردند، کم می‌خوابیدند، و دارایی‌شان ناچیز یا هیچ بود. آنان توهمی نسبت به وظیفه، زاد و ولد، بقای خانواده یا حفظ کشور نداشتند... جهان خیالی جهانی است که هرگز کاملاً فتح نشده است. جهانِ گذشته است، نه جهانِ آینده. جلورفتن وقتی به گذشته چسبیده‌ای همانند کشیدن غل و زنجیر آهنی است.»[۱۳] پیشگوی زنده اسپینوزا است در لباسِ انقلابی ناپلی. به‌خوبی می‌دانیم که فقدان ــ و همبسته‌ی ذهنی آن، یعنی تخیل ـ از کجا می‌آید. فقدان در تولید اجتماعی سامان‌دهی و سازمان‌دهی می‌شود. فقدانْ پاد-محصولِ عنصرِ ضدِ تولید است که به نیروهای مولّد دست‌اندازی و آن‌ها را تصاحب می‌کند. فقدان هرگز مقدم نیست؛ تولید هرگز برحسب فقدانی از پیش موجود سازمان‌دهی نمی‌شود، بلکه فقدان است که برطبق سازمانِ تولید قبلی مستقر می‌شود، خلأدار می‌شود و تکثیر می‌یابد.[۱۴] این عملکردِ خلأ به مثابه اقتصاد بازار، یعنی سامان‌دهیِ فقدان در وفورِ تولید و سوق‌دادنِ کل میل به درون وحشتی عظیم از فقدان و وابسته‌کردنِ اُبژه به تولیدی واقعی که خارج از میل فرض می‌شود (اقتضاهای عقلانیت)، و در همان حال انتقالِ تولیدِ میل به حوزه‌ی تخیل (و نه چیزی جز تخیل)، هنر طبقه‌ی حاکم است.

در یک‌سو، تولید اجتماعی واقعی، و، در سوی دیگر، تولیدِ میل‌گرِ تخیلات وجود ندارد. میان این دو تولید فقط روابط ثانویِ درون‌فکنی[1] و فرافکنی[2] برقرار است، گویی عملکردهای اجتماعی با عملکردهای ذهنیِ[3] درونی‌شده همراه می‌شود، یا عملکردهای ذهنی بر نظام‌های اجتماعی فرافکنده می‌شود، بی‌آن‌که هرگز در یکدیگر رخنه کنند. مادامی که به این بسنده کنیم که پول، طلا، سرمایه و تثلیثِ کاپیتالیستی از یک‌سو و لیبیدو، مقعد، قضیب و تثلیثِ خانوادگی از سوی دیگر را به موازات هم قرار دهیم، به سرگرمی دلپذیری مشغول شده‌ایم، اما سازوکارهای پول کاملاً نسبت به فرافکنی‌های مقعدیِ کسانی که پول را به کار می‌اندازند بی‌تفاوت است. توازی مارکس-فروید که برحسب اصطلاح‌هایی بیان می‌شود که نسبت به یکدیگر درون‌فکنی یا فرافکنی می‌کنند، بی آن‌که نسبت به هم بیگانه نباشند، همان‌گونه که در معادله‌ی مشهورِ پول = مدفوع می‌بینیم، کاملاً سترون و بی‌اهمیت باقی می‌ماند. درحقیقت، **تولید اجتماعی منحصراً همان تولید میل‌گر در شرایط معین است.** ما می‌گوییم که میل به‌طور بی‌واسطه عرصه‌ی اجتماعی را درمی‌نوردد، می‌گوییم که عرصه‌ی اجتماعی محصولِ تاریخاً معینِ میل است، و می‌گوییم که لیبیدو نیازی به هیچ میانجی یا والایش[4]، هیچ عملیات روانی و هیچ دگرگونی ندارد تا بتواند نیروهای مولّد و مناسبات تولید را اشغال کند. فقط میل و امر اجتماعی وجود دارد و دیگر هیچ. حتا سرکوب‌گرانه‌ترین و تحقیرکننده‌ترین شکل‌های بازتولید اجتماعی را میل تولید می‌کند، آن هم در سازمانی که تحت این یا آن شرایط که باید تحلیل کنیم از میل ناشی می‌شود. به همین دلیل است که مسئله‌ی بنیادین فلسفه‌ی

---

1. interojection
2. projection
3. mentales
4. sublimation

سیاسی همچنان آن مسئله‌ای است که اسپینوزا طرح کرد (ویلهلم رایش[1] آن را دوباره کشف کرد): «چرا انسان‌ها برای بردگی‌شان، چنان‌که گویی رستگاری‌شان است، مبارزه می‌کنند؟» چگونه مردم به این‌جا می‌رسند که فریاد بزنند: باز هم مالیات بیش‌تر! نان کم‌تر! همان‌گونه که رایش می‌گوید، شگفت‌انگیز این نیست که بعضی از مردم دزدی می‌کنند و بعضی دیگر اعتصاب، بلکه این است که گرسنگان همیشه دزدی نمی‌کنند و استثمارشدگان همیشه اعتصاب نمی‌کنند: چرا انسان‌ها قرن‌ها است که استثمار و تحقیر و بردگی را تحمل می‌کنند تا جایی که این‌ها را نه‌تنها برای دیگران بلکه برای خودشان هم **می‌خواهند**. رایش آن‌زمان که توسل به نادانی یا به توّهم توده‌ها را برای توضیح فاشیسم رد کرد و توضیحی برپایه‌ی میل و در قالب میل را طلب کرد، اندیشمندی از همیشه بزرگ‌تر بود: نه، توده‌ها فریب‌خورده نبودند، آنان تحت شرایطی و در برهه‌ای فاشیسم را می‌خواستند و همین نکته یعنی انحطاط میل توده‌ها است که باید توضیح داده شود.[۱۵] با این‌همه، رایش نتوانست پاسخی رضایت‌بخش ارائه دهد، چون او هم همان چیزی را احیاکرد که در حال مبارزه با آن بود، زیرا با تمایز قائل‌شدن میان عقلانیت آن‌گونه که در فرآیند تولید اجتماعی هست یا باید باشد و ناعقلانیت در میل، فقط این ناعقلانیت را موضوع روان‌کاوی می‌دانست. بنابراین، او صرفاً توضیح امر "منفی"، "سوبژکتیو" و "ممنوع" در عرصه‌ی اجتماعی را برعهده‌ی روان‌کاوی گذاشت. پس او به‌ناگزیر به ثنویّتی میان اُبژه‌ی واقعی که به‌طور عقلانی تولید شده و تولید تخیلیِ ناعقلانی بازمی‌گردد.[۱۶] او از کشفِ **مخرج مشترک یا هم‌گسترگیِ**[2] **عرصه‌ی اجتماعی و میل** صرف‌نظر می‌کند. از همین‌رو است که او برای پایه‌گذاریِ حقیقیِ روان‌پزشکیِ ماتریالیستی، مقوله‌ی تولید میل‌گر را که امر واقع هم در شکل‌های به‌اصطلاح عقلانی و هم در شکل‌های ناعقلانی‌اش تابع آن بود، کم داشت.

وجودِ فراگیرِ سرکوب اجتماعی علیه تولیدِ میل‌گر به‌هیچ‌وجه بر اصل ما تأثیر ندارد: میلْ امر واقع را تولید می‌کند، یا تولیدِ میل‌گر چیزی غیر از تولید اجتماعی نیست. مسئله این نیست که شکل خاصی از هستی، یعنی واقعیتی ذهنی یا روانی راکه متضاد با واقعیت مادی تولید اجتماعی است، به میل اختصاص دهیم. ماشین‌های میل‌گر ماشین‌هایی تخیلی یا رؤیایی نیستند که از ماشین‌های تکنیکی و اجتماعی متمایز باشند، و آن‌ها را همراهی کنند. تخیل‌ها بیش‌تر بیان‌هایی ثانوی‌اند که از این‌همانیِ دو نوع ماشین در محیطی معین مشتق می‌شوند. همچنین تخیل هرگز فردی نیست؛ بلکه همان‌طور که تحلیل نهادها توانست نشان دهد، **تخیلِ گروهی** است. و اگر دو نوع تخیل گروهی وجود دارد به این دلیل است که دو قرائت متفاوت از این‌همانی می‌تواند وجود داشته باشد، بسته به این‌که ماشین‌های میل‌گر از زاویه‌ی توده‌های عظیم و انبوهی که این ماشین‌ها می‌سازند دیده شوند، یا ماشین‌های اجتماعی از زاویه‌ی نیروهای ابتدایی میل که این ماشین‌های اجتماعی را شکل می‌دهند درک شوند. پس در تخیل گروهی ممکن است لیبیدو در حوزه‌ی اجتماعی موجود، ازجمله سرکوب‌گرانه‌ترین شکل‌های این حوزه،

---

۱. Wilhelm Reich (۱۸۹۷ـ۱۹۵۷)، روان‌پزشک مارکسیست و تک‌رو اتریشی که می‌خواست سمت و سویی انقلابی به روان‌کاوی دهد و برای بازبینی ریشه‌ای اخلاق جنسی مبارزه می‌کرد.ـم. ف.

2. Coextension

نیروگذاری[1] کند؛ یا برعکس، دست به یک پاد-نیروگذاری[2] بزند که میل انقلابی را به حوزه‌ی اجتماعی موجود متصل کند (برای مثال، آرمان‌شهرهای بزرگ سوسیالیستی سده‌ی نوزدهم نه به‌منزله‌ی الگوهای آرمانی بلکه به‌منزله‌ی تخیل‌های گروهی عمل می‌کردند، یعنی به‌منزله‌ی عاملانِ تولیدگریِ واقعیِ میل که نیروبَرداری[3] یا "نهادزدایی" از حوزه‌ی اجتماعی بالفعل را به نفعِ نهاد انقلابیِ خودِ میل امکان‌پذیر می‌کنند). اما میان این دو، میان ماشین‌های میل‌گر و ماشین‌های اجتماعی و تکنیکی هرگز تفاوت ماهوی وجود ندارد. البته نوعی تمایز میان آن‌ها وجود دارد، اما فقط تمایزی در رژیم و برحسب مناسبات اندازه و بزرگی. صرف‌نظر از تفاوت رژیم، این ماشین‌ها یکسان‌اند؛ و این همان چیزی است که تخیل‌های گروهی نشان می‌دهند.

هنگامی که پیش از این، نوعی توازی را میان تولید اجتماعی و تولیدِ میل‌گر طرح کردیم تا وجود عنصر ضد- تولید را در هر دو مورد نشان دهیم، عنصری که به‌سرعت بر شکل‌های مولّد چنگ می‌اندازد و آن‌ها را تصاحب می‌کند، این توازی به‌هیچ‌رو در مورد مناسبات میان این دو تولید پیش‌داوری نمی‌کرد. ما فقط می‌توانستیم برخی جنبه‌های مربوط به تمایز رژیم [میان آن دو] را تصریح کنیم. در وهله‌ی اول، ماشین‌های تکنیکی قطعاً تنها به‌شرط این‌که خراب نشده باشند کار می‌کنند؛ حدِ خاص آن‌ها فرسودگی است نه خرابی. مارکس بر همین اصلِ ساده اتکا می‌کند تا نشان دهد که رژیم ماشین‌های تکنیکی رژیمِ تمایزی سفت و سخت میان شیوه‌ی تولید و محصول است که به برکت آن، ماشین ارزش را به محصول انتقال می‌دهد، اما فقط ارزشی را که با فرسوده‌شدنِ خود از دست می‌دهد. برعکس، ماشین‌های میل‌گر بی‌وقفه در حین کارکردن خراب می‌شوند، و فقط با خراب‌شدن کار می‌کنند: همیشه تولیدکردن با محصول پیوند می‌خورد و قطعه‌های ماشین‌ْسوخت نیز هستند. هنر اغلب از این خاصیت با خلقِ تخیل‌های گروهیِ حقیقی که تولید اجتماعی را با یک تولید میل‌گر متصل می‌کنند و نوعی خرابی را در بازتولید ماشین‌های تکنیکی وارد می‌کنند، استفاده می‌کند. چنین‌اند ویولن‌های سوخته‌ی آرمن[4] یا ماشین‌های فشرده‌ی سزار[5]. روشِ پارانویاییِ نقادانه‌ی دالی[6] به گونه‌ای کلی‌تر انفجارِ ماشینِ میل‌گر را درونِ اُبژه‌ی تولید اجتماعی تضمین می‌کند. اما راول[7] خرابی را بر فرسودگی ترجیح می‌داد، و توقف‌های ناگهانی، مکث‌ها، لرزه‌ها، صداهای نابهنجار و شکستن‌ها را جایگزین دُور کُند یا محو تدریجی کرد.[۱۷] هنرمند ارباب اُبژه‌ها است؛ او در هنر خود، اُبژه‌های شکسته، سوخته و خراب‌شده را ادغام می‌کند تا آن‌ها را به رژیم ماشین‌های میل‌گر که خرابی بخشی از عملکردشان است برگرداند؛ هنرمند ماشین‌های

---

1. investir
2. contre-investissement
۳. désinvestissement، به‌معنای نیروگذاری منفی نیز هست.ـم. ف.
۴. Armand Fernandez (۱۹۲۸ـ)، مجسمه‌ساز آمریکایی فرانسوی‌تبار.ـم. ف.
۵. César Balaccini (۱۹۲۱ـ۱۹۹۸)، مجسمه‌ساز فرانسوی.ـم. ف.
۶. Salvador Dali (۱۹۰۴ـ۱۹۸۹)، نقاش سوررئالیست.ـم. ف.
۷. Maurice Ravel (۱۸۷۵ـ۱۹۳۷)، آهنگ‌ساز فرانسوی.ـم. ف.

پارانویایی، ماشین‌های معجزه‌گر، ماشین‌های مجرد و بسیاری از ماشین‌های تکنیکی را نمایش می‌دهد، ولو به قیمت آن‌که ماشین‌های میل‌گر ماشین‌های تکنیکی را نابود کنند. مهم‌تر از آن، اثر هنریْ خودش یک ماشین میل‌گر است. هنرمند خزانه‌اش را برای انفجار قریب‌الوقوع انباشته می‌کند، و از همین‌رو است که سرعت فرارسیدنِ ویرانی‌ها را حقیقتاً کافی نمی‌یابد.

دومین تفاوت در رژیم از همین‌جا ناشی می‌شود: ماشین‌های میل‌گرْ ضد- تولید را به‌وسیله‌ی خودشان تولید می‌کنند، حال آن‌که ضد- تولیدِ خاصِ ماشین‌های تکنیکی فقط در شرایط بیرون از بازتولیدِ فرآیند تولید می‌شود (هرچند این شرایط "بعداً" فراهم نمی‌آیند). به همین دلیل است که ماشین‌های تکنیکی مقوله‌ای اقتصادی نیستند و همواره به عضو جامعه [*socius*] یا ماشین اجتماعی‌ای بازمی‌گردند که با آن‌ها خلط نمی‌شود و شرطِ این بازتولید است. پس ماشینِ تکنیکی علت نیست، بلکه فقط شاخصِ شکلِ کلیِ تولیدِ اجتماعی است: بنابراین، ماشین‌های دستی و جامعه‌های بدوی، ماشین‌های آبی و شکل‌های آسیایی [جامعه]، و ماشین‌های صنعتی و کاپیتالیسم وجود دارد. پس وقتی عضو جامعه را شبیه یک بدنِ پُرِ بدون اندام طرح کردیم، باز هم تفاوتی مهم وجود داشت. زیرا ماشین‌های میل‌گر مقوله‌ی بنیادینِ اقتصادِ میل‌اند، و به‌وسیله‌ی خودشان بدنی بدون اندام را تولید می‌کنند و میان عامل‌ها و قطعه‌های خودشان، یا میان مناسبات تولید و مناسبات خودشان، یا میان نظم اجتماعی و تکنولوژی تمایز نمی‌گذارند. ماشین‌های میل‌گر، درعین‌حال، هم تکنیکی‌اند هم اجتماعی. دقیقاً به همین معنا است که تولیدِ میل‌گرْ مکانِ سرکوب اولیه‌ی روانی[1] است، حال آن‌که تولیدِ اجتماعی مکانِ سرکوب اجتماعی[2] است، و میان این دو سرکوب، چیزی شبیه به سرکوب روانی ثانوی "به‌معنای دقیق کلمه" اِعمال می‌شود: در این‌جا همه‌چیز به موقعیتِ بدنِ بدون اندام یا هم‌ارز آن وابسته است، [یعنی] بسته به این‌که این بدن نتیجه‌ی درونی یا شرط بیرونی باشد (به‌ویژه نقش غریزه‌ی مرگ را تغییر می‌دهد).

با این‌همه، این‌ها ماشین‌هایی یکسان تحت دو رژیم متفاوت‌اند ـ هرچند که طلبِ سرکوبْ ماجرایی غریب برای میل باشد. فقط یک تولید وجود دارد که آن هم تولیدِ امر واقع است. و بدون شک می‌توانیم این این‌همانی را به دو شیوه بیان کنیم، اما این دو شیوه خود- تولیدگریِ ضمیر ناخودآگاه را به منزله‌ی چرخه تشکیل می‌دهند. ما می‌توانیم بگوییم که هر تولید اجتماعی نتیجه‌ی تولید میل‌گر در شرایطی معین است: نخست انسان طبیعی [*Homo natura*]. اما همچنین به‌طور دقیق‌تر باید بگوییم که تولید میل‌گر در وهله‌ی اول اجتماعی است و فقط در پایان می‌کوشد آزاد شود (نخست، انسان تاریخی) [*Homo historia*]. از همین‌رو است که بدنِ بدون اندام فی‌نفسه تمامیتی آغازین نیست که بعدها خود را بر گونه‌های مختلفِ عضو جامعه فرافکند، گویی که یک پارانویایی بزرگ، رئیس قبیله‌ی بَدَوی و پایه‌ی سازمان اجتماعی بوده است. ماشین‌های اجتماعی یا عضو جامعه می‌تواند بدنِ زمین، بدنِ حاکم مستبد، و

---

1. refoulement originaire

2. répression

بدنِ **پول** باشد. ماشین اجتماعی هرگز فرافکنیِ بدنِ بدون اندام نیست. بلکه بدنِ بدون اندام است که ته‌مانده‌ی نهایی یک عضو قلمروزدایی‌شده‌ی جامعه[1] است. مسئله‌ی عضو جامعه همواره عبارت بوده است از رمزگذاری جریان‌های میل، ثبت آن‌ها، ضبط آن‌ها، و به گونه‌ای عمل‌کردن که هیچ جریانی مهارنشده، هدایت‌نشده و تنظیم‌نشده جاری نباشد. هنگامی که **ماشینِ قلمرویِ** بدوی[2] دیگر کافی نبود، **ماشین مستبد** نوعی رمزگذاری مفرط را برپا کرد. اما **ماشین کاپیتالیستی** چون بر ویرانه‌های کم‌وبیش دوردستِ دولتی مستبد مستقر می‌شود، خود را در موقعیتی کاملاً جدید می‌یابد: رمزگشایی و قلمروزدایی از جریان‌ها. کاپیتالیسم از بیرون با این موقعیت روبه‌رو نمی‌شود، زیرا این موقعیت را زیست می‌کند، و هم شرط و هم مصالح‌اش را در آن می‌یابد، و آن را با تمام خشونت‌اش تحمیل می‌کند. تولید و سرکوب حاکم در کاپیتالیسم تنها به این قیمت قابل اِعمال‌اند. درواقع، کاپیتالیسم زاده‌ی برخورد دو نوع جریان است: جریان‌های رمزگشایی‌شده‌ی تولید در شکلِ سرمایه ـ پول، و جریان‌های رمزگشایی‌شده‌ی کار در شکل "کارگرِ آزاد". بنابراین، برخلاف ماشین‌های اجتماعی قبلی، ماشین کاپیتالیستی ناتوان از ارائه‌ی رمزی است که کلِ عرصه‌ی اجتماعی را پوشش دهد. ماشینِ کاپیتالیستی در پول مجموعه‌ای از اصول متعارف[3] مربوط به کمیّت‌های انتزاعی را که همواره در مسیر حرکتِ قلمروزداییِ عضو جامعه پیش‌تر می‌رود جایگزینِ خودِ ایده‌ی رمز کرد. کاپیتالیسم به‌سوی آستانه‌ای از رمزگشایی میل می‌کند که عضو جامعه را در جهت ایجاد بدنی بدون اندام متلاشی می‌کند، و روی این بدن، جریان‌های میل را در میدانی قلمروزدایی‌شده آزاد می‌کند. آیا درست است که بگوییم به این معنا شیزوفرنی محصولِ ماشینِ کاپیتالیستی است، همان‌گونه که افسردگیِ مانیایی و پارانویا محصول ماشین مستبد، و هیستری محصول ماشینِ قلمروی‌اند؟[۱۸]

بدین‌ترتیب رمزگشایی از جریان‌ها و قلمروزدایی از عضو جامعه اساسی‌ترین گرایش کاپیتالیسم را شکل می‌دهند. کاپیتالیسم بی‌وقفه به سرحد خود نزدیک می‌شود، سرحدی که دقیقاً شیزوفرنیک است. کاپیتالیسم گرایش دارد با تمام نیروهایش، [فرد] شیزو را به‌منزله‌ی سوژه‌ی جریان‌های رمزگشایی‌شده روی بدنِ بدون اندام تولید کند ـ کاپیتالیستی‌تر از کاپیتالیست و پرولتری‌تر از پرولتر. کاپیتالیسم تا آن‌جا در این گرایش پیش‌تر و پیش‌تر می‌رود که خود را با تمام جریان‌هایش به ماه می‌رساند: درحقیقت ما هنوز چیزی ندیده‌ایم. وقتی می‌گوییم که شیزوفرنی بیماری ما، بیماری دوران ما است، منظورمان فقط این نیست که زندگی مدرن دیوانه می‌کند. منظور شیوه‌ی زندگی نیست، بلکه فرآیندِ تولید است. منظور یک توازی ساده هم نیست، هرچند از زاویه‌ی ورشکستگیِ رمزها، اصطلاح توازی فرمول دقیق‌تری است، مثلاً برای توازی میان پدیده‌های لغزیدنِ معنا نزد شیزوفرن‌ها و سازوکارهای ناهماهنگی فزاینده در تمام مراحل جامعه‌ی صنعتی. درواقع، منظور ما این است که کاپیتالیسم در فرآیند تولیدش، بار شیزوفرنیکِ سهمگینی را تولید می‌کند که تمام سنگینی سرکوب‌اش را بر دوش آن می‌گذارد، اما این‌بار بی‌وقفه خود را

---

1. un socius déterritorialisé

2. *machine territoriale* primitive

3. axiomatique

به منزله‌ی حد فرآیند بازتولید می‌کند. زیرا کاپیتالیسم بی‌وقفه این گرایش خود را مهار و منع می‌کند و در همان‌حال خود را در آن پرتاب می‌کند؛ بی‌وقفه حدش را به عقب می‌راند و در همان‌حال به سمت آن میل می‌کند. کاپیتالیسم همه‌ی انواعِ قلمروهای پس‌مانده و مصنوعی، تخیلی یا نمادین را ایجاد یا احیا می‌کند و می‌کوشد که تا حد ممکن برپایه‌ی آن‌ها افرادِ مشتق‌شده از کمیّت‌های انتزاعی را از نو رمزگذاری و مهار کند. همه‌چیز بازمی‌گردد یا تکرار می‌شود: دولت‌ها، حزب‌ها، خانواده‌ها. این همان چیزی است که ایدئولوژی کاپیتالیسم را به ''نقاشی رنگارنگ هرآنچه باور شده است'' بدل می‌کند. امر واقع ناممکن نیست، بلکه بیش از پیش مصنوعی است. مارکس حرکت دوگانه‌ی گرایش به کاهش نرخ سود و افزایش حجم مطلق ارزش اضافی را قانونِ گرایش متخالف[1] نامید. نتیجه‌ی فرعی این قانونْ حرکتی دوگانه است، از یک‌سو رمزگشایی یا قلمروزدایی از جریان‌ها و از سوی دیگر قلمرودهیِ مجددِ[2] خشن و مصنوعیِ جریان‌ها. هرچه ماشین کاپیتالیستی با رمزگشایی از جریان‌ها و تبدیل آن‌ها به اصول متعارف، آن‌ها را بیش‌تر قلمروزدایی می‌کند تا از آن‌ها ارزش اضافی استخراج کند، دستگاه‌های کمکی، دیوان‌سالارانه و پلیسیِ این ماشین با جذب بخش فزاینده‌ای از ارزش اضافی، بیش‌تر از نو قلمرودهی می‌کنند.

شکی نیست که نمی‌توان برحسب رانه‌ها[3] تعریف‌هایی کافی و کنونی از روان‌رنجور، منحرف و روان‌پریش به‌دست داد؛ چون خودِ رانه‌ها صرفاً ماشین‌های میل‌گراند. آن‌ها را باید برحسبِ شکل‌گیری قلمروهای مدرن[4] تعریف کرد. روان‌رنجور همچنان در قلمروهای پس‌مانده یا مصنوعی جامعه‌ی ما باقی مانده است. و تمام این قلمروها را تا سطح [عقده‌ی] اُدیپ به‌منزله‌ی آخرین قلمروی که در اتاق روان‌کاو بازسازی می‌شود، تا سطحِ بدنِ پُرِ روان‌کاو فرو می‌کاهد (بله، پدر من رئیسِ من است، رئیسِ دولت هم همین‌طور، شما هم همین‌طور آقای دکتر...). منحرف کسی است که ساختگی را جدی می‌گیرد: اگر بخواهید می‌توانید قلمروهایی بی‌نهایت مصنوعی‌تر از قلمروهایی که جامعه به ما عرضه می‌کند، خانواده‌های جدید بی‌نهایت مصنوعی و جامعه‌هایی مخفی و واهی داشته باشید. شیزوفرن نیز که با گام‌های لرزان‌اش بی‌وقفه سرگردان است و از جایی به جایی مهاجرت می‌کند و سُر می‌خورد، هرچه بیش‌تر در قلمروزدایی فرو می‌رود و روی بدن بدون اندام خود تا نهایتِ تجزیه‌ی عضو جامعه پیش می‌رود، و شاید همین پیاده‌رویِ شیزوفرن شیوه‌ی خاص او را در بازیافتن زمین[5] باشد. شیزوفرن در حدِّ کاپیتالیسم مستقر است: شیزوفرن گرایشِ رشدیافته‌ی کاپیتالیسم، مازاد محصول آن، پرولتر و فرشته‌ی ویران‌گر کاپیتالیسم است. او تمام رمزها را به‌هم می‌ریزد و جریان‌های رمزگشایی‌شده‌ی میل را حمل می‌کند. امر واقع جاری است. [در شیزو] دو جنبه‌ی فرآیند به‌هم می‌پیوندانْد: فرآیند متافیزیکی که ما را در تماس با عنصر ''شیطانی'' در طبیعت یا در قلب زمین قرار می‌دهد، و فرآیندِ تاریخیِ تولید اجتماعی که استقلال ماشین‌های میل‌گر را نسبت به ماشینِ اجتماعیِ قلمروزدایی‌شده اعاده می‌کند. شیزوفرنی

1. la loi de la tendance contrariée
2. re-territorialisation
3. pulsions / drives
4. Les territorialités modernes
5. terre، به‌معنای قلمرو نیز هست.ـ م. ف.

تولید میل‌گر است به منزله‌ی حدِّ تولید اجتماعی. پس تولیدِ میل‌گر و تفاوت آن از حیث رژیم با تولید اجتماعی در پایان‌اند نه در آغاز. از تولید میل‌گر تا تولید اجتماعی فقط صیرورتی وجود دارد که صیرورت واقعیت است. و اگر روان‌پزشکیِ ماتریالیستی خود را برمبنای واردکردنِ مفهوم تولید در میل تعریف کند، نمی‌تواند از طرح مسئله‌ی رابطه‌ی نهاییِ ماشین تحلیلی، ماشین انقلابی و ماشین‌های میل‌گر در قالب اصطلاح‌های فرجام‌شناختی[1] اجتناب کند.

یادداشت‌ها

1. Georg Büchner, *Lenz,* tra. fr. Ed. Fontaine. [English trans. in *Complete Plays and Prose,* trans. Carl Richard Muller (New York: Hill & Wang, 1963), p. 141.]
2. Antonin Artaud, *Van Gogh le suicide de la société.* [English trans.: *Van Gogh, the Man Suicided by Society,* trans. Mary Beach and Lawrence Ferlinghetti, in *Artaud Anthology.* (San Francisco: City Light Books, 1965), p. 158]
3. هنگامی که ژرژ باتای از هزینه‌ها یا مصرف‌های بی‌فایده‌ی غیرتولیدی در ارتباط با انرژی طبیعت سخن می‌گوید، منظور هزینه‌ها یا مصرف‌هایی است که در حوزه‌ی (بنا به فرض) مستقلِ تولید انسانی تا آن‌جا که این تولید برپایه‌ی "فایده‌مندی" تعیین می‌شود جا نمی‌گیرند: پس منظور آن چیزی است که ما تولیدِ مصرف می‌نامیم. (نگاه کنید به:

   George Batailles, *La part maudite, précéde de la notion de dépense* Ed. de Minuit. [English trans.: *The Accursed Share: An Essay on General Economy,* trans. Robert Hurley (New York: Zone, 1989)].
4. در مورد این‌همانیِ طبیعت و تولید و زندگیِ نوعی از دیدگاه مارکس نگاه کنید به تفسیرهای ژرار گرانل:

   Gérard Granel, "L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure", in *L'Endurance de la pensée,* Paris: Plon, 1968, pp. 301–310.
5. D. H. Lawrence, *Aaron's Rod* (New York: Penguin, 1976). pp. 200–1.
6. Henry Miller, *Tropic of Canser,* ch. 13.

   ([در همین فصل نگاه کنید به ستایش از میل به منزله‌ی جریان که در این عبارت آمده است:] «.. و روده‌هایم با یک هجوم عظیم شیزوفرنیک بیرون می‌ریزند، تخلیه‌ای که مرا رودرروی امر مطلق می‌گذارد...»)
7. Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit,* Gallimard, 1966, pp. 156–157. [English trans.: *The Major Ordeals of the Mind,* trans. Richard Howard (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), pp. 125–7]
8. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage,* Plon, 1962, pp. 22 sq. [English trans. *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p. 17.]
9. G. de Clerambault, *Œuvre psychiatrique,* P. U. F.

---

1. eschatologique

10. Kant, *Critique du Jugement,* Introduction, § 3.

[ترجمه‌ی فارسی: ایمانوئل کانت، **نقد قوهٔ حکم**، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان (تهران، نشرنی، ۱۳۷۷).]

11. Clément Rosset, *Logique de pire,* P.U.F., 1970, p. 37.

۱۲. نظریه‌ی تحسین‌برانگیز لاکان در مورد میل به‌نظر ما دارای دو قطب است: یکی مرتبط با "ابژه‌ی *a* کوچک" به‌منزله‌ی ماشین میل‌گر که میل را براساس تولیدی واقعی تبیین می‌کند و درنتیجه از هر ایده‌ی نیاز و هر ایده‌ی تخیل فراتر می‌رود؛ دیگری در ارتباط با "دیگریِ بزرگ" به‌منزله‌ی دال که نوعی ایده‌ی فقدان را از نو وارد می‌کند. در مقاله‌ی سرژ لوکلر در مورد "واقعیتِ میل" (Serge Leclaire, "La réalité du désir", *Sexualité humaine,* Aubier, 1970)، نوسان میان این دو قطب به‌خوبی دیده می‌شود.

13. Henry Miller, *Sexus* (New York: Grove Press, 1955), pp. 262, 430.

۱۴. موریس کلاول در مورد سارتر می‌گوید که یک فیلسوف مارکسیست نمی‌تواند به خود اجازه دهد که انگاره‌ی کمیابی را پیش‌فرض قرار دهد: «این کمیابیِ مقدم بر استثمار، قانون عرضه و تقاضا را به واقعیتی برای همیشه مستقل بدل می‌کند چون آن را در سطحی اساسی و آغازین جا می‌دهد. پس مسئله دیگر واردکردن این قانون در مارکسیسم یا استنتاج آن از مارکسیسم نیست چون این قانون قبلاً در سطحی که خودِ مارکسیسم از آن منشأ می‌گیرد بی‌واسطه بدیهی است. مارکس از آن‌جاکه دقیق و سخت‌گیر بود از استفاده از انگاره‌ی کمیابی امتناع کرد و می‌بایست هم امتناع می‌کرد چون این مقوله می‌توانست مارکسیسم را نابود کند.»

(Maurice Clavel, *Qui est aliéné?,* Paris: Flammarion, 1970, p. 330).

15. Wilhelm Reich, *Psychologie de masse du fascisme.* [English trans.: *The Mass Psychology of Fascism,* trans. Vincent R. Carfaguo (London: Souvenir Press, 1970).]

۱۶. نزد فرهنگ‌باوران [culturalistes] تمایزی میان سیستم‌های عقلانی و سیستم‌های فرافکنی دیده می‌شود، و روان‌کاوی فقط به این سیستم‌های فرافکنی می‌پردازد (برای مثال، آبراهام کاردینر). نزد ویلهلم رایش و هربرت مارکوزه، به‌رغم خصومت آن دو با فرهنگ‌باوری، ردپایی از همین دوگانه‌انگاری دیده می‌شود، هرچند اینان عقلانیت و ناعقلانیت را به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت تبیین و ارزیابی می‌کنند.

17. Vladimir Jankelevitch, *Ravel,* Ed. du Seuil, pp. 74–80. [English trans. Margaret Crosland (New York: Grove Press, 1959), pp. 73–80.]

۱۸. در مورد هیستری و شیزوفرنی و رابطه‌شان با ساختارهای اجتماعی نگاه کنید به تحلیل‌های ژرژ دِورو:

George Devereux, *Essais d'éthnopsychiatrie générale,* tr. fr. Gallimard, p. 67 sq.,

و صفحه‌های زیبای [کتابِ] یاسپرس:

Karl Jaspers, *Strindberg und Van Gogh,* tr. fr., Ed. de Minuit, pp. 232–236. [English trans. *Strindberg and Van Gogh,* trans. Oskar Grunow (Tucson, Arizona: University of Arizona Press.)]

(آیا در عصر ما، دیوانه‌گی «حالتی از صداقت کامل در عرصه‌هایی است که در آن‌ها، در دوره‌هایی با هرج‌ومرج کم‌تر، فرد بدون آن قادر به تجربه‌ی صادقانه و بیان صادقانه خواهد بود؟» یاسپرس این پرسش را

با افزودن این عبارت اصلاح می‌کند: «ما دیده‌ایم که در گذشته انسان‌ها می‌کوشیدند به سمت هیستری بروند؛ به همین ترتیب امروز ممکن است بگوییم که بسیاری تلاش می‌کنند به سمت دیوانه‌گی بروند. اما اگر تلاش اول از لحاظ روان‌شناختی تا حدودی امکان‌پذیر باشد، تلاش دوم به‌هیچ‌رو امکان‌پذیر نیست و فقط می‌تواند به دروغ بیانجامد.»)

فصل بیست و هشتم
فرارسیدن جامعه‌ی پسا-صنعتی*

دَنیل بل **ترجمه‌ی محمد شکری**

دنیل بِل (۱۹۱۹ـــ)، جامعه‌شناس متنفذ آمریکایی به‌سبب تحلیل جدل‌برانگیزش از محیط اجتماعی بعد از جنگ جهانی دوم در کتاب پایان ایدئولوژی[1] (۱۹۶۰) شناخته شده است. او یک دهه بعد، جسورانه، فرارسیدن جامعه‌ی پسا-صنعتی (۱۹۷۳) را پیشگویی کرد. هرچند بل نه مبدع اصطلاح "پسا-صنعتی" است، نه مبدع ایده‌ی جامعه‌ی پسا-صنعتی، با این‌همه کتاب او مشهورترین و مستدل‌ترین بیان درباره‌ی این نگاه به تاریخ معاصر است. بل کوشیده است ثابت کند که ماهیت اقتصاد بعد از جنگ به گونه‌ای بنیادین دگرگون شده و همراه با آن سامان‌های اجتماعی ما، فرهنگ‌مان، و سیاست‌مان نیز دستخوش تغییر شده است. بعدها نویسندگان بسیاری، ازجمله ژان فرانسوا لیوتار این ایده را اقتباس کردند و اکنون جزء مفاهیم رایج در تحلیل‌های اقتصادی-جامعه‌شناختی است. بل در مقدمه‌ی زیر که بر کتاب‌اش نوشته است (سه‌سال پس از نخستین انتشار آن) توضیح می‌دهد که در یک جامعه‌ی پسا-صنعتی دانش به‌مثابه مهم‌ترین کالا برای تولید و مبادله جایگزین کالاهای مادی می‌شود.

عبارت "جامعه‌ی پسا-صنعتی" به‌سرعت به متون جامعه‌شناختی راه یافته است ـ این‌که آیا چنین واقعه‌ای را باید به فال نیک گرفت یا نه، مسئله‌ای است که در آینده معلوم خواهد شد. پذیرش این اصطلاح، به یک معنا، منطقی و قابل فهم است. همین‌که معلوم شد کشورهایی با نظام‌های مختلف اجتماعی را مشترکاً می‌توان به‌عنوان "جوامع صنعتی" تعریف کرد، پس ناچار می‌بایست جامعه‌هایی را هم که عمدتاً استخراج‌کننده‌اند تا سازنده، زیر عنوانِ جوامعِ "پیشا-صنعتی"[2] طبقه‌بندی کرد و همچنین، با توجه به تغییرات چشمگیری که در خصلت فن‌آوری رخ داده، می‌توان در مورد جوامع "پسا-صنعتی"

---

* Daniel Bell. *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1976), "Foreword: 1976," pp. ix-xxii.

1. *The End of Ideology*

2. pre-industrial

هم فکر کرد. نیز با توجه به موجِ "ضربه‌ی آتی"[1] که در آن نثرِ نفس‌گیر آهنگ تغییر پنداشته شده است، فرضیه درباره‌ی طرح‌های جامعه‌ای جدید باید علاقه‌ای برانگیزد. اگر در این موج ذی‌نفع باشم، متأسفم.

همان‌طور که در این کتاب اشاره کرده‌ام، فکر جامعه‌ای پسا-صنعتی نوعی پیشگویی درباره‌ی مقطع تاریخی خاصی از آینده نیست، بلکه یک ساختار نظری است، یک گویی‌که یِ مبتنی بر خصایصی در حال تکوین، که از این پس می‌توان واقعیت جامعه‌شناختی دهه‌های آینده را با آن سنجید، به‌گونه‌ای که با مقایسه‌ی این دو می‌توان درصدد یافتن عوامل مؤثر در ایجاد تغییرات اجتماعی برآمد. همچنین من خود را از وسوسه‌ی اطلاق عنوان "جامعه‌ی خدماتی"[2] یا "جامعه‌ی اطلاعاتی"[3] یا "جامعه‌ی علمی"[4] برحذر داشته‌ام، اگرچه همه‌ی این عناصر هم حضور داشته باشند. زیرا این اصطلاحات تنها مبیّن جزئی از واقعیت‌اند و به هر جریانِ باب روزی متوسل می‌شوند و آن را در خدمت مقاصد مُد به هر طرف می‌چرخانند.[۱]

من به دو دلیل اصطلاح پسا-صنعتی را به‌کار برده‌ام. نخست برای تأکید بر ماهیت بینابینی و انتقالیِ این تغییرات. و سپس برای برجسته‌کردن یک اصل محوری عمده، یعنی اصل "فن‌آوریِ فکری"[5]. اما این تأکید بدین‌معنا نیست که فن‌آوری تعیین‌کننده اصلی همه تغییرات اجتماعی دیگر است. هیچ‌گاه یک شاکله‌ی مفهومی یک واقعیت اجتماعی را کاملاً بیان نمی‌کند. هر شاکله‌ی مفهومی منشوری است که از بین خصوصیات مختلف، بعضی از آن‌ها را برای برجسته‌کردن تحول تاریخی، یا به سخن دقیق‌تر، پاسخ به پرسش‌های معیّنی برمی‌گزیند.

فهم این نکته از طریق ارتباط‌دادن مفهوم جامعه‌ی پسا-صنعتی با مفهوم سرمایه‌داری امکان‌پذیر است. برخی منتقدان گفته‌اند که جامعه‌ی پسا-صنعتی "جانشین" سرمایه‌داری نخواهد شد. اما این عقیده تقابلی دروغین بین دو شاکله‌ی مفهومی متفاوت، که حول دو محورِ مختلف سازمان یافته‌اند برقرار می‌کند. شاکله‌ی پسا-صنعتی به بُعد اجتماعی-فنی یک جامعه، و سرمایه‌داری به بعد اجتماعی-اقتصادی اشاره دارد.

خلط بین این دو در وهله‌ی نخست از آن‌جا ناشی می‌شود که مارکس تصور می‌کرد شیوه‌ی تولید (زیربنای جامعه) تعیین‌کننده و دربرگیرنده‌ی همه‌ی ابعاد دیگر یک جامعه است. از آن‌جا که سرمایه‌داری شیوه‌ی رایج تولید در جامعه‌ی غربی است، مارکسیست‌ها برآن بودند تا از این مفهوم برای تبیین تمام قلمروهای رفتار اجتماعی، از اقتصاد گرفته تا سیاست و فرهنگ، استفاده کنند. و چون مارکس احساس می‌کرد که صنعتی‌شدن به‌مثابه ویژگی پیشرفته‌ی تولید سرمایه‌داری در سرتاسر جهان گسترش می‌یابد نهایتاً یکنواختی جهانی در شیوه‌ی تولید و نوعی یکنواختی در شرایط زیست به‌بار خواهد آورد. تفاوت‌های ملّی ناپدید خواهد شد، و در پایان تنها دو طبقه‌ی سرمایه‌داران و

---

1. future schlock
2. service society
3. information society
4. knowledge society
5. intellectual technology

پرولترها در یک رویارویی شدید و نهایی باقی خواهند ماند.

گمان می‌کنم می‌توان خلاف این نظریه را ثابت کرد. جوامع موجودیت‌های یکپارچه نیستند، و ماهیت یک حکومت ـ خواه کشوری دموکراتیک باشد یا نباشد ـ مبتنی بر "مبنایی" اقتصادی نیست، بلکه مبتنی بر سنّت‌های تاریخی، نظام‌های ارزشی و رویّه‌ای است که براساس آن قدرتْ متمرکز یا در سرتاسر جامعه پراکنده می‌شود. دموکراسی را، حتا آن‌گاه که با قدرت اقتصادی سرمایه‌داران لنگ‌لنگان پیش می‌رود، نمی‌توان به‌دور انداخت.[۲] برهمین قیاس، فرهنگِ معاصر غربی فرهنگ "بورژوایی" قرن هجدهم یا نوزدهم نیست، بلکه مدرنیسمی است مخالف با شیوه‌ی اقتصادی‌کردن که توسط یک "توده‌ی فرهیخته"[1] جذب شده و به یک "لذت‌پرستیِ مادی‌گرایانه"[2] که به گونه‌ای متناقض‌نما توسط خود سرمایه‌داری پیش رانده شده، تغییر شکل داده شده است.

از نظر مارکس شیوه‌ی تولید باعث اتحاد **روابط اجتماعی** و **نیروهای** تولیدی تحت یک عنوانِ تاریخی واحد شده است. روابط اجتماعی قبل از هر چیز روابط مالکیّت بوده؛ و نیروهای تولیدی مربوط به فن‌آوری. با این‌همه نیروهایِ تولیدیِ همانند (یعنی فن‌آوری) درون تنوع گسترده‌ای از نظام‌های مختلف روابط اجتماعی وجود دارند. نمی‌توان گفت فن‌آوری (یا شیمی یا فیزیکِ) اتحاد شوروی از فن‌آوری (یا شیمی یا فیزیک) جهان سرمایه‌داری متفاوت است.

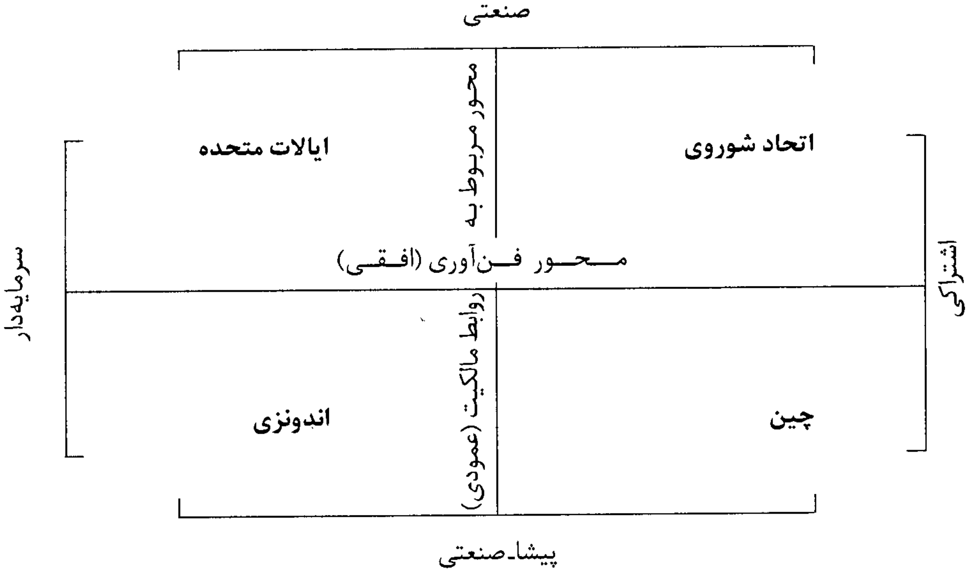
به‌جای فرض پیوندی واحد میان روابط اجتماعی و نیروهای تولیدی، اگر این دو بُعد را مجزا کنیم، می‌توانیم "پاسخ‌های" متفاوتی به مسئله‌ی رابطه میان نظام‌های مختلف اجتماعی به‌دست آوریم. پس اگر کسی بپرسد: آیا نوعی "همگرایی" بین اتحاد شوروی و ایالات متحد وجود دارد؟ پاسخ ما بسته به محور مورد انتخاب خواهد بود. بیان تصویری این مطلب در شکل ۱ به‌دست داده شده است.

بنابراین، اگر مبنای تقسیم‌بندی کشورها برای کسی محور افقیِ فن‌آوری باشد، هم ایالات متحد و هم اتحاد شوروی جوامع صنعتی هستند، حال آن‌که اندونزی و چین صنعتی نیستند. اگر کسی کشورها را در طول محور عمودیِ روابط مالکیت تقسیم کند، نوعی ناهمگرایی وجود دارد که در آن ایالات متحد و اندونزی سرمایه‌دار، و اتحاد شوروی و چین هردو سوسیالیست یا دولت‌های اشتراکی‌اند. (با این‌همه این تشابه توضیح نمی‌دهد که چرا چنین رقابت و تنش سبعانه‌ای بین این دو کشورِ کمونیست وجود دارد.)

و اگر این مفاهیم را مجزا کنیم باز هم قادر به تشخیص شاکله‌های متفاوتی از توسعه‌ی اجتماعی خواهیم بود، نظیر: زمین‌دار (فئودال)، سرمایه‌دار، و سوسیالیست؛ یا پیشا‌ـ‌صنعتی، صنعتی، و پسا‌ـ‌صنعتی، یا در چارچوب تعبیر وبر از اقتدار سیاسی، جامعه‌ی پدرسالار، موروثی، و دیوان‌سالاریِ عرفی‌ـ‌عقلی ـ به‌شرط آن‌که کسی ادعا نکند که این شاکله‌ی مفهومی واحد، مستوفا، و دربرگیرنده‌ی همه‌ی شاکله‌های دیگر است. کاملاً ممکن است که در یک دوره‌ی تاریخی معیّن یک اصل محوری خاص آن‌قدر واجد اهمیت باشد که تعیین‌کننده‌ی بیش‌ترِ روابطِ اجتماعیِ دیگر باشد. به‌عقیده‌ی من تردیدی

---

1. cultural mass
2. materialistic hedonism



شکل ۱

نیست که در قرن نوزدهم شیوه‌ی سرمایه‌داری روابط اجتماعی، یعنی (مالکیت خصوصی، تولید کالایی، و غیره) به خصلت غالب مبدّل شد و اساساً بخش اعظم سرشت و فرهنگ آن را شکل بخشید. اما این غیر از آن است که کسی ادعا کند شیوه‌ی تولید همیشه "روبنای" یک جامعه را تعیین می‌کند.

شیوه‌ی تولید سبب یکپارچگی جامعه نمی‌شود. تفاوت‌های ملّی از بین نرفته‌اند، توالی‌های تک‌تباری[1] از تغییرات اجتماعی و "قوانینِ تکاملِ اجتماعی" وجود ندارد. تأسف‌بارترین اشتباه در علوم اجتماعی تعیین ویژگی یک جامعه است از طریق یک مفهوم یگانه‌ی فراگیر، خواه آن مفهوم **سرمایه‌داری** باشد، خواه **تمامیت‌خواهی**[2]، و گمراه کردن فرد از خصوصیات پیچیده (همپوش و حتی متناقض) هر جامعه‌ی جدید، و یا مفروض گرفتنِ وجودِ "قوانینِ تکاملِ اجتماعی" که مطابق آن یک نظام اجتماعی با نوعی ضرورت اجتناب‌ناپذیر جای نظام اجتماعی دیگری را می‌گیرد. از آن‌جا که هر جامعه‌ای اقسام مختلفی از نظام‌های اقتصادی، فن‌آوری، سیاسی، و فرهنگی را در خود دارد (برخی از خصوصیات این اقسام برای تمام جوامع مشترک‌اند، برخی از آن‌ها نیز جنبه‌ی تاریخی دارند و خاص یک جامعه است) باید از نظرگاه‌های گوناگون و متناسب با نوع مسئله‌ای که شخص در ذهن دارد تحلیل شود. کانون بحث من تأثیر فن‌آوری است، نه به‌عنوان عاملی خودمختار بلکه به‌مثابه عنصری تحلیلی برای فهم این نکته که چه تغییرات اجتماعی به‌سبب ظهور فن‌آوری‌های جدید برانگیخته شده و جامعه و نظام سیاسی آن باید در حل کدام مسائل بکوشد.

---

1. unilineal sequences
2. totalitarism

مفهوم "پسا-صنعتی" نقطه‌ی مقابل "پیشا-صنعتی" و "صنعتی" است. بخش پیشا-صنعتی اصولاً بخش **استخراجی**[1] است، اقتصاداش مبتنی بر کشاورزی، استخراج معادن، ماهیگیری، چوب‌بُری، و منابع دیگر مانند گاز طبیعی یا نفت است. بخش صنعتی در اصل بخش "**تولیدی**"[2] است، و انرژی و فن‌آوری ماشینی را برای ساخت کالا به‌کار می‌گیرد. بخش پسا-صنعتی بخش پردازش است که در آن ارتباطات راه دور و رایانه‌ها برای مبادله‌ی اطلاعات و دانش اهمیت استراتژیک دارند.

در سال‌های اخیر دنیا به گونه‌ای حاد از نقش استراتژیک انرژی و منابع طبیعی به‌مثابه عوامل محدودکننده‌ی رشد صنعتی آگاهی یافته، و این پرسش مطرح شده است که آیا این محدودیت‌ها در هجوم بخش‌های پسا-صنعتی تغییر و تعدیلی ایجاد نخواهد کرد؟

برای این پرسش، هم یک پاسخ تجربی وجود دارد هم یک پاسخ نظری. به‌عنوان یک واقعیت عملی، ورود عناصر پسا-صنعتی، که تقویت‌کننده‌ی سرمایه‌اند، از حیث "زمان‌بندی"[3] میزان پخش، و گستردگی استفاده به مولدبودن سایر بخش‌ها وابسته است. توسعه‌ی یک بخش صنعتی به میزان قابل ملاحظه‌ای در گرو ارزش اضافه‌ی اقتصادیِ یک بخش کشاورزی است؛ همچنین با رشد صنعتی‌شدن باروری خود بخش کشاورزی نیز با استفاده از کودهای شیمیایی و دیگر فرآورده‌های پتروشیمی افزایش خواهد یافت. به‌همین شکل، ورود اطلاعات جدید و شگردهای پردازش ممکن است از طریق افزایش قیمت‌ها در بخش صنعت یا کندشدن باروری به‌تعویق افتد، اما همین‌که وارد شدند می‌توانند اسباب افزایش بارآوری شوند.

از لحاظ نظری می‌توان گفت که جامعه‌ی پسا-صنعتی **اصولاً** از دو جامعه‌ی دیگر متفاوت است. به‌عنوان یک اصل نظری، باید گفت که ایده‌ی صنعت‌گرایی مأخوذ از شیوه‌ی کشاورزی نبود و به همین ترتیب نقش استراتژیک دانشِ نظری به‌مثابه اساس جدید نوآوری تکنولوژیکی، یا نقش اطلاعات در بازآفرینی روندهای اجتماعی از نقش انرژی در ایجاد یک جامعه‌ی سازنده یا تولیدکننده مشتق نشده است. خلاصه این‌که این‌ها از حیث تحلیل اصل‌هایی مستقل‌اند.

به‌طور کلی، اگر جامعه‌ی صنعتی برپایه فن‌آوری ماشینی استوار است، جامعه‌ی پسا-صنعتی به‌وسیله‌ی یک فن‌آوری فکری شکل گرفته است. و اگر سرمایه و کار اصلی‌ترین مشخصه‌های ساختاری جامعه‌ی صنعتی است، اطلاعات و دانش اصلی‌ترین مشخصه‌های ساختاری جامعه‌ی پسا-صنعتی است.[۳] از این رو، سازمان اجتماعی یک بخش پسا-صنعتی کاملاً از یک بخش صنعتی متفاوت است و این تفاوت را می‌توان از طریق مقایسه‌ی ویژگی‌های اقتصادی این دو بخش مشاهده کرد.

کالاهای صنعتی به‌صورت واحدهای مجزا و مشخص مبادله و فروخته می‌شوند، مصرف و مستهلک می‌شوند. همان‌گونه که در مورد یک قرص نان یا یک اتومبیل چنین است. شخصی محصولات را از فروشنده‌ای می‌خرد و مالکیت فیزیکی آن را به‌دست می‌آورد. مبادله تابع ضوابط قانونی خاص قرارداد است. اما اطلاعات و دانش، مصرف یا "مستهلک" نمی‌شود. دانش فرآورده‌ای **اجتماعی** است و مسئله‌ی

1. extractive
2. fabricating
3. in the timing

قیمت، بها یا ارزش آن عمیقاً متفاوت از قیمت، بها یا ارزش اقلام صنعتی است.

در ساخت کالاهای صنعتی می‌توان یک "معادله‌ی تولیدی"[1] (یعنی مقادیر نسبی سرمایه و کاری که باید به‌کار گرفته شود) برقرار کرد و در قیمت‌های نسبی ترکیب مناسب کلیه‌ی عوامل را تعیین کرد. اگر سرمایه کار متجسّد است، می‌توان از یک نظریه‌ی ارزشِ مبتنی بر کار[2] سخن گفت.

اما خصائل یک جامعه‌ی پسا-صنعتی نه با نظریه‌ی کار، بلکه با نظریه‌ی ارزشِ مبتنی بر دانش[3] مشخص می‌شود.[۴] یعنی ضابطه‌مندکردن دانش که راهنمای ابداع و نوآوری می‌شود. با این‌همه، دانش حتا اگر به فروش رفته باشد، باز در اختیار تولیدکننده‌ی آن باقی می‌ماند. دانش یک "کالای جمعی"[4] است، زیرا به محض آفریده‌شدن، خصلتاً برای عموم دسترس‌پذیر می‌شود. از این‌رو انگیزه‌ی کم‌تری برای اشخاص یا مؤسسات منفرد وجود دارد تا محصول چنین دانشی را خریداری کنند، مگر آن‌که امتیاز مالکیت آن، نظیر حق امتیاز یا حق طبع و نشر را به‌دست آورده باشند. اما تضمین انحصاری‌بودن به‌طور فزاینده‌ای از اختراعات سلب می‌شود و بسیاری از شرکت‌ها هزینه‌های زیادی را صرفاً برای این تحقیق تلف می‌کنند که بفهمند آیا یک رقیب به‌سرعت می‌تواند با تغییر و تبدیل محصول بر امتیاز آن‌ها پیشدستی کند؛ به همین نحو تا زمانی که کتابخانه‌ها بتوانند هرچند صفحه از مجلات یا کتاب‌های فنّی را که بخواهند زیراکس کنند و یا اشخاص و مدارس بتوانند به ضبط و موسیقی پخش‌شده، یا یک برنامه تلویزیونی بر روی دیسک‌های ویدئویی بپردازند، مسئله‌ی محفوظ‌بودن حق طبع و نشر برای پلیس به گونه‌ای فزاینده دشوار می‌شود.

اگر انگیزه‌ی تولید دانش بدون نفع خاصی برای اشخاص یا مؤسسات خصوصی به‌تدریج کاهش یابد، در این‌صورت نیاز و تلاش برای تقبّل هزینه‌ها[ی تولید دانش] به‌طور فزاینده‌ای بر گُرده‌ی واحد اجتماعی خاصی [نظیر] دانشگاه یا حکومت سنگینی خواهد کرد. و چون هیچ بازارسنجیِ حاضر-آماده‌ای وجود ندارد (چگونه شخصی ارزش "تحقیق بنیادی" را ارزیابی می‌کند؟) نظریه‌ی اقتصادی با چالشی بر سر تعیین مناسب‌ترین خط‌مشی سرمایه‌گذاری اجتماعی در امر دانش (مثلاً چه مقدار پول باید صرف "تحقیقات بنیادی" شود؛ چه بودجه‌ای باید به آموزش و پرورش اختصاص داده شود؟ و در چه زمینه‌هایی؟ در بهداشت "نتایج بهتر" در چه زمینه‌هایی میسّر است، و غیره) و چگونه‌گی "قیمت‌گذاری" اطلاعات و دانش برای مصرف‌کنندگان آن‌ها مواجه می‌شود.[۵]

در یک معنای فنی و محدودتر مسئله‌ی اصلیِ جامعه‌ی پسا-صنعتی گسترش یک "زیرساخت"[5] مناسب برای توسعه‌ی ارتباطات رایانه‌ای[6] (تعبیر آنتونی اوتینگر[7]) مربوط به فن‌آوری‌های دیجیتال اطلاعاتی است که جامعه‌ی پسا-صنعتی را به‌هم پیوند خواهد داد. نخستین زیرساخت جامعه،

---

1. production function
2. labor theory of value
3. knowledge theory of value
4. collective good
5. infra-structure
6. compunications
7. Anthony Oettinger

حمل‌ونقل ـ جاده‌ها، آبراهه‌ها، خطوط راه‌آهن، و خطوط هوایی ـ برای نقل و انتقال مردم و کالاهاست. زیرساخت دوّم تأسیسات مربوط به انرژی ـ لوله‌گذاری نفت، گاز، و الکتریسیته ـ برای انتقال نیرو بوده است. سومین زیرساخت ارتباطاتِ راه دور، و عمدتاً تلفن، رادیو، و تلویزیون بوده است. اما اکنون با رشد انفجاری رایانه‌ها و پایانه‌های داده‌ها (تعداد پایانه‌های در حال استفاده در ایالات متحد از ۱۸۵,۰۰۰ در ۱۹۷۰ به ۸۰۰,۰۰۰ در ۱۹۷۶ رسیده است) و کاهش سریع هزینه‌های محاسبه و ذخیره‌سازی رایانه‌ای اطلاعات، مسئله‌ی ارتباط‌دادن روش‌های گوناگونی که در زمینه‌ی اطلاع‌رسانی به کشور انتقال یافته، یک مسئله‌ی عمده‌ی سیاست اقتصادی و اجتماعی است.

"اقتصادِ اطلاعات"[1] همان خصوصیت "اقتصاد کالاها"[2] را ندارد و روابط اجتماعی ایجادشده توسط شبکه‌های جدید اطلاع‌رسانی (از یک گروه تحقیقی وابسته به هم که از طریق پایانه‌های رایانه‌ای با هم ارتباط دارند گرفته تا همگونی‌های وسیع فرهنگی که توسط تلویزیون ملی ایجاد شده است) همان الگوهای اجتماعی قدیمی‌تر ـ یا مناسبات کاری ـ جامعه‌ی صنعتی نیستند.[۶] در این‌جا ـ اگر این‌گونه اجتماع گسترش یابد ـ با بنیادهای یک قسم ساختار اجتماعی بسیار متفاوت از آنچه قبلاً می‌شناختیم روبه‌روایم.

جامعه‌ی پسا-صنعتی، همان‌گونه که اشاره کردم، **جایگزین** جامعه‌ی صنعتی نمی‌شود، همان‌طور که جامعه‌ی صنعتی بخش‌های کشاورزی اقتصاد را عقب نرانده است. همانند الواح قدیمی، پیشرفت‌های جدید لایه‌های قبلی را اندود می‌کنند، برخی خصوصیات آن را پاک می‌کنند و بر ضخامت بافت جامعه به‌عنوان یک کل می‌افزایند. بنابراین، برای جهت‌دادن خواننده به‌سوی استدلال‌های مفصّل این کتاب، روشن‌کردن برخی از ابعاد جدید جامعه‌ی پسا-صنعتی می‌تواند مفید باشد:

۱. **مرکزیت‌یافتنِ دانشِ نظری.** قوام هر جامعه همواره برپایه‌ی دانش بوده است، اما فقط اکنون است که به‌سبب تحوّلی که رخ داده، ضابطه‌مندکردن دانش نظری و علوم مادّی مبنای نوآوری‌های فن‌آورانه شده است. این امر مخصوصاً در صنایع مبتنی بر علوم جدید ـ رایانه‌ها، الکترونیک، "نورشناسی"[3] و پلیمر ـ که مشخصه‌ی ثلث آخر این قرن است، دیده می‌شود.

۲. **آفرینش نوعی فن‌آوریِ جدیدِ فکری.** از طریق فن‌آوری‌های جدید ریاضی-اقتصادی که مبتنی بر برنامه‌نویسی خطی کامپیوتر، "زنجیره‌های مارکوف"[4]، روندهای اتفاقی و نظایر این‌ها هستند، می‌توانیم از مدل‌سازی، شبیه‌سازی، و دیگر آلات تحلیل سیستمی، و از نظریه‌ی تصمیم برای طرح راه‌حل‌های مؤثرتر و عقلانی‌تر برای مسائل اقتصادی و مهندسی، اگرنه مسائل اجتماعی، استفاده کنیم.

۳. **گسترش طبقه‌ی علمی.** بالنده‌ترین گروه در جامعه، طبقه‌ی فنی و حرفه‌ای است. در ایالات متحد این گروه به اتفاق طبقه‌ی مدیران به ۲۵ درصد نیروی کار این کشور، یعنی به هشت میلیون نفر در ۱۹۷۵، بالغ می‌شدند و تا سال ۲۰۰۰ طبقه‌ی فنّی و حرفه‌ای بزرگ‌ترین تک‌گروهِ اجتماعی را تشکیل خواهند داد.

---

1. economics of information
2. economics of goods
3. optics
4. Markov chains

۴. **تغییر از کالاها به خدمات.** امروزه در ایالات متحد بیش از ۶۵ درصد افراد در بخش خدمات شاغل‌اند. تا ۱۹۸۰ این رقم به ۷۵ درصد خواهد رسید. بخش خدماتی عظیمی در هر جامعه وجود دارد. در جامعه‌ی پیشا-صنعتی این بخش عمدتاً یک طبقه‌ی خانواری و داخلی است. (در انگلستان این بخش بزرگ‌ترین تک‌طبقه‌ی اجتماعی تا ۱۸۷۰ بود.) در یک جامعه‌ی صنعتی خدمات عبارت‌اند از امکانات ترابری و مالی که فرع بر تولید کالا هستند، و خدمات شخصی (آرایش‌گران، خدمه‌ی رستوران، و غیره). لیکن در یک جامعه‌ی پسا-صنعتی خدمات جدید در وهله‌ی اول خدمات انسانی (اساساً خدمات بهداشتی، تعلیم و تربیت، و خدمات اجتماعی) و خدمات حرفه‌ای و فنّی (فی‌المثل تحقیق، ارزیابی، رایانه‌ها، و تحلیل سیستم‌ها) است. گسترش این خدمات رشد اقتصادی را محدود می‌کند و منشأ تورم پایدار است.

۵. **تغییر در خصلت کار.** در جهانِ پیشا-صنعتی زندگی عبارت است از نوعی مسابقه با طبیعت، که در این مسابقه مردمان حیات خود را مدیون خاک، آب، و جنگل‌اند و معمولاً در گروه‌های کوچک کار می‌کنند و تابع تحولات طبیعی‌اند. در یک جامعه‌ی صنعتی کار نوعی مسابقه با طبیعتِ مصنوع است که در ضمن آن بشر در همان حال که به تولید کالاها و اشیا می‌پردازد، تحت‌الشعاع ماشین قرار می‌گیرد. اما در دنیای پسا-صنعتی، کار در اصل نوعی "مسابقه بین اشخاص" است (بین کارمند و ارباب‌رجوع، بین پزشک و بیمار، بین معلم و دانش‌آموز، یا در گروه‌های تحقیقاتی، گروه‌های اداری و گروه‌های خدماتی). بنابراین، در ضمن کار و در جریان زندگی روزمره، طبیعت حذف شده است، مصنوعات حذف شده‌اند و اشخاص باید چگونگی زیستن با یکدیگر را بیاموزند.

۶. **نقشِ زنان.** کار در بخش صنعت (مثلاً در کارخانه) عمدتاً کار مردان بوده و معمولاً زنان از آن برکنار بودند. کار در بخش پسا-صنعتی (مثلاً در خدمات انسانی) فرصت‌های اشتغال زنان را گسترش داد. برای نخستین بار می‌توان گفت که زنان از پایه‌ی محکمی برای استقلال اقتصادی برخوردارند. این امر در صعود یکنواخت منحنی سهم زنان در نیروی کار، در تعداد خانواده‌هایی (اکنون ۶۰ درصد کل خانواده‌ها) که بیش از یک نان‌آور دارند، و در افزایش میزان طلاق نزد زنانی که به‌طور فزاینده‌ای احساس وابستگی اقتصادی کم‌تری به مردان می‌کنند، مشهود است.

۷. **علم به‌مثابه آرمان ذهنی.** جماعت علمی، که سابقه‌اش به قرن هفدهم بازمی‌گردد، نهادی منحصر به‌فرد در جامعه‌ی بشری بوده است. این نهاد "فرّه‌مند"[1] شمرده می‌شد، زیرا در جست‌وجویش به‌دنبال حقیقتْ انقلابی و در روش‌ها و رویّه‌هایش باز بوده است؛ مشروعیت جامعه‌ی علمی ناشی از این اعتقاد راسخ است که خود دانش، نه هیچ غایات ابزاری خاصی، هدف علم است. برخلاف سایر جماعت‌های فرّه‌مند (اساساً گروه‌های مذهبی و نهضت‌های سیاسیِ معتقد به ظهور منجی) اصول اساسی جماعت علمی دچار "روزمرّگی" نشده و جزمیات رسمی خود را تقویت نکرده است. با این‌همه تا همین اواخر علم

---

1. charismatic

اعتنای چندانی به اداری‌کردن تحقیق، تابعیّت تحقیقات‌اش از هدف‌های تعیین‌شده از سوی دولت و "آزمودن" نتایج‌اش براساس نوعی سودآوری ابزاری نداشت. اکنون علم نه‌تنها به‌وسیله‌ی فن‌آوری، بلکه به‌سبب فن‌آوری‌های نظامی و اجتماعی و نیازهای اجتماعی به یک کلاف درهم‌پیچیده‌ی ناگشودنی مبدل شده است. در این میان یک جنبه‌ی محوریِ جامعه‌ی پسا-صنعتی - یعنی خصوصیت نهادهای علمی جدید - برای آینده‌ی تحقیقِ آزاد و دانش اهمیتی قاطع خواهد داشت.

۸. **پایگاه‌ها**[1] **به‌مثابه واحدهای سیاسی.** اکثر تحلیل‌های جامعه‌شناختی بر طبقات یا قشرها، [یعنی] واحدهای افقی اجتماعی، که در رابطه‌ای مافوق-مادون با یکدیگر قرار دارند، متمرکز شده است. با این‌همه، به‌خوبی ممکن است در بخش‌های پسا-صنعتی پایگاه‌ها، یعنی مجموعه‌ای از مراتب عمودی جایگاه مهم‌تری برای وابستگی سیاسی باشند. [بعداً در همین کتاب] طرح اولیه پایگاه‌های ممکن در نظام پسا-صنعتی را ترسیم خواهیم کرد.

چهار پایگاه **کارکردی** وجود دارد: علمی، فن‌آورانه (یعنی مهارت‌های کاربردی: مهندسی، اقتصاد، پزشکی)، اداری[2]، فرهنگی، و پنج پایگاه **نهادی** شامل مؤسسات اقتصادی، دوایر حکومتی، دانشگاه‌ها و مجتمع‌های پژوهشی، مجتمع‌های اجتماعی (فی‌المثل بیمارستان‌ها، مراکز خدمات اجتماعی)، و ارتش. نظر من این است که بیش‌تر نزاع‌ها بر سر منافع بین گروه‌های پایگاهی خواهد بود، و وابستگی به این گروه‌ها ممکن است آن‌قدر نیرومند شود که مانع سازماندهی گروه‌های حرفه‌ای جدید در یک طبقه‌ی منسجم اجتماعی گردد. [۷]

۹. **شایسته‌سالاری.** جامعه‌ی پسا-صنعتی، که در اصل جامعه‌ای فنّی است، برای وراثت و ثروت (اگرچه این‌ها ممکن است از رفاه و مزایای فرهنگی برخوردار باشد) اهمیّت کم‌تری از تعلیم و تربیت و مهارت قائل است. شایسته‌سالاری ناگزیر به یک مسئله‌ی تعیین‌کننده‌ی هنجاری[3] مبدل می‌شود. در این کتاب کوشیده‌ام به تعریف خصوصیت شایسته‌سالاری بپردازم، و از ایده‌ی "شایسته‌سالاری حقیقی"[4] یا جایگاه مبتنی بر توفیق از طریق احترام به بزرگان دفاع کنم.

۱۰. **پایان کمیابی؟** بیش‌تر نظریات سوسیالیستی و آرمان‌گرایانه‌ی[5] قرن نوزدهم تقریباً همه‌ی آفات اجتماعی را به کمیابی کالاها و رقابت بر سر این کالاهای کمیاب نسبت داده‌اند. درواقع یکی از بهترین تعاریف علم اقتصاد آن را به هنر تخصیص مناسب کالاهای کمیاب میان طرف‌های رقیب تعریف کرده است. مارکس و سایر سوسیالیست‌ها بر این قول بوده‌اند که وفور پیش‌شرط سوسیالیسم است و مدعی بودند که در [جامعه‌ی] تحت لوای سوسیالیسم نیازی به قبول قواعد دستوری توزیع عادلانه وجود ندارد، چرا که وفور جوابگوی نیازهای افراد خواهد بود. از این رو بود که کمونیسم را "الغای اقتصاد"[6] یا "تجسّم

---

1. situses
2. administrative
3. normative
4. just meritocracy
5. utopian
6. abolition of economics

مادیِ"[1] فلسفه تعریف می‌کردند. با این‌همه روشن است که کمیابی همواره همراه ما خواهد بود. منظورم فقط مسئله‌ی منابعِ کمیاب نیست (زیرا این امر هنوز هم مورد بحث است) بلکه این است که یک جامعه‌ی پسا-صنعتی طبیعتاً کمیابی‌های تازه‌ای به‌وجود می‌آورد که نویسندگان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم هیچ‌گاه بدان نیاندیشیده‌اند. سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها از کمیابی کالاها سخن گفته‌اند، اما در جامعه‌ی پسا-صنعتی کمیابی اطلاعات و زمان وجود دارد، و مسائل مربوط به تخصیص، حتّی به شکل بی‌رحمانه‌تری برای انسانی که در تصاحب اوقات فراغت‌اش نیز یک **انسان اقتصادی**[2] می‌شود باقی می‌ماند.

۱۱. **اقتصادِ اطلاعات**. همان‌طور که قبلاً خاطرنشان کردم، اطلاعات طبیعتاً یک کالا (یعنی یک دارایی) جمعی است نه خصوصی. در بازاریابی کالاهای شخصی، آشکارا نوعی "استراتژی رقابتی"[3] میان تولیدکنندگان ترجیح دارد، تا مبادا سرمایه‌گذاری به ورشکستگی یا انحصار بیانجامد. با این‌همه به منظور سرمایه‌گذاری اجتماعی بهینه در دانش باید تابع یک "استراتژی همیارانه"[4] برای افزایش سرعت انتشار و بهره‌گیری از دانش در جامعه باشیم. این مشکل جدید مربوط به اطلاعات وسوسه‌انگیزترین چالش‌ها را، چه در مقام نظر و چه در مقام سیاستِ عملی، فراروی اقتصاددانان و تصمیم‌گیرندگان جامعه‌ی پسا-صنعتی قرار داده است.

بیش‌تر مثال‌های این کتاب از ایالات متحد گرفته شده است. [حال] این سؤال پیش می‌آید که آیا کشورهای صنعتی دیگر در اروپای غربی، ژاپن، و اتحاد شوروی هم پسا-صنعتی خواهند شد... من معتقد نیستم که هر نظام اجتماعی ناگزیر در این مسیر قرار خواهد گرفت. با این‌همه خصوصیات جامعه‌ی پسا-صنعتی، به‌عنوان **گرایشات** آن، حاکی از آن است که این خصوصیات در تمام جوامع صنعتی در شرف تکوین است و درجه‌ی پیدایش‌شان بسته به مجموعه‌ای از عوامل اقتصادی و سیاسی است که با موازنه‌ی جهانی قدرت، با توانایی کشورهای "جهان سوم" در سازماندهی مؤثر برای توزیع مجدد سیاسی و اقتصادی ثروت و تنش میان قدرت‌های عمده که ممکن است به جنگ منجر شود یا نشود، بستگی دارد. لیکن، به‌عنوان یک ساختار نظری، روشن است که رشد اقتصادیِ پیوسته‌ی همه‌ی این جوامع مستلزم ورود عناصر پسا-صنعتی است.

دو بُعدِ گسترده‌ی جامعه‌ی پسا-صنعتی، همچنان‌که در این کتاب بدان‌ها پرداخته‌ام، عبارت‌اند از مرکزیت‌یافتنِ دانشِ نظری و گسترش بخش خدمات در مقابل اقتصاد کارخانه‌ای. اولی به‌معنای وابستگی فزاینده به علم به‌عنوان ابزار ابداع و سازماندهی تغییر فن‌آورانه است. اکثر جوامع صنعتی حساسیت زیادی به ضرورت دستیابی به دانش علمی، سازماندهی تحقیق، و اهمیّت روزافزون اطلاعات به‌مثابه یک منبع استراتژیک در جامعه از خود نشان می‌دهند. تا بدان‌پایه که جابه‌جایی در وزنه‌ی جامعه‌شناختی بخش‌ها درون جوامع توسعه‌یافته و نقش فزاینده‌ی صنایع مبتنی بر علم، نشانه‌های رشد به‌شمار می‌روند.[8]

---

1. material embodiment
2. *homo economicus*
3. competitive strategy
4. cooperative strategy

تغییر دوّم ـ توسعه‌ی خدمات در بخش اقتصادی ـ در ایالات متحد از همه‌جا چشمگیرتر بوده است، امّا در اروپای غربی هم این تغییر رخ داده است. در ۱۹۶۰ در مجموع ۳۹/۵ درصد کارگران منطقه‌ی گسترش‌یافته‌ی "بازار مشترک"[1] در بخش خدمات شاغل بودند (مقصود از بخش خدمات به‌طور کلی عبارت است از حمل‌ونقل، تجارت، بیمه، بانکداری، مدیریت عمومی، خدمات فردی). سیزده‌سال بعد، در ۱۹۷۳ این نسبت به ۴۷/۵ درصد افزایش یافت. چنین تغییری معمولاً در دو مرحله رخ می‌دهد: در مرحله‌ی نخست ـ براساس مشاهده‌ی کالین کلارک[2] که برای نخستین بار سی‌سال پیش به توصیف این پدیده پرداخته است ـ بخش خدمات جایگزین بخش کشاورزی شده است، که این تغییر همراه با رشد اشتغال در بخش صنعتی نیز بوده است. اما در دانمارک، سوئد، بلژیک، و انگلستان (بریتانیا و ایرلند شمالی) رشد بخش‌های جهت داده‌شده به سمت خدمات تقریباً به ضرر اشتغالِ صنعتی بوده است (زیرا کشاورزی به نازل‌ترین سطح خود رسیده بود). این نقطه آغازی برای سراسر اروپا نیز بوده است.[۹]

اتحاد شوروی جامعه‌ای صنعتی است و احتمالاً ویژگی‌های پساـ‌صنعتی در آن هم نمودار خواهد شد. با این‌همه موضوع مهم این است که این کتاب، یعنی **فرارسیدن جامعه پساـ‌صنعتی**، آماج یک رشته حملات خارق‌العاده در مطبوعات شوروی، از مباحث جدّی در مجلات دانشگاهی مانند **مسائل فلسفه**[3] یا هفته‌نامه‌های روشنفکری نظیر **لیتری گازت**[4] (نشریه‌ی ادبی) گرفته تا جدل‌های ایده‌ئولوژیک در مجله‌ی رسمی تئوریک حزب، یعنی **کمونیست** و گزارش‌های عوامانه و بسیار مغشوش **پراودا** بوده است. گویی تصمیم حمله به این کتاب به‌مثابه تهدیدی ایده‌ئولوژیک علیه آموزه‌ی حزب از طرف کمیته‌ی ایده‌ئولوژیک حزب کمونیست اتخاذ شده بود. دلایل این امر کاملاً روشن است. از دیدگاه اتحاد شوروی جدالی "تاریخی" بین سرمایه‌داری و کمونیسم وجود دارد که "قوانین عینی تاریخ" پیروزی نهایی کمونیسم را ثابت خواهد کرد. و این هنوز هم ـ دست‌کم برای اهداف خارجی ـ یک اصل ثابت اعتقادی است. در سطح نظری بحث من نافی این ایده است که کسی بتواند از مفاهیم یکپارچه‌ای نظیر سرمایه‌داری یا سوسیالیسم برای تبیین ساختار پیچیده‌ی جوامع جدید استفاده کند. بی‌پرده بگویم، از آن‌جا که آموزه‌ی حزب دیدگاه‌اش درباره‌ی تاریخ را برپایه‌ی پیروزی محتوم پرولتاریا بنا می‌کند (و نقش سرکوب‌گرانه‌ی حزب را به‌نام "دیکتاتوری پرولتاریا" توجیه می‌کند)، وقتی پرولتاریا دیگر بزرگ‌ترین طبقه‌ی شاغل در جامعه‌ی پساـ‌صنعتی نباشد چگونه می‌توان به تأیید چنین جزمیاتی پرداخت؟

دقیقاً همین مسئله موضوع کتاب شایان توجهی بود که برخی اعضای آکادمی علوم چکسلواکی به رشته‌ی تحریر درآوردند: کتاب **تمدن بر سر چهارراه: تبعات اجتماعی و انسانی انقلاب علمی و فنّی**[5] که در

---

1. Common Market
2. Colin Clark
3. *Problems of Philosophy*
4. *Literary Gazette*
5. *Civilization at the Crossroads: Social and Human Implications of the Scientific and Technological Revolution*

اثنای "بهار پراگ" در ۱۹۶۷ و تحت نظارت اجتماعی‌ـ‌علمی رادوان ریکتا[1] منتشر شد. در این کتاب جامعه‌شناسان چکسلواک امکان "تعارض منافع" جدید، اگرنه "تعارض‌های طبقاتی"، بین اقشار تحصیل‌کرده و حرفه‌ای جدید و طبقه‌ی کارگر را در جامعه‌ی سوسیالیستی مورد تحقیق قرار داده‌اند. آشکار است که چنین مباحثاتی معضلی عظیم برای نظریه‌ی مارکسیستی و مضمون آن تهدیدی برای مشروعیت ایده‌ئولوژیک حزب به‌شمار می‌آمد. ریکتا، که بعد از ۱۹۶۸ در چکسلواکیِ تحت اشغال شوروی باقی مانده بود، زبونانه و به‌گونه‌ای ناپسند به رد و تخطئه‌ی تبعات کتاب خود پرداخت.

مضمون پسا‌ـ‌صنعتی‌گرایی در وهله‌ی اول بر تغییرات در ساختار اجتماعی (نظام فنّی‌ـ‌اقتصادی) دلالت می‌کند و فقط به‌طور غیرمستقیم به تغییرات در سیاست و فرهنگ، که شامل سایر حوزه‌های اصلی ساختار اجتماعی می‌شوند، اشاره می‌کند. یکی از نتایج این امر وسیع‌ترشدن فاصله میان این حوزه‌هاست. زیرا اکنون عملکرد هریک از آن‌ها مطابق اصول محوری خاصی است که مغایر با اصول محوری حوزه‌ی دیگر است.

وقتی سرمایه‌داری به‌مثابه یک نظام اجتماعی‌ـ‌اقتصادی سربرافراشت وحدتی شکننده داشت: یک خلق‌وخو (فردگرایی)، یک فلسفه‌ی سیاسی (لیبرالیسم)، یک فرهنگ (درکی بورژوایی از سودمندی و واقع‌گرایی)، و یک ساختار شخصیتی (آبرو و حیثیت، خرسندیِ دیررس، و نظایر آن). بسیاری از این عناصر یا از محتوا تهی شدند، یا همچون ایده‌ئولوژی‌هایی رنگ‌باخته باقی مانده‌اند. آنچه باقی مانده عبارت است از یک موتور تکنولوژیک تحت هدایت ایده‌ی عقلانیتِ کارکردی و کارآیی که نویددهنده‌ی سطح زندگی بالا و مشوق یک شیوه‌ی زندگی لذت‌پرستانه بود. آغاز دگرگونی پسا‌ـ‌صنعتی با کار مجدد بر روی نظام قشربندی جامعه، تدارک یک فن‌آوری پیشرفته‌تر، و مهار علوم جهت خدمت مستقیم‌تر به مقاصد ابزاری همراه بود. با این‌همه ابداً روشن نیست که علم به‌مثابه "جمهوری فضایل"[2] بتواند خلق‌وخوی تازه‌ای برای جامعه فراهم آورد؛ احتمال بیش‌تر آن است که خود علم ویران شود. منظور این است که جامعه بدون هر خلق‌وخوی متعالی برای فراهم‌کردن معنای مناسبی از غایت و بدون لنگرگاهی که بتواند معانی پایداری برای مردم خلق کند رها می‌شود.

بنابراین، معنای دگرگونی پسا‌ـ‌صنعتی عبارت است از تقویت قوای ابزاری، قوایی مسلط بر طبیعت و حتی مسلط بر مردم. در قرن نوزدهم اندیشمندان اُتوپیایی و سوسیالیست معتقد بودند که هرگونه تقویت قدرت بشر ضرورتاً پیشرفتی خواهد بود، چرا که به‌معنای افول مذهب و خرافه‌پرستی و دلیلی برای نیروهای بزرگ‌تر و "خود‌ـ‌آگاهی" بشر است. با این‌همه ثابت شد که این توهمی بیش نیست. ابزارها ممکن است کاربردهای متفاوتی داشته باشند. اقسام این کاربردها به ارزش‌های یک جامعه، به طبیعت متجاوز یک طبقه‌ی ممتاز، به بازبودن جامعه، به درک آن از شایستگی و یا ــ آن‌طور که به‌گونه‌ای ناپسند

1. Radovan Richta

2. republic of virtue

در قرن بیستم آموخته‌ایم ـ به حیوانیت‌اش بستگی دارد.

یک دگرگونی پسا‌ـ‌صنعتی هیچ پاسخی فراهم نمی‌آورد. فقط نویدهای تازه و قدرت‌های تازه، قیود تازه و پرسش‌های تازه ایجاد می‌کند، با این تفاوت که این‌ها اکنون به مقیاسی وجود دارند که تا پیش از این هرگز در تاریخ جهان به تصور هم درنمی‌آمد.

یادداشت‌ها

۱. شاید عمده‌ترین بدفهمی یکسان‌کردن ایده‌ی جامعه‌ی پسا‌ـ‌صنعتی با بسطِ بخش خدمات (بخش سوم) در اقتصاد و مناقشه درباره‌ی اهمیت آن باشد. بعضی از نویسندگانی که این اصطلاح را به‌کار برده‌اند (نظیر Herman Kahn) بر این خصلت تأکید کرده‌اند. هرجاکه بعضی ناقدان [عقیده‌ی] مرا با مرکزیت‌یافتنِ بخشِ خدمات یکسان گرفته‌اند یا از سر تغافل بوده است یا از بدخوانی عمدی کتاب‌ام.

۲. از نظر مارکسیست‌ها، فاشیسم "آخرین" مرحله‌ی سرمایه‌داری انحصاری بود. درحالی‌که بسیاری از سرمایه‌داران از فاشیسم پشتیبانی می‌کردند، اما خصلت نظام از عناصر طبقه‌زدایی‌شده‌ای که جنبش فاشیسم را هدایت می‌کردند و اقشار زیرین طبقه‌ی متوسط که پایه توده‌ای آن را تشکیل می‌داد مشتق می‌شد. فاشیسم پدیده‌ای فرهنگی‌ـ‌سیاسی است. عجیب آن‌که ما هنوز هیچ‌گونه تحلیل جامع مارکسیستی از فاشیسم، یا حتی "تحلیل مارکسیستی" از ساخت طبقاتی جدید خود اتحاد شوروی نداریم.

۳. منظور من از اطلاعات به‌طور کلی عبارت است از ذخیره، بازیابی، و پردازش داده‌ها به‌مثابه پایه‌ی همه‌ی تغییرات اقتصادی و اجتماعی. این امر مشتمل است بر:

۱) **ثبت:** لیست‌های حقوقی، اعانات دولتی (نظیر تأمین اجتماعی)، تسویه‌حساب‌های بانکی و اعتباری، و نظایر آن.

۲) **زمان‌بندی:** رزرو بلیط در خطوط هوایی، زمان‌بندی تولید، تحلیل دفاتر دارایی، اطلاعات مختلط مربوط به تولید، و غیره.

۳) **جمعیت‌نگاری و کتابخانه:** داده‌های سرشماری، نظرسنجی‌ها، بازاریابی، ذخیره‌ی دانش، داده‌های انتخاباتی، و غیره.

منظور من از دانش مجموعه‌ی سازمان‌یافته‌ای از گفته‌ها، واقعیات، و ایده‌هاست که معرف یک حکم معقول یا نتیجه‌ی تجربی است که از طریق وسایل ارتباطی به‌صورتی منتظم به دیگران انتقال می‌یابد.

۴. استدلالی مشابه توسط محقق مارکسیست آلمانی یورگن هابرماس مطرح شده است. او می‌نویسد:

> تکنولوژی و علم به یک نیروی تولیدی هدایت‌کننده تبدیل شده و شرایط را برای نظریه‌ی مارکس درباره‌ی ارزشِ مبتنی بر کار نامساعد کرده‌اند. از این پس معنا ندارد که مقدار سرمایه‌گذاری در تولید و توسعه را برمبنای ارزش نیروی کار غیرماهر [ساده] محاسبه کنیم، درحالی‌که پیشرفت علمی‌ـ‌فنی به منبع مستقلی برای ارزش اضافی تبدیل شده است که نسبت به آن یگانه منشأیی که مارکس برای ارزش اضافی قائل می‌شود، یعنی نیروی کار تولیدکنندگان مستقیم، نقشی همواره کوچک‌تر ایفا می‌کند. یورگن هابرماس، **به‌سوی جامعه‌ای عقلانی** (بوستون: Bacon Press، ۱۹۷۰)، ص ۱۰۴.

تا همین‌جا هم می‌توان گفت که **دانش**، نه کار، یک محصول اجتماعی است و تحلیل مارکس از خصلت اجتماعی تولید به‌طور کامل‌تر به دانش اطلاق می‌شود تا به تولید کالاها.

۵. یک اثر پایه‌ای درباره‌ی این سؤالِ کالاهای جمعی کتاب مانکور اولسن (Mancur Olson) است به‌نام **منطق عمل جمعی** [*The Logic of Collective Action* (Cambridge: Harvard Univesity Press, 1965).] مسئله‌ی "اقتصادِ اطلاعات" توجه اقتصاددانان هاروارد، یعنی کنت آرو (Kennet Arrow) و مایکل اسپنس (Michael Spence) را به خود جلب کرده است. برای برخی تأملات اولیه نگاه کنید به: کنت آرو، "دانش محدود و تحلیل اقتصادی" **نشریه اقتصادی آمریکا** [*American Economic Review*] (مارس ۱۹۷۴) و مایکل آ. اسپنس "دیدگاه یک اقتصاددان درباره‌ی اطلاعات" در **نشریه‌ی سالانه‌ی اطلاعات، علم و تکنولوژی**، [*Annual Review of Information Science and Technology*]، به سرپرستی کارلوس آ. کودرا (Carlos A. Cudra) و آن. دبلیو. لوک (Ann. W. Luke)، (واشینگتن دی. سی، ۱۹۷۴، جامعه‌ی آمریکایی علوم اطلاعات).

۶. یک ترفند برای ایجاد الگوهای اجتماعی جدید از طریق تکنولوژیِ ارزانِ ارتباطی عبارت است از استفاده‌ی شهروندان از امواج رادیویی به‌عنوان شکلی از عمل هماهنگ. در ۱۹۷۴ کامیون‌داران مستقل توانستند راه‌بندان وسیعی را در شبکه‌ای از راه‌ها به‌طول هزاران کیلومتر در غرب میانه توسط ارتباط رادیویی از پایگاه‌های معینی ایجاد کنند. این به یک معنا اختلاف کمی با الگوی تبادل اطلاعات میان ناخدایان قایق‌های رودخانه‌ای دارد که مارک تواین (Mark Twain) آن را به گونه‌ای بسیار مضحک در **زندگی روی رودخانه می‌سی‌سی‌پی** توصیف می‌کند. اما در این‌جا، نظیر بسیاری موارد دیگر، خصلت مشخص مدرنیته نه در طبیعت عمل بلکه در مقیاس سرعت و هماهنگی آن است.

یک اثر مرجع در این زمینه تک‌نگاری **واسطه و تلفن: سیاست منابع اطلاعات** (*The Medium and the Telephone: The Politics of Information Resources*) نوشته‌ی پل. جی. برمان (Paul J. Berman) و آنتونی اوتینگر است. ص ۷۸ـ۷۶، "برنامه‌ی هاروارد درباره‌ی تکنولوژی اطلاعات و سیاست عمومی". در این زمینه و سایر مواد و مطالب درباره‌ی تکنولوژی اطلاعات مدیون همکارم پروفسور اوتینگر هستم.

۷. نکته‌ی جالب توجه آن است که در جهان کمونیست کاملاً روشن است که **پایگاه‌ها** نقش عمده را در سیاست ایفا می‌کنند. می‌توان بازی قدرت را نه در قالب‌های طبقاتی بلکه برپایه‌ی رقابت میان حزب، ارتش، وزارت برنامه‌ریزی، مؤسسات صنعتی، مزارع اشتراکی، نهادهای فرهنگی که همگی **پایگاه** هستند تحلیل کرد.

۸. همان‌طور که در متن اشاره کردم، قدرت ملّیِ جوامع صنعتی قبلاً برپایه‌ی ظرفیت تولید فولاد اندازه‌گیری می‌شد. دوسال قبل اتحاد شوروی از نظر تولید فولاد بر ایالات متحد پیشی گرفت، واقعیتی که در صفحات اقتصادی **نیویورک تایمز** فقط به آن اشاره‌ای شد. با این‌همه در تکامل رایانه‌ها اتحاد شوروی، چه از نظر درجه‌ی پیچیدگی و چه از نظر تعداد، بسیار عقب‌تر از ایالات متحد است. این واقعیت زمانی به‌طور زنده روشن شد که سفینه‌های سایوز و آپولو به‌هم متصل شدند و می‌شد کیفیت تجهیزات آن‌ها را مقایسه کرد.

۹. مطلب جالب توجه این است که ایتالیا، آلمان، و فرانسه کشورهایی هستند که در آن‌ها اشتغال صنعتی افزایش یافته است: بیش‌ترین افزایش در ایتالیا بود که از نظر صنعتی‌شدن در اروپا بسیار عقب‌مانده بود،

اما در سایر کشورها نسبت اشتغال در صنعت نسبت به خدمات رو به کاهش گذاشته است (برای آمار تفصیلی در تغییرات میزان اشتغال نگاه کنید به: **اکونومیست** [لندن] ۲۹ نوامبر ۱۹۷۵. ص ۱۷.)

ژاپن نیز همین مسیر را طی کرده و رشد خدمات به زیان صنعت افزایش یافته است. برای یک بحث مفصّل نگاه کنید به مقاله‌ی هنری روسوفسکی (Henry Rosovsky) در "آینده اقتصادی ژاپن"، *Challenge*، جولای / اگوست ۱۹۷۳. روسوفسکی در این مقاله تعریفی از "بلوغ اقتصادی" را بسط می‌دهد که در پرتو تغییرات بخش‌های مختلف اقتصاد در کشورهای صنعتی‌شده در پنجاه‌سال گذشته جالب توجه است. او می‌نویسد: «بلوغ اقتصادی اصطلاحی است که تعریف آن دشوار است، اما کاربرد آن در این‌جا معنای محدودی دارد. بگذارید آن را حالتی بنامیم که در آن انگیزه‌های تخصیص مجدد نیروی کار میان بخش‌های مختلف به حداقل رسیده و در بدترین حالت ناممکن شده‌اند» (ص ۱۶).

فصل بیست و نهم
مبادله‌ی نمادین و مرگ*

ژان بودریار **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

ژان بودریار (متولد ۱۹۲۹)، جامعه‌شناسِ مناقشه‌برانگیز، تحلیلی منحصربه‌فرد از فرهنگ معاصر به‌دست داده که وام‌دار مارکس، ساختارگرایی، و آثار مارشال مک‌لوهان درباره‌ی وسایل ارتباط جمعی الکترونیکی است. بودریار که قبلاً تحلیلی مارکسیستی درباره‌ی استفاده از نمادها در فرهنگ توده‌ای سرمایه‌داری به‌کار بسته بود اینک خود مارکسیسم را به‌عنوان یک نماد، یا ایدئولوژی می‌نگرد که به‌وسیله‌ی فرهنگ مدرن ایجاد شده است. تصویر مدرن بازنمایی به‌عنوان چیزی که در تولید ریشه دارد در تمایز مارکسیستی میان ”روبنا“ به‌عنوان پدیده‌ای ثانوی (فرهنگ، ایدئولوژی، ”امر نمادین“) و ”زیربنا“ به‌عنوان واقعیت بنیادین (اقتصاد، یا تولید مادی) آشکار است. اما تحلیلی عاری از پیش‌داوری‌های ناشی از این دیدگاه فاش می‌کند که در فرهنگ معاصر بازنمایی یا امر نمادین اولویت دارد. بودریار، همانند شماری از نویسندگان وابسته به هنر پاپ و ادبیات کمپ، به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه‌های تقابل‌گرای قبلی خود درباره‌ی فرهنگ توده‌ها را غیرقابل دفاع بدانند. او در مبادله‌ی نمادین و مرگ (۱۹۷۶)، که شاید محوری‌ترین کتاب اوست، استدلال می‌کند که فرهنگ ارتباط جمعی الکترونیکی معانی قبلی واقعیت را با یک واقعیت مفرط یا hypereality جایگزین می‌کند.

انقلابِ ساختاریِ ارزش

سوسور دو بُعد برای مبادله‌ی اجزای زبان قائل می‌شود و آن‌ها را به پول تشبیه می‌کند. یک سکه‌ی معین باید در مقابل کالایی واقعی با ارزشی معین قابل معاوضه باشد، و در همان حال باید بتوان آن را با همه‌ی فقره‌های دیگر در نظام پولی مرتبط ساخت. سوسور بیش از پیش اصطلاح **ارزش** را برای این جنبه‌ی دوم نظام، یعنی این‌که هر فقره باید بتواند با هر فقره‌ی دیگر در ارتباط قرار گیرد، و برای نسبیت آن‌ها که ذاتی نظام است و به‌وسیله‌ی تقابل‌های دوتایی ایجاد شده است اختصاص می‌دهد. این تعریف در تقابل است با

* Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death,* trans, Iain H. Grant, (London: Sage, 1993): from chapter 1, pp. 6–12, from chapter 2, pp. 50, 55–61, 70–6.

تعریف ممکن دیگری از ارزش، یعنی رابطه‌ی هر فقره با آنچه بر آن دلالت می‌کند، رابطه‌ی هر دال با مدلول‌اش، نظیر رابطه‌ی هر سکه با آنچه می‌تواند در مقابل آن معاوضه شود. جنبه‌ی اول مطابق است با بُعد ساختاری زبان، و جنبه‌ی دوم مطابق است با بُعدی کارکردی آن. هر بُعدی جدا اما مرتبط است، یعنی به هم گره خورده و به هم پیوسته‌اند. این پیوستگی شاخصِ شکل‌بندیِ ''کلاسیکِ'' نشانه‌ی زبان‌شناختی زیر سیطره‌ی قانون کالایی ارزش است، که در آن دلالت همیشه به‌عنوان غائیت عملکرد ساختاریِ زبان ظاهر می‌شود. توازی میان این مرحله‌ی ''کلاسیکِ'' دلالت و مکانیک ارزش در تولید مادی مطلق است، همان‌طور که در تحلیل مارکس، ارزشِ مصرف نقش افق و غایت نظام ارزش‌های مبادله را بازی می‌کند. اولی مشخص‌کننده‌ی عملکرد مشخص کالا در مصرف است (دقیقه‌ای موازی با دلالت در نشانه)، دومی مربوط است به قابلیت مبادله‌ی هر کالا با هر کالای دیگر تحت قانون هم‌ارزی (دقیقه‌ای موازی با سازمان ساختاری نشانه). هردو در تحلیل‌های مارکس به‌گونه‌ای دیالکتیکی به‌هم پیوسته‌اند و معرف یک شکل‌بندی عقلانی از تولید تحت سیطره‌ی اقتصاد سیاسی‌اند.

یک انقلاب به این علم‌الاقتصاد ''کلاسیک'' ارزش پایان داده است، انقلابی در خودِ ارزش، که ارزش را به فراسوی صورت کالایی آن به صورت ریشه‌ای‌اش سوق داده است.

این انقلاب عبارت است از جداشدن دو جنبه‌ی قانون ارزش که گمان می‌رفت به‌وسیله‌ی قانونی طبیعی تا ابد منسجم و به‌هم‌پیوسته باشند. **ارزش ارجاعی نابودشده و به بازی ساختاریِ ارزش دست بالا را داده است.** بُعدِ ساختاری با طرد بُعدِ ارجاعی خودمختاری پیدا کرده و برپایه‌ی مرگِ ارجاع بنیاد شده است. نظام‌های ارجاع برای تولید، معنا، تأثیر، جوهر، و تاریخ، همه‌ی این هم‌ارزی با یک محتوای ''واقعی''، و سنگین‌شدن نشانه با بار ''سودمندی''، با ثقل ــ صورتِ هم‌ارزیِ نماینده‌ی آن ــ همه‌ی این‌ها به‌پایان رسیده است. اکنون مرحله‌ی دیگر ارزش دست بالا را دارد، یعنی یک نسبیّت کامل، یک تبدیل، ترکیب و شبیه‌سازیِ عمومی ــ شبیه‌سازی به این معنی که از این پس نشانه‌ها بیش از آن‌که در مقابل امر واقعی مبادله شوند در مقابل یکدیگر مبادله می‌شوند (منظور این نیست که گاه برحسب اتفاق آن‌ها در مقابل یکدیگر مبادله می‌شوند بلکه فقط **به‌شرطی** که دیگر در مقابل امر واقعی مبادله نشوند با هم مبادله می‌شوند). بدین‌ترتیب، با رهاییِ نشانه روبه‌روایم: این اجبارِ ''عتیق'' به دلالت بر چیزی را طرد کنید، آن‌گاه سرانجام نشانه در بازیِ ساختاری یا ترکیبی‌ای که جانشین قاعده‌ی قبلیِ هم‌ارزی معین خواهد شد آزاد، بی‌تفاوت و تماماً نامعین خواهد شد. همین عملکرد در سطح نیروی کار و روند تولید روی می‌دهد، یعنی نابودی هر هدفی برای محتواهای تولید اجازه می‌دهد که تولید به‌عنوان یک کُد عمل کند، و مثلاً نشانه‌ی پولی، فراسوی هر ارجاعی به یک تولید واقعی یا حتی به یک معیار طلا، به درون بورس‌بازی بی‌پایان بگریزد. شناورشدن پول و نشانه‌ها، شناورشدن نیازها و اهداف تولید، شناورشدنِ خودِ کار ــ تبدیل‌پذیری هر فقره همراه است با بورس‌بازی و یک تورم بی‌پایان (و ما واقعاً با **آزادی کامل،** فقدان وظیفه، بی‌عاطفه‌گی و افسون‌زدایی عمومی روبه‌روایم؛ اما مقید ماندن نشانه به امر واقعی نوعی جادو، نوعی اجبار جادویی باقی می‌ماند درحالی‌که سرمایه نشانه‌ها را از این ''ساده‌لوحی'' خلاص کرده تا

آن‌ها را به گردش محض تسلیم کند). نه سوسور نه مارکس هیچ احساس قبلی از هیچ‌یک از این مسائل نداشتند: آن‌ها هنوز در عصر طلایی دیالکتیک نشانه و امر واقعی قرار داشتند، که درعین‌حال دوره‌ی "کلاسیک" سرمایه و ارزش محسوب می‌شود. دیالکتیکِ آن‌ها تکه‌تکه شده و امر واقع در اثر شوک ارزش، که این خودمختاری شگفت‌آور را پیدا کرده است، مرده است. تعیین‌پذیری مرده است و عدم تعیین تفوق یافته است. امحای (به‌معنی دقیق واژه) محتوای واقعی تولید و محتوای واقعی دلالت رخ داده است.[۱]

من [قبلاً] این انقلاب ساختاری در قانون ارزش را با اصطلاح "اقتصاد سیاسی نشانه" مشخص کرده بودم. با این حال این اصطلاح فقط می‌تواند به دلایل زیر به‌عنوان تدبیری موقتی نگریسته شود:

۱. آیا این مسئله همچنان یک مسئله‌ی سیاسی-اقتصادی باقی می‌ماند؟ آری، به این دلیل که کماکان مسئله‌ی ارزش و قانون ارزش مطرح است. با این حال تحولی که بر آن تأثیر نهاده چنان عمیق و چنان تعیین‌کننده است، و محتوای اقتصاد سیاسی چنان یکسره دگرگون و حتی نابود شده است که این اصطلاح هیچ چیزی بیش از یک کنایه نیست. به‌علاوه [این تحول] تا جایی که همیشه به‌معنی تخریبِ مناسبات اجتماعی تحت حاکمیت ارزش مربوطه است، دقیقاً سیاسی است. با این‌همه برای مدتی طولانی چیزی یکسره متفاوت از اقتصاد بوده است.

۲. خود اصطلاح "نشانه" فقط ارزشی کنایی دارد. چون قانون ساختاری ارزش همان‌قدر بر دلالت تأثیر می‌گذارد که بر هر چیز دیگر، صورت آن نه صورت نشانه به‌طور کلی، بلکه صورت سازمان معینی است که همان سازمان کُد باشد. اما کُد فقط بر نشانه‌های معینی حاکم است. درست همان‌طور که قانون کالایی ارزش در یک لحظه‌ی معین بر هر جزءِ معین تولید مادی دلالت نمی‌کند، همان‌طور هم قانون ساختاری ارزش بر هرگونه تقدم قبلی هر نشانه دلالت نمی‌کند. این توهم از این‌جا ناشی می‌شود که مارکس یکی را [قانون کالایی ارزش را] در سایه‌ی کالا توضیح داده، درحالی‌که سوسور دیگری را [قانون ساختاری ارزش را] در سایه‌ی نشانه‌ی زبان‌شناختی توضیح داده است. اما این توهم باید زایل شود. قانون کالایی ارزش، قانونی مربوط به هم‌ارزی‌ها است و این قانون در هر حوزه عمل می‌کند: این قانون بر هم‌ارزی در شکل‌بندی نشانه نیز دلالت دارد، آن‌جا که یک دال و یک مدلول مبادله‌ی با قاعده‌ی یک محتوای ارجاعی را تسهیل می‌کنند (وجه موازی دیگر عبارت است از خطی‌بودن دال، که هم‌عصر با زمان خطّی و انباشتی تولید است).

پس قانون کلاسیک ارزش هم‌زمان در هر زمینه (زبان، تولید، و غیره) عمل می‌کند، علی‌رغم این‌که این زمینه‌ها برحسب حوزه‌ی ارجاع‌شان متمایز باقی بمانند.

درمقابل، قانون ساختاریِ ارزش دال بر عدم تعیین‌کنندگی هر حوزه نسبت به هر حوزه‌ی دیگر، و نسبت به محتوای ویژه‌ی آن‌هاست (و بنابراین همچنین دال برگذار از حوزه‌ی تعیین‌کننده‌ی نشانه‌ها به عدم تعیّنِ کُد است. گفتن این‌که حوزه‌ی تولید مادی و حوزه‌ی نشانه‌ها محتواهای مربوطه‌شان را مبادله می‌کنند هنوز

حق مطلب را ادا نمی‌کند: آن‌ها به‌کلی ناپدید می‌شوند و ویژگی خود را، همراه با تعیّن‌شان، به نفع صورتی از ارزش، صورتی از مجموعه‌ای عمومی‌تر، که در آن دلالت و تولید نابود می‌شوند، از دست می‌دهند.

اصطلاح "اقتصاد سیاسی نشانه" همچنین در تعمیم قانون کالایی ارزش و شکل‌بندی آن در سطح نشانه‌ها تناقضی نداشت، درحالی‌که شکل‌بندی ساختاری ارزش صرفاً و همزمان به رژیم‌های تولید اقتصاد سیاسی، بازنمایی، و نشانه‌ها پایان می‌دهد. با کُد، همه‌ی این‌ها در شبیه‌سازی فرو می‌ریزد. به‌عبارت دقیق، نه اقتصاد "کلاسیک" و نه اقتصاد سیاسیِ نشانه هیچ‌کدام از زیستن بازنمی‌ایستند؛ بلکه به حیاتی ثانوی ادامه می‌دهند، و به‌نوعی اصل شبح‌آسای بازدارنده تبدیل می‌شوند.

پایانِ کارِ یدی. پایانِ تولید. پایانِ اقتصاد سیاسی. پایانِ دیالکتیک دال/مدلول که انباشت معرفت و معنا و زنجیره‌های خطی گفتمان انباشتی را تسهیل می‌کند. و درعین‌حال پایان دیالکتیکِ ارزشِ مصرف/ارزشِ مبادله که تنها چیزی است که انباشت و تولید اجتماعی را ممکن می‌سازد. پایانِ بُعدِ خطی گفتمان. پایان بُعد خطیِ کالا. پایان دوران کلاسیک نشانه. پایان دوران تولید.

انقلاب نیست که به همه‌ی این‌ها پایان داده است، بلکه **خودِ سرمایه** است که تعیین جامعه برطبق وسایل تولید را ملغی کرده، صورت ساختاری ارزش را جایگزین صورت کالایی آن ساخته، و مستمراً هر جنبه‌ی استراتژی نظام را کنترل می‌کند.

این دگرگونی تاریخی و اجتماعی در هر سطحی مشهود است. به این طریق دوران شبیه‌سازی در همه‌جا به‌وسیله‌ی تبدیل‌پذیری فقره‌هایی که قبلاً متناقض یا از نظر دیالکتیکی متضاد بودند اعلام می‌شود. در همه‌جا ما با همین "تکوین متشابهات"[1] روبه‌روایم: تبدیل‌پذیری زیبا و زشت در مُد، چپ و راست در سیاست، حقیقی و کاذب در هر پیام وسایل ارتباط‌جمعی، بافایده و بی‌فایده در مورد چیزها، طبیعت و فرهنگ در هر سطح از معنا و دلالت. همه‌ی معیارهای انسان‌گرایانه‌ی ارزش، کل تمدن اخلاق، زیباشناسی و داوری عملی در نظام تصاویر و نشانه‌های ما تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. همه‌چیز غیرقابل تصمیم‌گیری می‌شود، و این همان تأثیر شاخص سلطه‌ی کُد است، که همه‌جا بر اصل خنثی‌بودن و بی‌تفاوتی استوار است.[۲] این همان روسپی‌خانه‌ی تعمیم‌یافته‌ی سرمایه‌داری است، روسپی‌خانه‌ای نه برای روسپی‌گری، بلکه برای جایگزینی و تبدیل متقابل.

این روند که مدتی طولانی در فرهنگ، هنر، سیاست، و حتی جنسیت (در حیطه‌های به‌اصطلاح "روبنایی") فعال بوده است امروزه خود اقتصاد، یعنی کل میدان به‌اصطلاح "زیربنایی" را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این‌جا هم همان عدم تعیّن فایق می‌شود. و البته با از دست‌رفتن تعیّن اقتصاد، هر امکانی برای تلقی آن به‌عنوان عامل تعیین‌کننده را نیز از دست می‌دهیم.

چون در طی دو قرن تعیّن تاریخی حول عنصر اقتصادی بنا شده است (به‌هرحال از زمان مارکس)، در همین‌جاست که درک دخالت کُد اهمیت پیدا می‌کند.

---

1. genesis of simulacra

پایان تولید

ما در پایان تولید قرار داریم. در غرب، این صورت [یعنی تولید] مقارن است با اعلام قانون کالایی ارزش، یعنی با حاکمیت اقتصاد سیاسی. در آغاز هیچ چیزی به‌عبارت دقیق **تولید** نمی‌شود بلکه هر چیزی **استحصال** می‌شود، آن‌هم از لطف (خدا) یا احسان (طبیعت) عاملی که ثروت‌هایش را بذل یا مضایقه می‌کند. ارزش از سلطنت خداوند یا از کیفیات طبیعی (که در نگاه‌مان به گذشته برای ما مشتبه شده‌اند) صادر می‌شود. فیزیوکرات‌ها[1] همچنان چرخه‌های زمین و کار را از این دیدگاه می‌نگریستند و ارزشی ذاتی برای آن‌ها قائل نبودند. بنابراین، می‌توانیم تعجب کنیم که آیا واقعاً یک **قانون** واقعی ارزش وجود دارد، زیرا این قانون بدون دستیابی به بیانی عقلانی **صادر** می‌شود. صورتِ آن از جوهره‌ی ارجاعیِ پایان‌ناپذیری که به آن وابسته است قابل تفکیک نیست. اگر در این‌جا قانونی هم وجود داشته باشد، برخلاف قانون کالایی، یک قانون **طبیعی** ارزش است.

اما همین‌که ارزش **تولید** شود، همین‌که مرجع آن کار شود، و قانون هم‌ارزی آن به هر نوع کار تعمیم یابد، این بنای توزیع یا هزینه‌کردن طبیعی ثروت در اثر این دگرگونی به لرزه درمی‌آید. اینک ارزش به عملکرد متمایز و معقول کار (اجتماعی) انسان نسبت داده می‌شود. این ارزش قابل اندازه‌گیری است و نتیجتاً ارزش مازاد نیز سنجش‌پذیر است.

نقد اقتصاد سیاسی با تولید اجتماعی یا شیوه‌ی تولید به‌عنوان مرجع آن آغاز می‌شود. فقط مفهوم تولید به ما اجازه می‌دهد تا به‌وسیله‌ی تحلیلی از آن کالای منحصربه‌فرد که نیروی کار نامیده می‌شود، یک **مازاد** (یک ارزش اضافه) استخراج کنیم که پویشِ عقلانی سرمایه و نیز فراتر از آن، یعنی انقلاب، را کنترل می‌کند.

امروز همه‌چیز باز هم تغییر کرده است. تولید، صورت کالایی، نیروی کار، هم‌ارزی و مازاد ارزش، که جمعاً طرح یک شکل‌بندی کمّی، مادی، و قابل اندازه‌گیری را می‌ساختند اکنون چیزهایی مربوط به گذشته‌اند. نیروهای مولده مرجع دیگری را طرح‌ریزی کرده‌اند که گرچه در تعارض با روابط تولید است به‌صورت یک مرجع، مرجعِ ثروت اجتماعی باقی بماند. هنوز جنبه‌ای از تولید هم آن صورت اجتماعی که سرمایه نامیده می‌شود و هم نقد درونی آن که مارکسیسم نام دارد را تأیید می‌کند. اکنون تقاضاهای انقلابی برپایه‌ی الغای قانون **کالایی** ارزش استواراند.

اکنون ما از قانون کالایی ارزش به قانون ساختاریِ ارزش عبور کرده‌ایم، و این مقارن است با محوشدن آن صورت اجتماعی که به‌عنوان تولید شناخته شده است. با فرض این، آیا ماکماکان در درون یک شیوه‌ی سرمایه‌داری هستیم؟ ممکن است ما در یک شیوه‌ی سرمایه‌داری مفرط یا در نظم بسیار متفاوتی قرار داشته باشیم. آیا صورت سرمایه وابسته به قانون ارزش به‌طور کلی است یا به‌صورت خاصی از قانون ارزش (شاید ما واقعاً هم‌اکنون در درون یک شیوه‌ی سوسیالیستی هستیم؟ شاید این دگردیسی سرمایه تحت

۱. the physiocrats، مکتبی مرکّب از متفکران اقتصادی در قرن هجدهم. ـ ویراستار متن انگلیسی.

نشانه‌ی قانون ساختاری ارزش صرفاً پیامد سوسیالیستی آن است؟ آه عزیزم...)؟ اگر حیات و ممات سرمایه وابسته به قانون **کالایی** ارزش باشد، اگر انقلاب وابسته به شیوه‌ی تولید باشد، در این صورت ما نه درون سرمایه‌ایم نه درون انقلاب. اگر انقلاب به‌معنای آزادسازی تولید اجتماعی و نوعیِ انسان باشد در این‌صورت دیگر هیچ دورنمایی از یک انقلاب وجود ندارد زیرا دیگر هیچ تولیدی وجود ندارد. اگر برعکس، سرمایه **شیوه‌ای از سلطه** باشد، در این صورت، ما کماکان در قلب آن‌ایم. زیرا قانون ساختاری ارزش نظیر مازاد ارزش خالص‌ترین و نامشهودترین شکل سلطه‌ی اجتماعی است. این قانون دیگر هیچ ارجاعی به درون یک طبقه‌ی مسلط یا رابطه‌ی قوا ندارد، بلکه بدون خشونت عمل می‌کند و بدون هیچ اثری از خون‌ریزی، به‌طور کامل دوباره در نشانه‌هایی جذب می‌شود که ما را احاطه کرده و در همه‌جای کُد در حال فعالیت‌اند، کُدی که سرمایه سرانجام خالص‌ترین گفتمان‌های خود را، فراسوی لهجه‌های صنعت، بازرگانی، و امور مالی، فراسوی لهجه‌های طبقه که در مرحله‌ی "تولیدی"اش آن را اختیار کرده بود ـ و خشونتی نمادین همه‌جا در نشانه‌ها، حتی در نشانه‌های انقلاب حک شده بود ـ در آن پیدا می‌کند.

انقلابِ ساختاریِ ارزش، شالوده‌ی "انقلاب" را حذف کرد. فقدان ارجاع به‌طرزی محتوم نخست نظام‌های انقلابی ارجاع را تحت تأثیر قرار داد، که دیگر نمی‌توانستند در هیچ جوهره‌ی اجتماعی تولید، یا در یقینِ بازگشتی به هرگونه حقیقت [مربوط به] نیروی کار یافت شوند. زیرا کار یک **نیرو** نیست، بلکه به **نشانه‌ای** در میان بسیاری نشانه‌های دیگر تبدیل شده است. کار هم مثل هر نشانه‌ی دیگری خودش را تولید و مصرف می‌کند. در مقابلِ غیرکار، تفریح، موافق با یک هم‌ارزی کامل مبادله می‌شود، و به هر بخش دیگری از زندگی روزمره قابل تبدیل است. کار، که به همان اندازه "از خود بیگانه" شده، دیگر آن "فعالیت"[1] منحصربه‌فرد و تاریخی‌ای نیست که روابط اجتماعی منحصربه‌فرد را دامن می‌زند. بلکه همانند اغلب فعالیت‌ها، اکنون فقط مجموعه‌ای از عملکردهای نمادین است. کار به جزئی از زندگی معاصر به‌طور کلی تبدیل شده، یعنی در چارچوب نشانه‌ها قرار گرفته است. کار دیگر حتا آن رنجِ فحشایِ تاریخی نیست که برای ایفای نقش مخالف، وعده‌ی رهایی نهایی، به‌کار می‌رود (یا، به تعبیر لیوتار، به‌مثابه فضای تمتع کارگران که میلی بی‌امان به تحقیرِ ارزش و حکومت سرمایه را ارضا می‌کند). هیچ‌یک از این‌ها دیگر حقیقت ندارد. صورتِ نشانه‌ای کار را در چنگ می‌گیرد و هر معنای تاریخی یا شهوانی[2] را از آن می‌زداید، و آن را در روند بازتولید خودش جذب می‌کند: عملکرد **نشانه**، در ورای اشاره‌ی تهی به مدلول‌اش، همان تکرار [تکثیر] خویش است. در گذشته، کار برای دلالت بر واقعیتِ یک تولید اجتماعی و یک هدف اجتماعی، یعنی انباشت ثروت، مورد استفاده قرار می‌گرفت. حتی سرمایه و مازاد تولید آن را استثمار می‌کردند ـ دقیقاً آن‌جا که کار یک ارزش مصرف را برای بازتولید گسترده‌ی سرمایه و انهدام نهایی آن حفظ می‌کرد. به‌هرتقدیر کار همه‌جا با غائیتی همراه بود ـ اگر کارگر در بازتولید صاف و ساده‌ی نیروی کارش جذب می‌شود در این صورت این [تلقی] که روند تولید به‌عنوان تکراری بی‌معنا تجربه شده است

---

1. praxis
2. libidinal

صحیح نیست. کار جامعه را از طریق همان تحقیرش، به‌مثابه کالایی که توانش همیشه از بازتولید صاف و ساده‌ی ارزش افزون‌تر است، دستخوش انقلاب می‌کند.

امروز دیگر چنین چیزی صادق نیست، زیرا کار دیگر مولد نیست، بلکه به بازتولیدکننده‌ی **تجویز به کار**[1] تبدیل شده است، که عادت کلی جامعه‌ای است که دیگر نمی‌داند آیا مایل است تولید کند یا نه. دیگر اسطوره‌های تولید و محتواهای تولید دربین نیست: اکنون اوراق و جداول تراز ملی صرفاً یک رشد عددی و آماری فاقد معنا، تورمی از نشانه‌های محاسباتی را ترسیم می‌کنند که دیگر حتا نمی‌توانیم خیالات اراده‌ی جمعی را در آن‌ها منعکس کنیم. خودِ تب‌وتابِ رشد اکنون مرده است، زیرا دیگر هیچ‌کس به تب تولید که رشد، ورم سرسام‌آور، ترسناک و نهایی آن بود باور ندارد. امروزه ورمِ این کُدها خوابیده است. با این حال بیش از همیشه لازم است که کار به‌عنوان یک آیین اجتماعی، به‌عنوان یک بازتاب، به‌عنوان اخلاق، به‌عنوان توافق عمومی، به‌عنوان مقررات، به‌عنوان اصل واقعیت بازتولید شود. اصل واقعیت **کُد** به این معنا است که **آیینی** عظیم از **نشانه‌های کار** به جامعه به‌طور کلی گسترش می‌یابد ــ و چون خودش را **بازتولید** می‌کند، چندان مهم نیست که **تولید** می‌کند یا نه. اجتماعی‌کردن به‌وسیله‌ی آیین‌ها و نشانه‌ها به‌مراتب مؤثرتر از اجتماعی‌کردن به‌وسیله‌ی انرژی‌های مقیّدکننده‌ی متعلق به تولید است. از شما فقط خواسته می‌شود اجتماعی شوید، نه این‌که تولید کنید یا تعالی کسب کنید (برعکس، این اخلاق کلاسیک اکنون بدگمانی برمی‌انگیزد). از شما فقط خواسته می‌شود که موافق با تعریف ساختاری، که در این‌جا دلالت کامل اجتماعی‌اش را به‌دست می‌آورد، ارزش را به‌عنوان فقره‌ای مرتبط با فقره‌های دیگر درنظر بگیرید؛ که به‌عنوان نشانه‌ای در سناریوی عمومی تولید عمل کنید، همان‌طور که کار و تولید اکنون فقط به‌عنوان نشانه، به‌عنوان فقره‌هایی قابل تبدیل به غیرکار، مصرف، ارتباطات، و غیره عمل می‌کنند ــ رابطه‌ای متکثر، بی‌وقفه، و پرپیچ‌وخم در سرتاسر کل شبکه‌ی نشانه‌های دیگر. همین‌که کار از انرژی و جوهره‌ی خویش تهی گشت (و به‌طور کلی به‌کار نیافتاد) نقشی تازه به‌عنوان الگوی شبیه‌سازی اجتماعی پیدا می‌کند و همه‌ی مقولات دیگر را به همراه خود به درون حوزه‌ی اللهبختیِ کُد می‌کشاند.

این غوطه‌ورشدنِ ناگهانی در نوعی حیات ثانویه، که به‌وسیله‌ی همه‌ی کدریِ زندگیِ قبلی که در آن نوعی آشنایی و صمیمیت در روند سنّتی کار وجود داشت از شما جدا می‌شود، وضعیتی غریب، سرد، و هراسناک به‌وجود آورده است. حتی واقعیت عینی استثمار، اجتماعی‌بودن خشن کار نیز آشناست. اکنون همه‌ی این‌ها سپری شده است، و این امر بیش از آن‌که به تجریدِ **فعالِ**[2] روندکار، که این همه توضیح داده می‌شود، مربوط باشد به گذار هر **معنایی** از کار به درون یک میدان **کارکردی**[3] مربوط می‌شود که در آن به متغیری مواج تبدیل می‌شود که مجموعه تخیلات زندگی قبلی را یدک می‌کشد.

فراسوی خودمختارشدن تولید به‌عنوان **شیوه** (فراسوی تشنج‌ها، تعارض‌ها و انقلاب‌های ذاتی شیوه) **کُد** تولید باید از نو پدیدار شود. این همان بُعدی است که چیزها امروزه، در پایان تاریخی "مادی‌گرایانه"

---

1. assignation to labour
2. operative
3. operational

که موفق شده است آن را به‌عنوان حرکت واقعی جامعه اصالت بخشد، پیدا می‌کنند. (برای مارکس هنر، مذهب و تکلیف، تاریخی واقعی ندارند ـ فقط تولید تاریخ دارد یا به‌عبارت دقیق‌تر تاریخ است و تاریخ را بنیاد می‌نهد. برساخته‌ای باورنکردنی از کار و تولید به‌عنوان خِرَد تاریخی و الگوی نوعیِ تحقق آن.)

پایان این خودمختارشدن مذهبی تولید به ما اجازه می‌دهد ببینیم که این‌همه می‌توانست متساویاً همین اواخر (این‌بار به‌معنای یک تولید صحنه‌ای و سناریو) با اهدافی تماماً متفاوت از غائیت‌های درونیِ (یعنی انقلاب) مکتوم در درون تولید، تولید شود.

تحلیل تولید به‌مثابه یک کُد عدولی است هم از بداهت مادی ماشین‌ها، کارخانه‌ها، زمانِ کار، محصول، دستمزد، و پول و هم از بداهت صوری‌تر اما به همان اندازه "عینیِ" ارزش مازاد، بازار، سرمایه، برای کشف آن قاعده‌ی بازی که باید شبکه‌ی منطقی عوامل سرمایه، و حتی شبکه‌ی انتقادی مقولات مارکسیِ تحلیل‌کننده‌ی آن را (خود این مقولات به‌نوبه‌ی خود نمود مرتبه‌ی دوم سرمایه، نمود انتقادی آن‌اند) نابود کند، تا دال‌های اولیه‌ی تولید، روابطی اجتماعی راکه تولید مستقر می‌کند، و برای همیشه زیر توهم تاریخی تولیدکنندگان (و نظریه‌پردازان) مدفون شده‌اند، کشف کند.

سه‌مرتبه‌ی تشابه[1]

سه مرتبه از تشابه وجود دارد که موازی با دگرگونی‌های قانون ارزش از رنسانس به‌بعد حرکت می‌کنند:

- **بدل‌سازی**، الگوی غالب در دوره‌ی "کلاسیک" از رنسانس تا انقلاب صنعتی است.
- **تولید**، الگوی غالب در دوران صنعتی است.
- **شبیه‌سازی**، الگوی غالب در مرحله‌ی کنونی است که تحت حاکمیت کُد قرار دارد.

تشابه مرتبه‌ی اول برپایه‌ی قانون طبیعی ارزش، تشابه مرتبه‌ی دوم برپایه‌ی قانون بازاری ارزش، و تشابه مرتبه‌ی سوم برپایه‌ی قانون ساختاری ارزش عمل می‌کند.

تشابه صنعتی

نسل جدیدی از نشانه‌ها و چیزها با انقلاب صنعتی سربرمی‌آورد ـ نشانه‌هایی بدون سنّت کاستی[2] که هیچ محدودیتی را در جایگاه خود نخواهند شناخت، و هرگز به بدل تبدیل نخواهند شد، زیرا از همان آغاز **محصولاتی** در مقیاسی غول‌آسا هستند. دیگر مسئله‌ی ویژه‌گی و منشأ آن‌ها مطرح نیست: تکنیک منشأ آن‌هاست، و فقط در درون بُعد تشابه صنعتی معنا دارند.

این همان سلسله است: همان امکان دو یا n چیزِ یکسان. رابطه‌ی میان آن‌ها دیگر رابطه‌ی اصل با بدل، تشبیه[3] یا انعکاس نیست، بلکه رابطه‌ی هم‌ارزی و بی‌تفاوتی است. در سلسله، چیزها به متشابهاتی نامتمایز از یکدیگر تبدیل می‌شوند، و همراه با چیزها، انسان‌های تولیدکننده‌ی آن‌ها نیز همین سرنوشت

---

1. simulacra
2. cast tradition
3. analogy

را پیدا می‌کنند. فقط زوال مرجع اولیه، قانون کلی هم‌ارزی، یعنی **همان امکان تولید،** را تسهیل می‌کند.

کل تحلیل تولید به کنار زده می‌شود اگر ما از تلقی آن به‌عنوان روندی اولیه، به‌عنوان روندی منشأ همه‌ی روندهای دیگر، باز ایستیم، بلکه برعکس آن را به‌عنوان روندی که هر موجود اصیل را از نو جذب و سلسله‌ای از موجودات یکسان و همانند را عرضه می‌کند تلقی کنیم. تا این‌جا ما تولید و کار را به‌عنوان توان، به‌عنوان نیرو و روند تاریخی، به‌عنوان یک فعالیت نوعی تلقی کرده‌ایم ـ و این اسطوره‌ی اقتصاد نیرونهاد [انرژتیک] ویژه‌ی مدرنیته است. باید از خودمان بپرسیم که آیا تولیدْ بیش‌تر یک برهه‌ی معین، یک مرحله‌ی **خاص در ترتیب نشانه‌ها** نیست ـ آیا اساساً فقط یک پرده‌ی خاص در خط سیر تشابهات، آن پرده‌ی تولید سلسله‌ای نامتناهی از موجودات بالقوه یکسان (نشانه‌های شیءگونه) به‌وسیله‌ی تکنیک‌ها نیست؟

انرژی‌های افسانه‌ای فعال در تکنیک، صنعت و اقتصاد نباید این حقیقت را پنهان کند که این در اصل وسیله‌ای است برای دستیابی به این قابلیت تولید نامحدود، که رویارویی معینی است با نظم "طبیعی"، و نهایتاً فقط یک تشابه "مرتبه دوم" و یک راه‌حل خیالی و تا حدودی ضعیف برای مسئله‌ی سیادت بر جهان است. در قیاس با دوران بدل‌سازی، المثنا، آینه و تئاتر، بازی نقاب‌ها و نمودها، دوران سری‌سازی و تکنیکیِ بازتولید اساساً دورانی است با دورنمای کم‌تر بلندپروازانه (عصر بعدی الگوهای شبیه‌سازی و تشابه مرتبه سوم از ابعادی بسیار قابل ملاحظه‌تر برخوردار است).

والتر بنیامین[1] در "**اثر هنری در عصر بازتولید مکانیکی**" نخستین کسی بود که الزامات ماهوی اصل بازتولید را بیرون کشید.[2] او نشان داد که بازتولید، روند تولید را جذب می‌کند، اهداف‌اش را تغییر می‌دهد، و جایگاه محصول و تولیدکننده را عوض می‌کند. او این مطلب را در حیطه‌ی هنر، سینما و عکاسی نشان داد، زیرا در این‌جاست که قلمروهای جدیدی در قرن بیستم گشوده شده است که هیچ سنّت "کلاسیکِ" تولیدکنندگی نداشته و از همان آغاز تحت نشانه‌ی بازتولید قرار داشته‌اند. با این‌حال امروز می‌دانیم که هرگونه تولید مادی در درون همین حوزه باقی می‌ماند. امروز می‌دانیم که در سطح بازتولید (مُد، وسایل ارتباط جمعی، تبلیغات، اطلاعات، و شبکه‌های ارتباطی)، در سطح آنچه مارکس تا حدی با بی‌پروایی عادت داشت آن را **برّج سرمایه**[3] بنامد (چه طنز تاریخیِ بزرگی!)، یعنی در سطح تشابه‌ها و کُد است که وحدت کل روند سرمایه شکل گرفته است. و نیز بنیامین نخستین کسی بود (و مک‌لوهان بعد از او)[4] که تکنولوژی را به‌عنوان یک وسیله [مدیوم] نه به‌عنوان "نیروی مولده" (که تحلیل مارکسیستی به آن برمی‌گردد)، یعنی به‌عنوان صورت و اصل یک نسل تماماً جدید از معنا، درک کرد. صرف این واقعیت که هر

---

1. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction".

۲. در اثر والتر بنیامین به‌نام **روشنگری‌ها** (*Illuminations*) ترجمه‌ی Harry Zohn (نیویورک: Schoken، ۱۹۶۹).-ویراستار متن انگلیسی.

3. *faux frais*

۴. Marshal Mcluhan، تحلیل‌گرِ ارتباطات رسانه‌ایِ معاصرِ کانادایی.-ویراستار متن انگلیسی.

چیزِ موجود به‌سادگی بتواند در همتایی نمونه‌وار بازتولید شود به‌خودی خود یک انقلاب است: فقط کافی است به حیرت پسرک سیاه‌پوستی که برای اولین‌بار دو کتاب یکسان را مشاهده می‌کند بیاندیشیم. این‌که این دو محصول فنی تحت نشانه‌ی کار اجتماعیِ لازم **هم‌ارز** یکدیگراند در درازمدت از تولید **سلسله‌وار** همین شیء (که تکرار سلسله‌وار افراد به‌عنوان نیروی کار نیز هست) اهمیت کم‌تری دارد. تکنیک به‌عنوان یک وسیله نه‌فقط نسبت به "پیام" محصول (ارزشِ مصرف آن) بلکه نسبت به نیروی کار، که مارکس می‌خواست آن را به پیام انقلابی تولید تبدیل کند، برتری می‌یابد. بنیامین و مک‌لوهان روشن‌تر از مارکس دیدند، آن‌ها مشاهده کردند که پیام واقعی، **اتمام حجت واقعی، در خودِ بازتولید قرار دارد.** خودِ تولید هیچ معنایی ندارد؛ غائیت اجتماعی آن در سلسله گم می‌شود. متشابهان بر تاریخ غلبه می‌کنند.

به‌علاوه، مرحله‌ی بازتولیدِ سلسله‌وار (مرحله‌ی مکانیسم صنعتی، خط تولید، رشد بازتولید، و غیره) ناپایدار و گذراست. همین‌که کارِ مرده بر کارِ زنده برتری یافت (یعنی از پایان انباشت اولیه)، تولیدِ سلسله‌وار جای خود را به ایجاد از طریق الگوها می‌سپارد. در این مورد با وارونه‌شدن منشأ و غایت روبه‌روایم، زیرا همه‌ی صور، از لحظه‌ای که دیگر به‌نحو مکانیکی تولید نشوند بلکه **برحسب همان قابلیت بازتولیدشان،** انکسارشان از یک هسته‌ی زاینده موسوم به "الگو"، **تلقی شوند** تغییر می‌کنند. ما در این‌جا با تشابه مرتبه‌ی سوم سروکار داریم. دیگر بدل‌سازی از یک اصل، نظیر مرتبه‌ی اول، و سلسله‌های صرف، نظیر مرتبه‌ی دوم، در کار نیست، بلکه الگوهایی وجود دارد که از آن‌ها همه‌ی صورت‌ها مطابق با تفاوت‌های تعدیل‌یافته[1] [مُدوله‌شده] پدید می‌آیند. فقط انتساب به الگو معنا دارد، زیرا دیگر هیچ‌چیز مطابق با غایت خودش به‌وجود نمی‌آید، بلکه از الگو، از "دالِ ارجاع"، ناشی می‌شود، و به‌مثابه یک نتیجه‌ی رهاشده، و یگانه نتیجه‌ی معتبر، عمل می‌کند. ما با شبیه‌سازی، به‌معنای جدید اصطلاح، که صنعتی‌شدن فقط صورت ابتدایی آن است، سروکار داریم. تعدیل[2] نهایتاً بنیادی‌تر از قابلیتِ بازتولیدِ سلسله‌وار، تقابل‌هایِ متمایز بنیادی‌تر از هم‌ارزی‌های کمّی، و تبدیل‌پذیریِ فقره‌ها بنیادی‌تر از قانون هم‌ارزی‌ها است؛ یعنی نه با قانون بازاری ارزش بلکه با قانون ساختاری ارزش روبه‌روایم. نه فقط نیازی نیست که رازِ کُد را در تکنیک یا اقتصاد جست‌وجو کنیم بلکه برعکس خودِ امکان تولید صنعتی را باید در تکوین کُد و امر متشابه بجوییم. هر مرتبه‌ای مرتبه‌ی قبلی را تابع خود می‌کند. درست همان‌طور که مرتبه‌ی بدل‌سازی به‌وسیله‌ی مرتبه‌ی بازتولیدِ سلسله‌وار اخذ و ضبط شد (نگاه کنید هنر چگونه تماماً "ماشینی" شده است) همین‌طور هم تمام مرتبه‌ی تولید در روند سقوط به درون شبیه‌سازی کارکردی است.

تحلیل‌های بنیامین و مک‌لوهان هردو در مرزهای بازتولید و شبیه‌سازی، در نقطه‌ای که خردِ ارجاعی ناپدید می‌شود و تولید به سرگیجه دچار شده است، ایستاده‌اند. این تحلیل‌ها پیشرفتی تعیین‌کننده

---

۱. modulated differences، در این‌جا به‌معنی تفاوت‌هایی است که با تغییردادن و کم و زیادکردن یک عامل مطابق قصد معینی ایجاد می‌شوند.ـ م. ف.

۲. modulation، منظور شکل‌گیری صورت‌ها از یک الگو مطابق با تعدیل‌های مختلف آن است.ـ م. ف.

نسبت به وبلن[۱] و گوبلو[۲] را نشان می‌دهند که مثلاً در توصیف نشانه‌های مُد هنوز به یک شکل‌بندی کلاسیک رجوع می‌کنند که در آن نشانه‌ها مقوم ماده‌ای متمایز و دارای یک غائیت‌اند و برای حیثیت، مقام، و تفاوت اجتماعی به‌کار می‌روند. در لحظه‌ای که آن‌ها هنوز می‌توانستند از ارزشِ مصرفِ نشانه، یا به‌سادگی از اقتصاد به‌طور کلی، سخن بگویند استراتژی‌شان هم‌عصرِ استراتژیِ مارکس درباره‌ی سود و کالا است، زیرا هنوز دلیلی برای نشانه و دلیلی برای تولید وجود داشت.

متافیزیکِ کُد

> لایبنیتس با ذهن ریاضی‌اش در اعلاییِ رازآمیزِ نظام دوتایی، آن‌جا که فقط صفر و یک به‌حساب می‌آیند، همان تصویر آفرینش را مشاهده کرد. به اندیشه‌ی او، وحدت وجود اعلیٰ، که به‌وسیله‌ی عملکردی دوتایی برعلیه هیچی عمل می‌کند، مبنایی کافی بود تا از آن همه‌چیز بتواند ساخته شود.

مارشال مک‌لوهان

متشابهانِ بزرگِ انسان‌ساخته از عالَم قانون طبیعی به عالم نیروها و تنش‌ها گذار می‌کنند، و امروز به جهان ساخت‌ها و تقابل‌های دوتایی پا می‌گذارند. پس از متافیزیکِ وجود و نمود، پس از انرژی و تعیّن، با متافیزیکِ عدمِ تعیّن و کُد روبه‌روایم. کنترلِ سیبرنتیک، تکوین از طریق الگوها، تعدیل تفاضلی، بازخورد، پرسش/پاسخ و غیره: این است شکل‌بندی **کارکردی** جدید (متشابهان صنعتی **عملکردهای صرف‌اند**). دیجیتالی‌شدن اصل متافیزیکی آن (خدای لایبنیتس)، و دی. ان. ای (DNA) پیامبر آن است. درواقع در کُدِ زاینده است که امروزه "زایش متشابهان"[۳] کامل‌ترین صورت‌اش را پیدا می‌کند. در مرزهای یک امحای فزاینده و قهری مرجع‌ها و غائیت‌ها، با از دست‌رفتن شباهت‌ها و دلالت‌کننده‌ها، ما نشانه‌ی دیجیتالی و برنامه‌ریزی‌شده را می‌یابیم که از یک ارزش صرفاً **تاکتیکی** در محل تلاقی سایر علامات ("بیت‌های" اطلاعات/آزمون‌ها) برخوردار است و دارای ساخت یک کُد فرمان و کنترل میکرو-ملکولی است.

در این سطح، مسئله‌ی نشانه‌ها و مقصدهای عقلانی‌شان، "واقعی" یا "خیالی" [بودن]شان، سرکوب‌شان، وارونه‌شدن‌شان، توهماتی که درباره‌ی آنچه ساکت می‌کنند یا درباره‌ی دلالت‌های موازی‌شان می‌سازند، یکسره پاک می‌شود. ما هم‌اینک نشانه‌هایی از مرتبه‌ی اول را دیده‌ایم، نشانه‌هایی پیچیده و سرشار از خیال و وهم، که با ورود ماشین‌ها به نشانه‌هایی خام، گنگ، صنعتی، تکراری، بی‌پژواک، کارکردی، و کارا تبدیل شده‌اند. در مورد علامات کُد با دگرگونی باز هم ریشه‌ای‌تر روبه‌روایم، زیرا این علامات ناخواناتر می‌شوند و هیچ تعبیر ممکنی نمی‌توان برای آن‌ها فراهم کرد؛ آن‌ها نظیر ماتریس‌های برنامه‌ریزی، سال‌های نوری، نهایتاً از بدن "زیست‌شناختی" پنهان‌اند، جعبه‌های سیاهی

---

1. Thorstein Veblen (1857–1929)
2. Goblot
3. genesis of simulacra

که در آن‌ها هر فرمان و هر پاسخی در جوشش و تخمیر است. پایانِ تئاترِ بازنمایی، فضای تعارض‌ها و سکوت‌های نشانه؛ فقط جعبه‌ی سیاهِ کُد باقی می‌ماند، یعنی ملکولی صادرکننده‌ی علاماتی که ما را روشن می‌کنند، پرسش/ پاسخ‌هایی که از طریق ما به‌هنگامِ تشخیص علامات شبکه‌بندی می‌شوند و بی‌وقفه به‌وسیله‌ی برنامه‌ای که ما در درون سلول‌های‌مان محبوس کرده‌ایم امتحان می‌شوند. خواه با سلول‌های زندان سروکار داشته باشیم خواه با سلول‌های الکترونیک، سلول‌های حزبی، یا سلول‌های میکروبیولوژیکی، همیشه در جست‌وجوی کوچک‌ترین عنصر تجزیه‌ناپذیری هستیم که سنتز آلی آن موافق با داده‌های کُد انجام خواهد شد. خودِ کُد چیزی نیست جز یک سلول ژنتیک و زاینده که در آن تلاقی‌های بی‌شمار، همه‌ی سؤال‌ها و همه‌ی پاسخ‌های ممکن مسئله را که باید از میان آن‌ها انتخاب کرد (برای چه کسی؟) تولید می‌کند. برای این 'سؤالات' (علائم و تپش‌های رایانه‌ای) هیچ غائیتی وجود ندارد جز پاسخی که یا ژنتیک و تغییرناپذیر است و یا با تفاوت‌های بسیار کوچک و اللهبختی انحنا پیدا می‌کند. حتی فضا هم دیگر خطی یا تک‌بُعدی نیست بلکه سلولی است، و همیشه به‌طرزی نامحدود علائم یکسانی را نظیر عادات گوشه‌گیرانه و تکرارِیِ یک زندانیِ مرتعش و دیوانه ایجاد می‌کند. کُد ژنتیکی پرشی دائمی است در یک صفحه‌ی قابل انعطاف[1] و ما چیزی جز VDU[2]ها نیستیم. همه‌ی هاله‌ی نشانه و دلالت به‌طور قطع زایل شده است: همه‌چیز در ثبت و رمزگشایی منحل شده است.

چنین است تشابه مرتبه‌ی سوم، چنین است "اعلاییِ رازآمیز نظام دوتایی صفر و یک" که همه‌چیز از آن نشأت می‌گیرد و نیز چنین است موقعیت نشانه در پایان دلالت: DNA یا شبیه‌سازی کارکردی.

همه‌ی این مطالب به‌طور کامل به‌وسیله‌ی توماس سبوک[3] در "ژنتیک و نشانه‌شناسی" (*Versus*) خلاصه شده است:

> مشاهدات بی‌شمار این فرضیه را تصدیق می‌کنند که جهانِ درونیِ آلی مستقیماً از صور اولیه‌ی حیات سرچشمه می‌گیرد. برجسته‌ترین داده، حضور جهان‌شمولِ مولکول DNA است. ماده‌ی ژنتیکیِ همه‌ی ارگانیسم‌های شناخته‌شده‌ی زمین عمدتاً از اسید نوکلئیک‌های DNA و RNA تشکیل شده است که ساخت آن‌ها حاوی اطلاعاتی است که از طریق تولیدمثل از نسلی به نسل دیگر منتقل شده، و به‌علاوه از قابلیت تکثیر خود و تقلید برخوردار است. خلاصه، کُد ژنتیکی جهان‌شمول یا تقریباً جهان‌شمول است. رمزگشاییِ آن کشفی بزرگ بود، تا آن‌جا که نشان داد که 'دو زبان پُلی‌مرهای بزرگ، زبان اسید نوکلئیک و پروتئین... مستقیماً به‌هم مرتبط‌اند'... ریاضی‌دانِ شوروی لیاپونُف[4] در ۱۹۶۳ ثابت کرد که

---

1. floppy disk

۲. Visual Display Unit، دستگاهی با یک صفحه‌ی نمایشگر که اطلاعات را به نمایش می‌گذارد (نظیر صفحه‌ی کامپیوتر).ـ ویراستار متن فارسی.

3. Thomas Sebeok

4. Liapunov

هر سیستم زنده‌ای یک کمیّت کوچک اما معین از انرژی یا ماده را صادر می‌کند که حاوی حجم زیادی از اطلاعات از طریق معبرهایی است که از قبل ایجاد شده است. این اطلاعات مسئول کنترل بعدی کمیّت‌های وسیع انرژی و ماده است. از این منظر، پدیده‌های فراوان بیولوژیکی و فرهنگی (ذخیره‌سازی، بازخورد، هدایت پیام‌ها، و غیره) را می‌توان به‌عنوان جلوه‌های داده‌پردازی اطلاعاتی تلقی کرد. در تحلیل نهایی، اطلاعات به میزان زیادی تکرار اطلاعات، اما درعین‌حال نوع دیگری از اطلاعات به‌نظر می‌رسد، نوعی از کنترل که ویژه‌گی جهان‌شمولی از حیات زمینی، صرف‌نظر از صورت یا ماده‌ی آن است.

پنج‌سال قبل من توجه را به همگراییِ ژنتیک و زبان‌شناسی به‌عنوان رشته‌های مستقل اما موازی در میدان وسیع علم ارتباطات (که بخشی از نشانه‌شناسی جانوری نیز هست) جلب کردم. تکنولوژیِ ژنتیک سرشار از اصطلاحاتی برگرفته از زبان‌شناسی و نظریه‌ی ارتباطات است... که هم بر تشابهات اصولی و هم بر تفاوت‌های مهم در ساخت و عملکرد ژنتیک و کُدهای زبانی تأکید می‌کند. امروز روشن است که کد ژنتیکی را باید به‌مثابه بنیادی‌ترین شبکه‌ی نشانه‌شناسی، و بنابراین، به‌مثابه مَثَل اعلایِ همه‌ی سیستم‌های دلالتِ مورد استفاده‌ی حیوانات ازجمله انسان درنظر گرفت. از این نظرگاه، مولکول‌ها که سیستم‌های کوانتاهای اطلاعات فیزیکی، نشانه‌شناسی جانوری، و سیستم‌های فرهنگی ازجمله زبان به‌شمار رفته و به‌مثابه محمل‌های پایدار آن‌ها عمل می‌کنند زنجیره‌ای پیوسته از مراحل را با سطوح انرژی همواره پیچیده‌تر در متن تحولی منحصربه‌فرد و جهان‌شمول تشکیل می‌دهند. بنابراین، ممکن است بتوان هم زبان و هم سیستم‌های زنده را از یک نظرگاه سیبرنتیک وحدت‌دهنده توصیف کرد. فعلاً این یک تمثیل سودمند و موقتی است... نزدیکی متقابل میان ژنتیک، ارتباطات حیوانی، و زبان‌شناسی ممکن است به علم کاملی از دینامیک نشانه‌ها راهبری کند، علمی که چه‌بسا در تحلیل نهایی معلوم شود که چیزی جز تعریفی از حیات نیست.

بنابراین طرح کلی الگوی استراتژیک فعلی پدیدار می‌شود، و همه‌جا جانشین الگوی بزرگ ایده‌ئولوژیکی که اقتصاد سیاسی در زمان خودش بود می‌شود.

ما این را مجدداً تحت نشانه‌ی دقیق "علم"، در ضرورت و تصادفِ ژاک مونو[1] می‌یابیم. پایان تحول دیالکتیکی. اکنون حیات به‌وسیله‌ی عدم تعیّن ناپیوسته‌ی کد ژنتیکی، به‌وسیله‌ی اصل "تلئونومیک"[2] اداره می‌شود. دیگر غائیت در پایان نیست، دیگر غائیت یا هیچ تعیین‌کننده‌گی‌ای وجود ندارد. غائیت از

---

1. Jacques Monod, *Chance and Necessity*

۲. از نظر ژاک مونو همه‌ی موجوداتِ زنده 'تلئونومیک' (teleonomic)اند، یعنی می‌کوشند اطلاعات لازم برای بقای نوع را به نسل بعدی منتقل کنند.ـ ویراستار متن انگلیسی.

پیش، ثبت شده در کُد، حاضر است. می‌توانیم ببینیم که هیچ‌چیز عوض نشده است ـ نظمِ غایات جای خود را به بازی ملکولی داده، همان‌طور که نظم مدلول‌ها جای خود را به بازی دلالت‌های بسیار کوچک، که در تبدیل اللهبختی خودشان به یکدیگر فشرده شده‌اند سپرده است. همه‌ی غائیت‌های متعالی به یک جعبه‌ابزار تقلیل یافته‌اند. با این‌همه این هنوز توسل به طبیعت، به ثبتی در یک طبیعت "بیولوژیکی" است؛ البته درواقع صورتی وهمی از طبیعت، همان‌طور که همیشه بوده است، و دیگر نه محرابی داشته متافیزیکی برای منشأ و جوهر، بلکه این‌بار برای کُد. کُد باید پایه‌ای از "عینی" باشد. چه چیزی بهتر مولکول‌ها و ژنتیک؟ مونو متألهِ مُسلّم این تعالی ملکولی، و ادگار مورن[1] حامی به خلسه افتاده‌ی آن. اما است (DNA=ADoNaï! [2])در هریک از آن‌ها صورت وهمی کد، که هم‌ارز واقعیت قدرت است، با ایده‌آلیسم مولکول مشتبه شده است.

بار دیگر توهم یا سودای جهانی از نو متحد شده تحت یک اصل واحد ـ جوهری همگون برحسب نظر یسوعیانِ ضدِنهضت‌اصلاح ـ را بازمی‌یابیم. با لایبنیتس و الوهیت دوتایی او به‌عنوان پیش‌قراولِ فن‌سالارانِ علوم زیست‌شناختی (و نیز زبان‌شناختی)، این فن‌سالاران به نفع کُد ژنتیکی رأی می‌دهند، زیرا برنامه‌ی مورد نظر آن‌ها ربطی به ژنتیک ندارد، بلکه یک برنامه‌ی اجتماعی و تاریخی است. بیوشیمی، آرمانِ نظمی اجتماعی تحت حاکمیت نوعی کُد ژنتیکی، یک علم حساب ماکرومولکولی به‌وسیله‌ی PPBS (نظامِ برنامه‌ریزی خرد و کلان و بودجه)[3] را، که مدارهای کارکردی‌اش بر تارک پیکره‌ی اجتماعی می‌درخشند، تجسم می‌بخشد. در این‌جا علم تکنو-سیبرنتیک به‌قول مونو "فلسفه‌ی طبیعی"اش را پیدا می‌کند. بیولوژی و بیوشیمی همیشه از آغازِ علم جاذبه‌ای را اِعمال کرده‌اند. در نظریه‌ی اصالت اندام‌واره‌گیِ[4] اسپنسر (جامعه‌شناسی‌گرایی زیستی[5]) این جاذبه در سطح ساخت‌های مرتبه‌ی دوم و سوم (برطبق طبقه‌بندی فرنسوآ ژاکوب در **منطق حیات**) فعال بود، درحالی‌که امروزه در بیوشیمی مدرن به سطح ساخت‌های مرتبه‌ی چهارم اطلاق می‌شود.

اکنون با تشابهات و عدم تشابهاتی روبه‌روایم که به‌صورت کُد درآمده‌اند، و این همان تصویر دقیق مبادله‌ی اجتماعیِ سیبرنتیکی شده است. فقط کافی است "کمپلکسِ stereospecific"[6] را اضافه کنیم تا ارتباط بین‌سلولی را که مُورَن آن را به یک 'اِروس' مولکولی تبدیل می‌کند از نو تزریق کنیم.

از نظر عملی و تاریخی این به‌معنای آن است که کنترل اجتماعی به‌وسیله‌ی **غایت** (و **مشیت** کم‌وبیش

---

1. Edgar Morin

۲. نامی برای خدا در الهیات یهودی.ـ م. ف.

3. Planning Programming Budgeting System

4. organicism

۵. bio-sociologism، هربرت اسپنسر (۱۸۲۰ـ۱۹۰۳)، نظریه‌ی داروین درباره‌ی تحول را به اساس فلسفه‌ی اجتماعی خودش تبدیل کرد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

۶. واکنش یا روندی که در آن یک ایزومر فضایی خاص تشکیل می‌شود، به‌ویژه وقتی‌که شکل محصول به ماده‌ی اولیه‌ی واکنش، خواه از حیث حفظ شکل اولیه خواه از حیث برگرداندن آن، وابسته است.ـ ویراستار متن فارسی.

دیالکتیکی‌ای که به تحقق این غایت یاری می‌رساند) جای خود را به کنترل اجتماعی از طریق پیش‌بینی، شبیه‌سازی، پیش‌بینی برنامه‌ریزی‌شده، و دگرگونی نامعین داده که البته همگی آن‌ها تحت اداره‌ی کُد قرار دارند. به‌جای روندی که موافق با تکامل ایده‌آل‌اش غایتی پذیرفته باشد، ما با **الگوهای** زایا[1] سروکار داریم. به‌جای پیش‌گویی ما تابع "ثبت" می‌شویم. تفاوت ریشه‌ای میان این دو وجود ندارد، فقط شکل‌واره‌های کنترل تغییر می‌کنند، و باید اذعان کرد که به درجه‌ای شگفت‌انگیز از کمال می‌رسند. [در گذار] از یک جامعه‌ی سرمایه‌داریِ تولیدگرا به یک نظم نو-سرمایه‌داری سیبرنتیکی، که این‌بار معطوف به کنترل مطلق است، نظریه‌ی زیست‌شناسانه‌ی کُد در خدمت این دگرگونی سلاح برگرفته است. این دگرگونی نه‌فقط "نامعین" نیست بلکه پی‌آمد یک تاریخ کامل است که در آن خدا، انسان، ترقی، و حتی تاریخ، به‌نفع کُد صحنه را ترک کرده‌اند، کُدی که در آن مرگِ تعالی به سود حلول تمام می‌شود و متعلق به مرحله‌ی بسیار پیشرفته‌تری از آلت دست قرارگرفتن سرگیجه‌آور روابط اجتماعی است.

سیستم، در بازتولید نامتناهی خودش، به اسطوره‌ی منشأاش و به همه‌ی ارزش‌های ارجاعی که خودش در طی فرآیندش تراوش کرده است پایان می‌دهد. با پایان‌دادن به اسطوره‌ی منشأاش، به تناقض‌های درونی‌اش پایان می‌دهد (دیگر یک امر واقعی یا مرجع برای مقابله این تناقضات با آن وجود ندارد) و نیز به اسطوره‌ی پایان‌اش، یعنی به خودِ انقلاب، پایان می‌بخشد. با انقلاب شما هنوز می‌توانستید طرحی از یک مرجع پیروزمند و نوعی، یعنی توانِ اصیل انسان، را سرهم کنید. اما چه باید کرد اگر سرمایه، خودِ انسان نوعی را (به‌نفع انسان ژنتیکی) از نقشه پاک کرده است. عصر طلایی انقلاب عصر سرمایه بود، که در آن اسطوره‌های منشأ و غایت هنوز در گردش بودند. اما همین‌که میان این اسطوره‌ها (یگانه تهدیدی که سرمایه از نظر تاریخی همیشه با آن روبه‌رو بوده است ناشی از همین تقاضای **اسطوره‌ای** برای عقلانیت بود که از همان آغاز در آن رسوخ کرده بود) با یک قابلیت کارکرد **بالفعل**، با یک قابلیت کارکرد غیراستدلالی، معبری باریک ایجاد شد، همین‌که سرمایه به اسطوره‌ی خودش، یا بهتر بگوییم به یک ماشین اللّه‌بختی و نامتعین، به چیزی نظیر یک **کُد ژنتیک اجتماعی** تبدیل شد ـ آن‌گاه سرمایه دیگر کم‌ترین بختی برای یک بازگشت متعین باقی نگذاشت. این همان خشونت واقعی سرمایه است. با این حال هنوز باید دید که آیا خود این قابلیت کارکرد نیز یک اسطوره است، آیا خود DNA هم یک **اسطوره** است.

این امر واقعاً مسئله‌ی جایگاه استدلالی علم را یک‌بار برای همیشه مطرح می‌کند. در مونو این گفتمان چنان ساده‌دلانه مطلق شده است که فرصتی بسیار مناسب برای طرح مسئله فراهم می‌کند:

> افلاطون، هراکلیتوس، هگل، مارکس... : این بناهای ایده‌ئولوژیکی که به گونه‌ای پیشین نمایش داده شده‌اند، درحالی‌که درواقع ساخت‌هایی پسین برای توجیه نظریه‌های اخلاقی-سیاسی پیش ساخته‌اند... برای علم، عینیت یگانه اصل موضوعه‌ی پیشینِ عینیت است که آن را از شرکت در این بحث معاف، بلکه منع، می‌کند.

---

1. generative *models*

مع‌هذا خود این اصلِ موضوعه نتیجه‌ای از تصمیمِ نه هرگز معصومانه‌ی عینی‌کردن جهان و "امر واقع" است. درواقع، این اصل موضوعه فارضِ بی‌تناقض‌بودن یک **گفتمان** ویژه است، و علمی‌بودن بدون شک فقط فضای این گفتمان است که هرگز به این صورت ظاهر نمی‌شود، و صورت ظاهری "عینیتِ" آن این سخن سیاسی و استراتژیک را پنهان می‌دارد. به‌علاوه، مونو اندکی بعد آشکارا دلبخواهی‌بودن این گفتمان را تصریح می‌کند:

> البته باید پرسید که آیا همه‌ی نامتغیرها، حفظ‌شدن‌ها و تقارن‌هایی که بافت گفتمان علمی را می‌سازند تخیلاتی نیستند که جایگزین واقعیت شده‌اند تا تصویری کارآ به‌دست آید... منطقی که خودش مبتنی است بر یک اصل این‌همانیِ صرفاً مجرد و شاید "قراردادی" ـ قراردادی که مع‌هذا به‌نظر می‌رسد عقل انسانی از چشم‌پوشی از آن ناتوان است.

نمی‌توانستیم مطلب را روشن‌تر از این بیان کنیم: خودِ علم فرمول‌هایی زایا و الگوی گفتمان‌اش را برپایه‌ی اعتقاد به نظمی قراردادی (وبه‌علاوه نه هر نظمی، بلکه نظم یک تقلیل کامل) تعیین می‌کند. اما مونو به‌سرعت این فرضیه‌ی خطرناکِ قراردادی را لاپوشانی می‌کند. یک پایه‌ی محکم‌تر، مثلاً یک واقعیت "عینی" بیش‌تر به‌درد علم می‌خورد. فیزیک تصدیق می‌کند که این‌همانی فقط یک اصل موضوعه نیست بلکه **در چیزها** وجود دارد، زیرا "این‌همانیِ مطلقی میان دو اتم، وقتی معلوم شود در یک حالتِ کمّیِ واحد قرار دارند" وجود دارد. پس آیا این قرارداد است یا واقعیت عینی؟ حقیقت این است که علم، مثل هر گفتمان دیگری، برپایه‌ی یک قرارداد منطقی سازمان یافته است، اما نظیر هر گفتمان ایدئولوژیکی محتاج مرجعی واقعی و "عینی" درون رَوَندهای جوهر برای توجیه آن است. اگر اصل این‌همانی به‌هرطریقی "حقیقی" باشد، حتی اگر در سطح بی‌نهایت خُردِ دو اتم باشد، در این صورت کل بنای قراردادیِ علم که از آن الهام می‌گیرد نیز "حقیقی" است. فرضیه‌ی کد ژنتیکی DNA نیز حقیقی و شکست‌ناپذیر است. همین امر برای متافیزیک هم صادق است. علم تبیین‌کننده‌ی چیزهایی است که قبلاً تعریف و صوری شده‌اند و سپس با این تبیین‌ها تطبیق می‌یابند، و "عینیت" چیزی جز این نیست. اخلاق‌هایی که این شناخت عینی را رسمیت می‌بخشند فقط نظام‌هایی برای دفاع و سوءِتعبیراند که هدف‌شان حفظ این دور باطل است.[۳]

همان‌طور که نیچه گفته است: "مرگ بر همه‌ی فرضیه‌هایی که اعتقاد به جهان واقعی را مجاز دانسته‌اند."

گرایش شبیه‌سازی به واقعیتِ مفرط

ما هم‌اکنون یک فضای دیجیتالی، یک میدان مغناطیسی کُد را با قطب‌بندی‌ها، انکسارها، و گرانش‌های به‌صورت کُددرآمده‌اش، با جریان پیگیر و دائمیِ کوچک‌ترین واحدهای منفصله‌اش (سلولِ پرسش/ پاسخ

نظیر یک اتم سیبرنتیک دلالت عمل می‌کند) تعریف کرده‌ایم. اکنون باید اختلاف میان این میدانِ کنترل را با میدان سنّتیِ سرکوب، یعنی فضای پلیسی‌ای که عادتاً با خشونتِ دلالت مطابقت می‌کرد، اندازه بگیریم. میدان سنّتیِ سرکوب نوعی میدان شرطی‌سازی ارتجاعی، ملهم از تهاجم برنامه‌ریزی‌شده و تکرارشونده‌ی دستگاه پاولفی بود که همچنین مشاهده کردیم که در تبلیغات تجاریِ "hard sell"[1] و تبلیغات سیاسی دهه‌ی سی بالا گرفته بود. یک خشونت استادانه اما صنعتی که هدف‌اش تولید رفتار توأم با ترس و اطاعت حیوانی بود. این خشونت اکنون دیگر هیچ معنایی ندارد. تمرکز تمامیت‌خواهانه و دیوان‌سالارانه شکل‌واره‌ای است متعلق به دوران قانون بازاری ارزش. شکل‌واره‌ی هم‌ارزی‌ها عملاً صورت یک معادل [هم‌ارز] عمومی، و بنابراین تمرکز یک فرآیند همه‌شمول را تحمیل می‌کند. در قیاس با شبیه‌سازی، این عقلانیت عقلانیتی کهنه و عتیق است، زیرا در شبیه‌سازی دیگر نه یک معادلِ [یا هم‌ارز] عمومیِ واحد بلکه طیفی از الگوها که نقشی تنظیمی را بازی می‌کنند، نه صورت یک معادل عمومی بلکه صورت تقابل‌های متمایز وجود دارد. ما از پیوستگی به ناپیوستگی از طریق کُد، از اتمام حجت [اولتیماتوم] به درخواست، از انفعال اجباری به الگوهایی که از آغاز بر پایه‌ی "پاسخ فعالِ" شخص، و این درگیرشدن و مشارکت "مضحک" شخص در جهت یک الگوی کاملِ محیطی، متشکل از پاسخ‌های خودجوشِ بی‌وقفه، بازخوردِ توأم با خوشحالی و تماس‌های درخشان ساخته شده‌اند گذار می‌کنیم. به‌عقیده‌ی نیکلاس شوفر[2] این همان "شکل‌گیری پیرامونِ عمومی" است: جشنواره‌ی بزرگ مشارکت از محرکات بی‌شمار، آزمون‌های مینیاتوری‌شده، و پرسش/ پاسخ‌هایی تا بی‌نهایت قابل تقسیم ساخته شده است که همه‌شان تحت نیروی مغناطیسی و الگوهای بزرگ متعددی در میدان نورانی کُد قرار دارند.

در این‌جا فرهنگِ بزرگ ارتباطِ لمسی، تحت نشانه‌ی فضای تکنیکی-نوری-حرکتی و کل تئاتر فضایی-دینامیکی ظاهر می‌شود!

یک مجموعه‌ی کامل تخیلی مبتنی بر تماس، یک ایما و اشاره‌ی حسی و یک عرفانِ لمسی، که اساساً در تمامیت‌اش زیست‌محیطی است، به این عالم شبیه‌سازی کارکردی، چند-محرکی و چند-پاسخی پیوند می‌خورد. این آزمونِ بی‌وقفه‌ی سازگاریِ موفقیت‌آمیز از طریق شبیه‌شدن آن با ایما و اشاره‌ی حیوانی ("پدیده‌ی سازگارشدن حیوانات با رنگ‌ها و اَشکال سکونت‌گاه‌شان برای انسان نیز صادق است" ـ نیکلاس شوفر)، و حتا با سرخ‌پوستان با "حس زیست‌محیطی فطری‌شان" جنبه‌ی طبیعی پیدا می‌کند. تروپیسم‌ها[3]، حرکات ایما و اشاره‌ای، و همدلی، این انجیل زیست‌محیطیِ سیستم‌های باز، با بازخوردِ مثبت یا منفی در این شکاف غوطه‌ور خواهد شد، آن‌هم با ایده‌ئولوژی تنظیم از طریق اطلاعات که فقط تجسم بازتاب پاولف، موافق با یک عقلانیت نرمش‌پذیرتر، است. از این‌رو طرز رفتار بدن به‌مثابه

---

۱. فروش کالا با فشار شدید فروشندگان.ـم. ف.

2. Nicolas Schöffer

۳. Tropisms، به‌معنی گرایشاتی نظیر گرایشات گیاهان به‌سوی عوامل زیست‌محیطی نظیر نور، حرارت، رطوبت و غیره.ـم. ف.

شرط سلامت روانی جایگزین شوک الکتریکی شده است. وقتی مفاهیمِ نیاز، ادراک، میل، و غیره کارکردی شوند، در این‌صورت دستگاه‌های نیرو و اِعمال قدرت جای خود را به دستگاه‌های محیطی می‌سپارند. یک محیط زیست‌عمومی شده و رازآمیز از ''لانه''[1] و زمینه، یک محیط شبیه‌سازی‌شده که نهایتاً شامل ''**مراکزی برای احیای فرهنگی و زیباشناختی**'' است که برای **بانک چپ** (چرا نه؟) برنامه‌ریزی شده‌اند، و ''**مرکزی برای لذت جنسی**''که به‌شکل یک پستان ساخته شده است. ''التذاذی عالی به لطف محیطی تحریک‌کننده را عرضه می‌کند. کارگران متعلق به همه‌ی طبقات قادر خواهند بود به این مراکز تحریک‌کننده وارد شوند.'' جذابیتی فضایی-دینامیکی، درست نظیر ''تئاتر تام''که برطبق دستگاهی هذلولی، دایره‌ای که حول میله‌ای استوانه‌ای می‌چرخد، برپا شده است. دیگر نه صحنه‌ای در کار است نه بُرش‌هایی، نه ''خیره‌شدنی''؛ این پایان نمایش و تماشایی‌بودن است، به‌سوی محیط تام تداخلی، لمسی و حسی[2] (و دیگر نه زیباشناختی[3]) و غیره. فقط می‌توانیم به تئاتر تام آرتو[4]، **تئاتر بی‌رحمی** او بیاندیشیم که این شبیه‌سازی فضایی-دینامیکی کاریکاتور حقیر و تلخ آن است. در این‌جا بی‌رحمی به‌وسیله‌ی ''آستانه‌های تحریکیِ'' حداقل وحداکثر، به‌وسیله‌ی ابداعِ ''کُدهای ادراکیِ محاسبه‌شده برمبنای اشباعِ آستانه‌ها'' از صحنه خارج شده است. حتا ''کاتارسیس''[5] خوب و قدیمی تئاتر کلاسیکِ عواطف، امروزه به‌وسیله‌ی شبیه‌سازی به یک هومئوپاتی[6] تبدیل شده است.

پایان نمایش با خودش فروریختن واقعیت با درون واقعیتِ مفرط، تکثیر مجدد و بسیار دقیق امر واقعی، ترجیحاً از طریق یک وسیله‌ی بازتولیدکننده‌ی دیگر نظیر تبلیغات و عکاسی را به‌همراه می‌آورد. امر واقعی از طریق بازتولید از یک وسیله به وسیله‌ی دیگر تبخیر می‌شود، تمثیلِ مرگ می‌شود، اما از نابودی خویش نیرو نیز کسب می‌کند و به امر واقعی به‌خاطر خودش، به فتیشیسم[7] اُبژه‌ی گم‌شده که دیگر اُبژه‌ی بازنمایی نیست، بلکه وجدِ انکار و انهدامِ آئینی خویش است، یعنی به واقعیت مفرط، تبدیل می‌شود.

واقع‌گرایی قبلاً این گرایش را افتتاح کرده بود. خطابه‌ی امر واقعی پیشاپیش نشان می‌دهد که جایگاه‌اش به‌نحو ریشه‌ای عوض شده است (عصر طلاییِ معصومیت زبان که در آن، آنچه گفته می‌شود نیازی به همراهی با پدیده‌ای از واقعیت ندارد). سوررئالیسم هنوز با رئالیسمی که به آن اعتراض می‌کرد اما در خیال با آن همراهی یا از آن دوری می‌کرد همبستگی داشت. واقعیتِ مفرط تا آن‌جاکه تناقض میان امر واقعی و تخیلی را محو می‌کند نشان‌دهنده‌ی مرحله‌ی بسیار پیشرفته‌تری است. از این پس غیرواقعیت به رؤیا و توهم، به ماورا یا به باطنی پنهان تعلق ندارد، بلکه به **تشابهِ وهمیِ امر واقعی با خودش** متعلق است.

---

1. niche
2. aesthesic
3. aesthetic
4. Artaud

۵. catharsis، تزکیه و پالایش نفس به‌وسیله‌ی هنر.ـ م. ف.

۶. homeopathy، معالجه‌ی امراض به‌وسیله‌ی دارویی که در اشخاص سالم علائم آن مرض را به‌وجود آورد.ـ م. ف.

۷. fetishism، پرستش اشیای طبیعی که دارای روح تلقی می‌شدند به‌وسیله‌ی اقوام بدوی.ـ م. ف.

برای یافتن مَفَری برای خروج از بحران بازنمایی، امر واقع باید در تکراری محض مهروموم شود. این گرایش پیش از ظهور در هنر پاپ و نقاشی نئورئالیسم، در **رمان نو**[1] قابل تشخیص است. در این‌جا برنامه عبارت است از ساختن خلأیی اطراف امر واقعی، ریشه‌کن‌ساختن هرگونه روان‌شناسی و ذهنیت از آن به‌منظورِ اعطاکردن عینیتی محض به آن. درواقع این فقط عینیتِ خیره‌گی محض است، عینیتی نهایتاً رها از اُبژه، که البته صرفاً تقویت‌کننده‌ی کورِ خیره‌گی ناظر بر آن باقی می‌ماند. تشخیص کوشش ناآگاهانه برای مخفی‌ماندن در این وسوسه‌ی دُوری [دایره‌ای] آسان است.

این یقیناً همان تأثیری است که به‌وسیله‌ی **رمان نو** ایجاد می‌شود، یعنی حذف خشن معنا در یک واقعیت دقیق اما کور. نحو[2] و معناشناسی[3] ناپدید شده‌اند: اکنون اُبژه فقط در دادگاه ظاهر می‌شود، جایی که قطعات پراکنده‌اش تابع یک آزمون ـ مقابله‌ی خستگی‌ناپذیراند. نه استعاره‌ای در کار است نه کنایه‌ای، فقط حلولی متوالی تحت قانون الزامی‌کننده‌ی اقتدارِ خیره‌شدن. این ریزبینیِ[4] "عینی"، واقعیت را به حرکت سرگیجه‌آور، مرگِ سرگیجه‌آورِ بازنمایی درون محدوده‌های بازنمایی برمی‌انگیزد. توهمات قدیمیِ برجسته‌سازی، دورنما و عمق (هم فضایی، هم روان‌شناختی) وابسته به ادراک اُبژه زایل شده‌اند: اوپتیک در تمامیت‌اش، میدان دید، شروع به عمل بر روی سطح اشیا کرده است ـ خیره‌شدن به کُد ملکولی اُبژه تبدیل شده است.

نحوه‌های متعدد ممکنی از این سرگیجه‌ی شبیه‌سازیِ واقع‌گرایانه وجود دارد:

۱. ساخت‌شکنی جزء به جزء امر واقعی، "خواندنِ" الگووار[5] و بسته‌ی اُبژه، همسطح‌سازی، خطی‌بودن و سلسله‌واربودن اشیای جزئی.

۲. نگرش ورطه‌وار: همه‌ی بازی‌های شکافتنِ اُبژه به دو قسمت و دوقسمت‌کردن آن در هریک از جزئیات‌اش. این تقلیل به‌جای یک عمق، و البته به‌عنوان یک فرا زبانِ[6] انتقادی گرفته می‌شود، و بدون شک این امر برای یک شکل‌بندیِ بازتابیِ نشانه در یک دیالکتیک آینه‌وار صادق بود. از این پس این انکسارِ نامتناهی چیزی بیش از نوع دیگری از سلسله‌واربودن نیست، که در آن امر واقعی دیگر بازتاب نیافته بلکه بر روی خودش تا سرحد فرسایش چین خورده است.

۳. صورتِ به‌راستی سلسله‌وار (اندی وارهول[7]). در این‌جا بُعد الگووار همراه با بُعد زنجیره‌ای زایل می‌شود، زیرا دیگر نه انحنای صورت‌ها، و حتا نه نوعی انحنای مجددِ درونی، بلکه فقط مجاورت آن‌ها وجود دارد: درجه‌ی صفرِ انحنا و انحنای مجدد. این عکس اروتیک خواهران دوقلو را که در آن واقعیت

---

۱. Nouveau roman [new novel]، اشاره به "ضد رمان"های پیشتاز دهه‌های ۵۰ و ۶۰ در فرانسه.ـ ویراستار متن انگلیسی.

2. syntax

3. semantics

4. microscopy

۵. paradigmatic، به‌معنی نمونه‌وار.

6. metalanguage

7. Andy Warhol

جسمانی بدن‌های‌شان به‌وسیله‌ی شباهت‌شان نابود شده است درنظر بگیرید. چه می‌کنید وقتی که زیبایی یکی بلافاصله در دیگری تکثیر می‌شود. نگاه خیره فقط می‌تواند از یکی به دیگری برود، و این قطب‌ها کل میدان دید را محصور می‌کنند. این وسیله‌ی زیرکانه‌ای برای کُشتن نسخه‌ی اصلی است، اما درعین‌حال وسوسه و اغوای غریبی نیز هست که در آن، کل گستره‌ی اُبژه با انکسار نامتناهی آن به درون خودش قطع شده است (این سناریو اسطوره‌ی افلاطونیِ اتحاد مجدد دو نیمه‌ی جداشده به‌وسیله‌ی یک نماد را معکوس می‌کند. در سلسله، نشانه‌ها مثل تک‌یاخته‌ها تقسیم می‌شوند). شاید این وسوسه‌ی مرگ باشد، به این معنا که برای ما موجوداتی که از نظر جنسیت متفاوت‌ایم مرگ شاید نه عدم بلکه به‌سادگی شیوه‌ی بازتولیدِ مقدمِ بر تمایز جنسیتی باشد. الگوهایی که در زنجیره‌هایی نامتناهی تولید می‌کنند واقعاً ما را به تولید تک‌یاخته‌ها نزدیک‌تر می‌کنند؛ جنسیت، که برای ما با حیات مشتبه شده است، یگانه تفاوت باقی مانده است.

۴. با این‌حال، این ماشینی‌بودنِ صرف بی‌شک فقط یک حد پارادوکسیکال [محال‌گونه] است. دوتایی‌بودن و دیجیتالی‌بودن مقوم آن فرمول زاینده‌ی حقیقی‌اند که همه‌ی فرمول‌های دیگر را دربرمی‌گیرد، و به‌نوعی صورت ثبات‌یافته‌ی کُد است. این کُد نه به‌معنای تکرار صرف، بلکه به‌معنای حداقل تفاوت، حداقل انحنا میان دو فقره، یعنی ''کوچک‌ترین پارادایم مشترک'' است که می‌تواند توهم معنا را حفظ کند. این شبیه‌سازی، که تلفیقی است از تمایز درونی اُبژه به شیوه‌ی نقاش و نیز تمایز درونی اُبژه‌ی مصرف‌کننده، تا آن حدی در هنر معاصر عمل پیوند را انجام می‌دهد که چیزی بیش از تفاوتی بسیار ناچیز که هنوز واقعیت مفرط را از نقاشی مفرط[1] جدا می‌کند نباشد. نقاشیِ مفرط مدعی فناکردن خویش تا سرحد خسوف قربانی‌گونه‌اش در مقابل امر واقعی است، اما ما می‌دانیم چگونه کل حیثیت نقاشی در این تفاوت ناچیز احیا می‌شود: نقاشی به درون مرزی که سطح نقاشی‌شده و دیوار را جدا می‌کند عقب می‌نشیند. نقاشی همچنین در امضا، نشانه‌ی متافیزیکی نقاشی و متافیزیک بازنمایی، در محدوده‌ای که در آن خودش را به‌عنوان الگوی خودش (''خیره‌شدگی محض'') می‌گیرد و در تکرار اجباری کُد به دور خودش می‌چرخد، پنهان می‌شود.

نفس تعریف امر واقعی عبارت از چیزی است که **فراهم‌کردنِ بازتولیدی هم‌ارز از آن ممکن باشد**. این فرض که یک روند دقیقاً بتواند در چارچوب شرایط معین، با عقلانیتی صنعتی که فارضِ نظامی کلی از هم‌ارزی‌هاست (بازنماییِ کلاسیک، نه هم‌ارزی بلکه رونوشت‌برداری، تعبیر و تفسیر است) بازتولید شود معاصر و هم‌سن‌وسال علم است. در پایان این روندِ قابلیت بازتولید، امر واقعی نه‌فقط چیزی است که می‌تواند بازتولید شود، بلکه چیزی است که **همیشه پیشاپیش بازتولیدشده**، یعنی واقعیتِ مفرط است.

پس آیا ما در پایان امر واقعی و پایان هنر بر اثرِ یک جذبِ متقابلِ تام قرار داریم؟ خیر، زیرا در سطح متشابهان، گرایش به واقعیت مفرط، به‌وسیله‌ی مبادله‌ی متقابل امتیازات و پیش‌داوری‌های بنیادکننده‌ی

1. hyperpainting

هنر و امر واقعی، نقطه‌ی اوج هردوی آن‌ها است. واقعیت مفرط فراسوی بازنمایی است (ن.ک. ژان-فرانسوا لیوتار، ''طرح یک اقتصادِ به واقعیت مفرط گرایی''، **هنر زنده**، ۳۶، ۱۹۷۳)[1] فقط به این دلیل که تماماً درون شبیه‌سازی قرار دارد، که در آن موانع بازنمایی دیوانه‌وار در حال چرخش‌اند، نوعی دیوانه‌گیِ انفجاری، که نه‌تنها مرکزگریز نیست، بلکه نگاه خیره‌اش را روی مرکز، روی تکرار ورطه‌وار خویش، ثابت نگاه می‌دارد. گرایش به واقعیت‌مفرط، شبیه تأثیر فاصله‌ای درونی با رؤیا، که به ما اجازه می‌دهد بگوییم داریم رؤیا می‌بینیم، فقط عبارت است از بازی ممیزی[2] و دائمی‌شدنِ رؤیا، که به جزئی تفکیک‌ناپذیر از واقعیتی به صورت گُددرآمده که [این بازی] آن را دائمی می‌کند و دست‌نخورده باقی می‌گذارد تبدیل می‌شود.

درحقیقت، گرایش به واقعیت مفرط باید به‌شیوه‌ی معکوس تعبیر شود: **امروزه خودِ واقعیت، واقعیتِ مفرط‌گرا است**. راز سوررئالیسم این بود که روزمره‌ترین واقعیت می‌توانست فراواقعی [سوررئال] شود، اما فقط در لحظات ممتازی که به‌نوبه‌ی خود از هنر و تخیل برمی‌خیزند. امروزه واقعیت روزمره، سیاسی، اجتماعی، تاریخی، اقتصادی و غیره هم‌اکنون در بُعد واقعیت مفرط‌گراییِ شبیه‌سازی مجسم شده است، به‌گونه‌ای که ما اکنون یکسره درون توهم ''زیباشناختیِ'' واقعیت زندگی می‌کنیم. شعار قدیمی ''واقعیت نیرومندتر از توّهم است'' که کماکان با مرحله‌ی سوررئالیستی در زیباشناختی‌کردن زندگی مطابقت داشت، پشت سر گذاشته شده است، زیرا دیگر هیچ توهمی نیست که زندگی احتمالاً بتواند با آن، حتا به‌عنوان غلبه‌کننده بر آن، رویارویی کند. واقعیت کاملاً وارد بازیِ واقعیت شده است. بی‌عاطفه‌گیِ ریشه‌ای، مرحله‌ی سرد و سیبرنتیکی جانشین مرحله‌ی گرم و وهم‌آلود می‌شود.

التذاذ کامل از نشانه‌های گناه، نومیدی، خشونت و مرگ جانشین گناه، اضطراب و حتا مرگ در خرسندی کامل شبیه‌سازی می‌شوند. هدف این خرسندی محو علت و معلول، منشأ و غایت، و جایگزین‌کردن آن‌ها با تکثیر مجدد است. هر سیستمِ بسته‌ای به این طریق از خود در مقابل ارجاع و اضطراب ارجاع، و نیز در مقابل هرگونه فرا-زبانی که نظام با به‌کاربردن فرا-زبان خودش دفع می‌کند، حفاظت می‌کند، یعنی این عمل را با تکثیر خودش به‌عنوان منتقد خودش انجام می‌دهد. در شبیه‌سازی، توّهم فرا-زبانی، توّهم ارجاعی (توّهم هیجانی نشانه و توّهم هیجانی امر واقعی) را تکثیر و تکمیل می‌کند.

''این یک سیرک است''، ''این یک تئاتر است''، ''این یک سینما است''؛ همه‌ی این تمثیل‌های کهنه افشاگری‌های طبیعی‌گرایانه قدیمی هستند. دیگر مسئله این نیست. اکنون مسئله عبارت است از **تبدیلِ امر واقعی به یک ماهواره**، قراردادن یک واقعیت غیرقابل تعریف بدون هرگونه معیار مشترکی در مدار با تخیلی که یک‌بار آن را توضیح داده است. این ماهواره‌سازی سپس به‌صورت ''یک آپارتمان دواطاقه با آشپزخانه و دوش'' مطابق با آخرین مدلِ قَمَری که ما واقعاً به مدار، و می‌توانید بگویید به‌سوی ''نیروی فضایی'' فرستاده‌ایم مادیت یافته است. روزمره‌ترین جنبه‌ی محیط زمینی به مرتبه‌ی یک

1. Jean-François Lyotard, "Esquisse d'une économique de l'hyperrealisme", *L'Art vivant;* 36. 1973.

2. censorship

ارزش کیهانی، یک دکور مطلق، که در فضا تجسم یافته است ارتقا پیدا می‌کند. این پایان متافیزیک و آغاز دوران واقعیت مفرط است.[۴] مع‌هذا تعالیِ فضاییِ ابتذالِ آپارتمان دواطاقه با شکل و شمایلی سرد و ماشینی در گرایش به واقعیت مفرط[۵] فقط گویای یک چیز به ماست: این مدل، آن‌طور که هست، در فضای مفرطِ[1] بازنمایی که در آن هرکس هم‌اینک صاحب وسایل تکنیکی برای بازتولید فوری حیات خویش است مشارکت می‌کند. از این‌رو خلبانانِ **توپولفی** که در فرودگاه **بورژه** سقوط کرد قادر بودند با دوربین‌های‌شان مرگ خودشان را به‌طور دست اول تماشا کنند. این هیچ چیز دیگری نیست جز لغزاندن پاسخ به‌وسیله‌ی سؤال در آزمون، روندی از احیای فوری که به‌وسیله‌ی آن، واقعیت بلافاصله به‌وسیله‌ی متشابهش آلوده شده است.

طبقه‌ی مخصوصی از اُبژه‌های تمثیلی و تا حدودی شیطانی، ساخته‌شده از آینه‌ها، تصاویر، آثار هنری (مفاهیم؟) به صحنه آمدند. این اُبژه‌ها علی‌رغم این‌که شبیه‌سازی‌هایی بیش نبودند اما شفاف و آشکار بودند (می‌توانستید استادی و تبحر را از نمونه‌ی بدلی تشخیص دهید) و هرکدام سبک ویژه و مهارت مخصوص به خود را نشان می‌دادند. بنابراین لذت عبارت بود از گنجاندنِ امرِ ''طبیعی'' درون امر مصنوعی و بدلی. امروزه که امر واقعی و تخیلی در یک تمامیت کارکردی واحد به‌هم آمیخته‌اند جاذبه‌ی زیباشناختی حکومتِ فائقه دارد: با ادراکی مادون مرحله‌ی آگاهی (نوعی حس ششم) از جلوه‌های ویژه، تدوین و متن نمایش، واقعیت بیش از اندازه در معرض تابشِ الگوها قرار گرفته است. این دیگر یک فضای تولید نیست، بلکه رقصِ برهنه[2]‌ی خواندن، رقص برهنه‌ی رمزی‌کردن و رمزگشایی در میدان مغناطیسی نشانه‌هاست. واقعیت زیباشناختی دیگر از طریق تأمل قبلی و فاصله‌گیری هنر به‌دست نمی‌آید، بلکه از ارتقای آن به درجه‌ی دوم، به قوه‌ی دو، به‌وسیله‌ی پیش‌بینی و حلولِ کُد حاصل می‌شود. نوعی تقلید سبک غیرعمدی بر فراز هر چیز بال‌وپر می‌زند، یک شبیه‌سازیِ تاکتیکی، یک لذت زیباشناختی کامل، به بازی غیرقابل تعریفِ خواندن و قواعد بازی چسبیده است. نشانه‌های گذرنده، وسایل ارتباط جمعی، مُد و مدل‌ها، فضای پیرامونی کور اما درخشان متشابهان.

هنر از مدت‌ها قبل این چرخش را، با تغییر جهت به‌سوی آنچه امروزه برگشتی به زندگی روزمره است، تصویر کرده است. از مدت‌ها قبل برپایه‌ی اثر هنری المثنایی از آن، به‌مثابه دست‌آموزشدن نشانه‌های هنر تولید شد که نوعی دلالتِ افراطیِ[3] هنر یا به تعبیر لِوی استروس[4] 'آکادمیزه‌شدن دال' را به‌همراه آورد، که به‌گونه‌ای برگشت‌ناپذیر هنر را به‌صورت نشانه معرفی کرد. در این نقطه هنر وارد **بازتولیدِ** نامتناهی شد، و هر چیز که خودش را مضاعف و تکثیر می‌کرد، حتی واقعیت پیش‌پاافتاده‌ی روزمره، با همان اَنگ تحت نشانه‌ی هنر قرار گرفت و جنبه‌ی زیباشناختی پیدا کرد. همین امر برای تولید صادق

---

1. hyperspace
2. strip
3. oversignification
4. Claude Lévi-Strauss، جامعه‌شناس ساختارگرای برجسته‌ی فرانسوی پس از جنگ جهانی دوم.ـ ویراستار متن انگلیسی.

است، که می‌توانیم بگوییم امروزه وارد مرحله‌ی تکثیر زیباشناختی شده است، مرحله‌ای که با طرد هر محتوا و هر غائیتی به‌نوعی مجرد و غیرتجسمی‌شده است. به این طریق بیان‌گر صورت محض تولید است، که همانند هنر، ارزش غائیتی بدون غایت را به خود می‌گیرد. پس هنر و صنعت می‌توانند نشانه‌های خود را مبادله کنند: هنر می‌تواند به ماشینی بازتولیدکننده (اَندی وارهول)[1] تبدیل شود بدون این‌که از هنر بودن بازایستد، زیرا ماشین اکنون دیگر چیزی جز یک نشانه نیست. تولید نیز می‌تواند همه‌ی غائیت اجتماعی‌اش به‌عنوان وسیله‌ی امتحان‌اش را از دست بدهد، و نهایتاً در نشانه‌های باشکوه، اغراق‌آمیز و زیباشناختی، که همان مجتمع‌های عظیم صنایع‌اند، نظیر برج‌هایی با چهارصدمتر ارتفاع یا رازهای عددیِ "تولید ناخالص ملی" ستایش شود.

بنابراین هنر همه‌جا هست، زیرا صناعت در قلب واقعیت نهفته است. پس هنر مرده است زیرا نه‌فقط تعالیِ انتقادی‌اش مرده است، بلکه خود واقعیت که تماماً اشباع از یک زیباشناسی محبوس در همان ساختمندی واقعیت است از تصویر خودش تفکیک‌ناپذیر شده است. دیگر حتا وقتی برای تأثیرپذیری از واقعیت ندارد. واقعیت دیگر عجیب‌تر از توهّم نیست؛ زیرا هر رؤیایی را، قبل از این‌که بتواند از رؤیا تأثیر بپذیرد، در چنگ می‌گیرد. سرگیجه‌ای دیوانه‌وار از نشانه‌های سلسله‌وار که نه بدلی دارند، نه تصعید ممکنی، و حالّ در تکرار خویش‌اند ــ چه کسی خواهد گفت که واقعیتی که آن‌ها اکنون آن را شبیه‌سازی می‌کنند در کجا قرار دارد؟ آن‌ها دیگر حتی چیزی را سرکوب نمی‌کنند (که شبیه‌سازی را از ورود به حیطه‌ی بیماری روانی بازمی‌دارد): حتی روندهای اولیه نیز نابود شده‌اند. جهانِ سرد دیجیتالی‌بودن، جهان استعاره و کنایه را جذب می‌کند. اصل شبیه‌سازی بر اصل واقعیت و نیز بر اصل لذت استیلا می‌یابد.

یادداشت‌ها

۱. اگر مسئله فقط بر سر تفوق ارزش مبادله بر ارزش مصرف باشد (یا تفوق بُعد ساختاری زبان بر بُعد کارکردی آن) در این‌صورت مارکس و سوسور قبلاً آن را متذکر شده‌اند. مارکس تقریباً ارزش مصرف را به وسیله یا مستمسکِ ساده و صرفِ ارزش مبادله تبدیل می‌کند. کل تحلیل او مبتنی است بر اصل هم‌ارزی در قلب نظام ارزش مبادله. اما اگر **هم‌ارزی** در قلب نظام باشد، در نظام کلی هیچ **عدم تعیّنی** وجود ندارد (همیشه تعیّن‌پذیری و غائیتی دیالکتیکی در شیوه‌ی تولید وجود دارد). با این حال خود نظام جاری مبتنی بر عدم تعیّن است و انگیزه‌ی خود را از آن کسب می‌کند.

۲. تولید نظری، همانند تولیدِ مادی تعیّن خود را از دست می‌دهد و شروع به چرخیدن به دور خود می‌کند، و به گونه‌ای گرداب‌وار به‌سوی واقعیتی که نمی‌تواند یافت شود می‌لغزد. این همان جایی است که امروزه ما قرار داریم: فقدان قابلیت تصمیم‌گیری، دوران **نظریه‌های شناور**، و نیز پولِ شناور. صرف‌نظر از این‌که از کدام دورنما آمده‌اند (من‌جمله دورنمای روان‌کاوانه)، صرف‌نظر از این‌که با چه خشونتی مبارزه می‌کنند و مدعی کشف مجدد یک امر ذاتی، یا حرکتی بدون سیستم‌های ارجاع‌اند (دلوز، لیوتار، و غیره) همه‌ی نظریه‌های

---

۱. Andy Warhol (۱۹۲۸ ـ ۱۹۸۷)، طراح، نقاش و شخصیت برجسته مشهورترین نماینده‌ی هنر پاپ بود. ـ ویراستار متن انگلیسی.

معاصر شناوراند و هیچ معنایی ندارند جز این‌که به‌مثابه نشانه برای یکدیگر به‌کار روند. تأکید بر پیوستگی آن‌ها با نوعی "واقعیت" هرچه باشد، بی‌جاست. سیستم هر ارجاع مطمئنی را از نظریه حذف کرده است، همان‌طور که از هر نیروی کار دیگر حذف کرده است. نظریه دیگر هیچ‌گونه ارزش مصرفی ندارد، و آینه‌ی نظریِ تولید نیز خُرد شده است. چه بهتر. منظور من این است که همان فقدان قابلیت تصمیم‌گیریِ نظریه معلولی از کُد است. بگذارید هیچ توهمی در کار نباشد: هیچ بوالهوسی شیزوفرنیکی درباره‌ی این شناوربودن نظریه‌ها، آن‌جاکه جریانات آزادانه از روی بدنِ بدون اندام (مالِ چه، مالِ سرمایه؟) می‌گذرند، وجود ندارد. اینْ صرفاً به‌معنای آن است که هر نظریه می‌تواند از این پس در مقابل هر نظریه‌ی دیگری برطبق نرخ‌های متغیر مبادله معاوضه شود، اما بدون این‌که دیگر جایی به‌کار افتد، مگر این‌که آینه‌ی نوشته‌ی آن‌ها باشد.

۳. به‌علاوه تناقضی فاحش در کتاب مونو وجود دارد که منعکس‌کننده‌ی ابهام همه‌ی علم جدید است: گفتمان او به‌سوی کُد، یعنی متشابهانِ مرتبه‌ی سوم جهت‌گیری کرده است، اما هنوز از شکل‌واره‌های "علمی" مرتبه‌ی دوم، نظیر عینیت، "اخلاقِ" علمیِ معرفت، اصل حقیقت و تعالی علم، و غیره پیروی می‌کند. همه‌ی این چیزها با الگوهای عدم تعیّن متعلق به مرتبه‌ی سوم ناسازگاراند.

۴. ضریب واقعیت متناسب است با ذخیره‌ی تخیل که وزن مخصوص‌اش را به آن می‌بخشد. این امر برای کاوش زمینی همانند کاوش فضایی صادق است. وقتی دیگر قلمروی بکر و از این‌رو قابل دسترسی برای تخیل وجود ندارد، وقتی‌که نقشه کل قلمرو را می‌پوشاند، چیزی نظیر اصل واقعیت ناپدید می‌شود. به این معنا فتح فضا عبارت است از آستانه‌ای برگشت‌ناپذیر در راه گم‌کردن مرجع‌های زمینی. واقعیت، به میزان دقیقی که حدود جهانی واجد انسجام درونی بی‌نهایت به عقب رانده می‌شوند دچار خون‌ریزی می‌شود. فتحِ فضا پس از فتحِ زمین، به‌عنوان واپسین کوشش خیالی برای بسط قانون‌گذاریِ امر واقعی (مثلاً وقتی پرچم، تکنولوژی، و آپارتمانِ دواطاقه به ماه انتقال می‌یابند) فرا می‌رسد؛ این حتی کوششی است برای مادیت‌بخشیدن به مفاهیم یا دادن قلمروی به ناخودآگاه، که معادل است با واقع‌زدایی از فضای انسانی، یا برگشت آن به واقعیت مفرطِ شبیه‌سازی.

۵. چه می‌توان گفت درباره‌ی تصویر کاروان فلزی و سوپرمارکت که این‌همه محبوب گروندگان به واقعیت مفرط است، یا قوطی‌های سوپ کمپل که مورد علاقه اندی وارهول است، یا حتی تصویر مونالیزا وقتی که به‌عنوان الگوی مطلق هنر زمینی به‌وسیله‌ی ماهواره در مدار زمین قرار گرفت. مونالیزا حتی به‌عنوان یک اثر هنری فرستاده نشد، بلکه به‌عنوان یک شبیه‌سازیِ زمینی که در آن کل یک جهان بر وجودش شهادت می‌دهد (درواقع بر مرگ خودش شهادت می‌دهد) برای نگاه خیره‌ی یک جهان آینده فرستاده شد.

فصل سی‌ام

”مرگ معماری مدرن“
”پست‌مدرنیسم چیست؟“ *

چارلز جنکس — **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

چارلز جنکس (متولد ۱۹۳۹)، معمار و نویسنده در زمینه‌ی معماری، نخستین کسی بود که در ۱۹۷۵ اصطلاحِ ”پست‌مدرن“ را در معماری به‌معنی جدایی از مدرنیسم به‌کار برد. کتابِ ۱۹۷۷ او به‌نام زبانِ معماریِ پست‌مدرن وی را به مشهورترین شارح و تحلیل‌گر پست‌مدرنیسم و تحولات مربوط به آن در معماری تبدیل کرد. در گزیده‌ای از این کتاب که در زیر می‌آید جنکس به شیوه‌ای که مشهور شده تاریخ مرگ مدرنیسم معماری را مشخص می‌کند: مدرنیسم معماری در پانزدهم ژوئیه‌ی ۱۹۷۲ در ساعت ۳:۳۲ بعدازظهر درگذشته است. کتاب بعدی او به‌نام پست‌مدرنیسم چیست؟ (۱۹۸۶) معنای گسترده‌تر فرهنگی و فکری پست‌مدرنیسم را بسط داد. جنکس معماری پست‌مدرن را در قالب ”رمزگذاری دوگانه“ تعریف می‌کند. یک ساختار پست‌مدرن دست‌کم دو رمزگان [کُد] یا زبان را به نمایش می‌گذارد که یکی مدرنیست است و دیگری نیست. دیدگاه او درباره‌ی پست‌مدرنیسم به‌عنوان یک جنبش فرهنگی عمومی که در علم معاصر و نیز در هنر آشکار است او را با پست‌مدرنیسم مثبت و ”تجدیدنظرطلبانه“ی دیوید گریفین پیوند می‌دهد.

مرگِ معماریِ مدرن

خوشبختانه ما می‌توانیم لحظه‌ی دقیق مرگِ معماری مدرن را مشخص کنیم. برخلاف مرگ قانونی یک شخص، که به مسئله‌ی پیچیده‌ی امواج مغز در مقابل ضربان قلب تبدیل شده است، معماری مدرن با یک انفجار به پایان رسید. این‌که بسیاری از مردم متوجه آن نشدند و کسی در حال گریه و زاری دیده نشد چیزی از واقعیت این خاموشیِ ناگهانی نمی‌کاهد، و این‌که طراحانِ بسیاری هنوز می‌کوشند از تنفس

* From Charles Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture* (New York: Rizzoli, 1984). "The Death of Modern Architecture," pp. 9–10; and *What Is Post-Modernism?* (London: Academy Editions, 1986). from chapter 2, pp. 14–20 and from chapter 7, pp. 57–9.

مصنوعی استفاده کنند به‌معنای آن نیست که این معماری به‌گونه‌ای معجزه‌آسا از نو زنده شده است. خیر، این معماری به‌طور نهایی و کامل در ۱۹۷۲، پس از این‌که به مدت ده‌سال توسط ناقدانی نظیر جین جیکوبز بدون هیچ پشیمانی تا سرحد مرگ تازیانه زده شد درگذشت؛ و این واقعیت که هنوز بسیاری از معمارانِ به‌اصطلاح مدرن به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی هنوز زنده است می‌تواند یکی از غرائب عصر ما به‌حساب آید (مثل پادشاهی انگلستان که به ''دسته‌ی کمانداران سلطنتی'' یا ''ندیمه‌های خاص'' داروهای افزاینده‌ی طول عمر می‌دهد).

معماری مدرن در سنت‌لوئیسِ میسوری در پانزدهم ژوئیه‌ی ۱۹۷۲ در ساعت ۳:۳۲ بعدازظهر (یا در حدود این ساعت) مُرد و این هنگامی بود که طرح مفتضح پروئیت ـ آیگو[1]، یا بهتر بگوییم بسیاری از بلوک‌های زمخت آن، به‌وسیله‌ی دینامیت تیر خلاص را دریافت کردند. این مجموعه قبلاً به‌وسیله‌ی ساکنان سیاه‌پوست‌اش صدمه دیده، معیوب شده و از ریخت افتاده بود، و گرچه میلیون‌ها دلار برای زنده‌نگاه‌داشتن‌اش تزریق شده بود (برای تعمیر آسانسورهای شکسته، مرمت پنجره‌های خردشده، نقاشی مجدد) سرانجام از این وضع رقت‌بارش نجات یافت. بوم، بوم، بوم.

بدون شک ویرانه‌های آن باید حفظ شوند و بقایای آن باید با نوعی نظم نگاه‌داری شوند تا ما خاطره‌ای زنده از این شکست در طراحی نقشه و معماری را حفظ کنیم. نظیر خرابه‌های مصنوعی یا بازمانده از بوالهوسی ـ که در املاک یک انگلیسی غیرعادی در قرن هجدهم ساخته شده تا برای او یادآور و عبرت‌آموزِ تفاخرها و شکوه و جلال گذشته باشد ـ ما باید بیاموزیم مصایب قبلی‌مان را ارج نهیم و آن‌ها را حفظ کنیم. همان‌طور که اُسکار وایلد گفته است ''تجربه نامی است که ما به اشتباهات خود می‌دهیم''، و در این‌که بگذاریم آن‌ها به‌گونه‌ای مناسب به‌عنوان درس‌هایی دائمی پیش چشم ما باشند سودی نهفته است.

پروئیت ـ آیگو مطابق با پیشرفته‌ترین ایده‌آل‌های CIAM (کنگره‌ی بین‌المللی معماران مدرن)[2] ساخته شد و به‌هنگام طراحی‌شدن در ۱۹۵۱ جایزه‌ی انجمن معماران آمریکایی را نصیب خود ساخت. این ساختمان‌ها متشکل بود از بلوک‌های باشکوهِ بتونی با ارتفاع چهارده طبقه با ''خیابان‌هایی معقول در هوا'' (که از اتومبیل‌ها ایمن بود اما معلوم شد که از جنایت ایمن نیست)؛ با ''آفتاب، فضا و فضای سبز'' که لوکوربوزیه آن‌ها را ''سه لذت اساسی شهرنشینی'' نامیده بود (به‌جای خیابان‌های معمولی، باغ‌ها و فضاهای نیمه‌خصوصی که او آن‌ها را کنار گذاشته بود). در این طرح مسیرهای عابران پیاده و حرکت اتومبیل‌ها جدا شده و مکان‌های بازی، و تسهیلاتی محلی، نظیر رختشوی‌خانه‌ها، مهدکودک‌ها، و مکان‌های سرگرمی ـ که همگی جایگزین‌هایی عقلانی برای الگوهای سنّتی بودند ـ پیش‌بینی شده بود. به‌علاوه سبک ناب‌گرای آن و استعاره‌ی بیمارستانیِ تروتمیز و بهداشتی آن بنا بود، از طریق [ارائه‌ی] الگوی مناسب، فضایل متناسب را به‌تدریج در ساکنان تلقین کند. بنا بود فرم خوب محتوای خوب یا لااقل رفتار خوب را ایجاد کند؛ قرار بود طراحی هوشمندانه‌ی فضای انتزاعی رفتار سالم را تقویت کند.

---

۱. Pruitt-Igoe، نام یک مجموعه‌ای ساختمانی.

2. the Congress of International Modern Architects

افسوس که چنین اندیشه‌های ساده‌انگارانه‌ای که از آموزه‌های فلسفی عقل‌گرایی، رفتارگرایی، و پراگماتیسم عاریه‌گرفته شده بود به اندازه‌ی خودِ همین فلسفه‌ها غیرعقلانی از آب درآمد. معماری مدرن به‌مثابه فرزند عصر روشنگری وارث ساده‌اندیشی‌های ذاتی آن بود، ساده‌اندیشی‌هایی که عظیم‌تر و هراس‌انگیزتر از آن‌اند که ارائه‌ی ابطال‌نامه‌ی آن‌ها در کتابی صرفاً درباره‌ی معماری میسر باشد. من در این‌جا در وهله‌ی اول بر به‌بارنشستن شاخه‌ای بسیار کوچک از یک شجره‌ی خبیثه‌ی بزرگ متمرکز می‌شوم؛ اما انصاف این است که متذکر شویم که معماریِ مدرن شاخه‌ای از نقاشیِ مدرن و جنبش‌های مدرن در همه‌ی هنرهاست. نظیر آموزش عقلانی، بهداشت عقلانی و طراحی عقلانیِ شلوارهای گشاد ورزشی زنان، معماری مدرن دربرگیرنده‌ی خطاهای عصری است که می‌کوشد خودش را از نو تماماً بر مبانی معقول ابداع کند. این کاستی‌ها اکنون به لطف نوشته‌های ایوان ایلیچ[1]، ژاک اِلول[2]، یی. اف. شوماخر[3]، مایکل اوکشات[4] و هانا آرنت[5] به‌خوبی شناخته شده‌اند و دیگر کسی بر سوءبرداشت‌های همه‌جانبه‌ی عقل‌گرایی اصرار نمی‌ورزد. به‌جای حمله‌ای گسترده و عمیق به معماری مدرن و نشان‌دادن این‌که بیماری‌های آن از نزدیک با فلسفه‌های شایع عصر مدرن ارتباط دارد من خواهم کوشید یک کاریکاتور، یک جدل، ارائه کنم. حُسنِ این نوع برخورد (و نیز قُبح آن) جواز آن است برای میان‌بُرزدن و اجتناب از بسیاری کلی‌گویی‌ها به‌وسیله‌ی نوعی لاقیدی یا تفنن و نادیده‌گرفتن همه‌ی استثناها و ریزه‌کاری‌های استدلال. البته کاریکاتور همه‌ی حقیقت نیست. طرح‌های دومیه[6] واقعاً واقعیت فقر قرن نوزدهم را نشان نمی‌دهند، بلکه دیدگاهی بسیار انتخابی از **بعضی** حقایق را عرضه می‌کنند. پس بیایید از میان خرابه‌های معماری مدرن و ویرانه‌های شهرهای‌مان بگذریم، همچون جهانگردی مریخی که به مسافرت دور دنیا پرداخته و آثار باستانی را با بی‌تفاوتی برتری سیاحت کرده و از خطاهای اسف‌بار اما آموزنده‌ی تمدن معماری قبلی در اندیشه فرو می‌رود. با این حال، چون این تمدن معماری واقعاً مرده است چرا از ناخنک‌زدن به این جنازه لذت نبریم؟

پست‌مدرنیسم چیست؟

پست‌مدرنیسم، نظیر مدرنیسم، برای هر هنری هم از حیث انگیزه‌ها و هم از حیث چارچوبِ زمانی آن فرق می‌کند، و در این‌جا من باید آن را فقط در زمینه‌ای که بیش‌تر با آن درگیرم، یعنی معماری، تعریف کنم. مسئولیت واردساختن آن به نیمه‌ی خودآگاه معماری برعهده‌ی جوزف هادنات[7] قرار دارد که همراه با والتر گروپیوس[8] در هاروارد تدریس می‌کرد و شاید مایل بوده است این پیشاهنگ "جنبش مدرن" را چندشب بی‌خواب کند. به‌هرحال، او این اصطلاح را در عنوان مقاله‌ای چاپ‌شده در ۱۹۴۵ به‌نام "خانه‌ی

---

1. Ivan Illich
2. Jacques Ellul
3. E. F. Schumacher
4. Michael Oakshott
5. Hannah Arendt
6. Daumier
7. Joseph Hudnut
8. Walter Gropius

پست‌مدرن'' (که همه، با حروف کوچک نوشته می‌شود، همان‌گونه که شیوه‌ی باهاوس[1] بود) به‌کار برد اما آن را در خودِ متن ذکر نکرد و به‌گونه‌ای جدلی تعریف ننمود. صرف‌نظر از یکی دو اشاره‌ی گذرا از فیلیپ جانسون یا نیکلاس پِوْزنر[2]، این اصطلاح تا زمان نوشته‌ی من درباره‌ی این موضوع در ۱۹۷۵ به‌کار نمی‌رفت.[۱] در آن نخستین سالِ سخنرانی و مباحثه در اروپا و آمریکا من این اصطلاح را به‌عنوان برچسبی موقتی به‌کار بردم، به‌عنوان تعریفی برای توصیف محلی که ترک کرده بودیم و نه جایی که می‌رفتیم. واقعیتِ مشهود این بود که معماران بسیار گوناگونی نظیر رالف ارسکین، رابرت ونتوری، لوسین کرول، برادران کریر و تیم تن[3] همگی از مدرنیسم جداشده و در جهات مختلفی که **اثری از نقطه‌ی جدایی مشترک‌شان را حفظ می‌کرد** پراکنده شده بودند. تا به امروز من پست‌مدرنیسم را همان‌طور تعریف می‌کنم که در ۱۹۷۸ به‌عنوان یک **رمزگان دوگانه** تعریف می‌کردم، یعنی **ترکیبی از تکنیک‌های مدرن با چیز دیگری (معمولاً ساختمان سنّتی)** به این منظور که **معماری با مردم و اقلیت ذی‌علاقه، که معمولاً سایر معماران‌اند، ارتباط برقرار کند.** نکته‌ی این رمزگان دوگانه خود نکته‌ای دوگانه بود. معماریِ مدرن قادر نبود اعتبار خود را حفظ کند، تا حدودی به این دلیل که با استفاده‌کنندگان نهایی‌اش ارتباط مؤثر برقرار نکرد ــ و این استدلال اصلی کتاب من، **زبان معماری پست‌مدرن**، است ــ و تا حدودی به این دلیل که پیوندهای مؤثری با شهر و تاریخ برقرار نساخت. بنابراین، راه‌حلی که من به‌عنوان پست‌مدرن ملاحظه و تعریف کردم این بود: نوعی معماری که هم متانت حرفه‌ای داشت هم خصلت مردمی و به‌علاوه هم بر تکنیک‌های جدید استوار بود و هم بر الگوهای قدیمی. رمزگان دوگانه به زبان ساده عبارت است از نخبه/مردمی و نو/کهنه و دلایل قانع‌کننده‌ای برای به‌کاربردن این جفت‌های مخالف وجود دارد. معمارانِ پست‌مدرنِ امروز تعلیم‌یافته‌ی مدرنیست‌ها هستند و متعهداند هم از تکنولوژی معاصر استفاده کنند و، درعین‌حال، با واقعیت اجتماعی جاری مواجه شوند. این تعهدات کافی است تا آن‌ها را از احیاگرایان یا سنّت‌گرایان متمایز کند، و این نکته‌ای است شایسته‌ی تأکید، زیرا زبان مختلط آن‌ها، یعنی سبک معماری پست‌مدرن، را خلق می‌کند. این گفته در مورد هنرمندان و نویسندگان پست‌مدرن که ممکن است از تکنیک‌های سنّتیِ روایت و نمایش به‌طریقی سرراست‌تر استفاده کنند به‌طور کامل صادق نیست. مع‌هذا همه‌ی آفرینندگانی که می‌توان پست‌مدرنْ نامیدشان چیزی از حساسیت مدرن را ـ نیّتی که کار آن‌ها را از کار احیاگرایان متمایز می‌کند ـ خواه به‌صورت طنز، تقلید، جابه‌جایی، پیچیدگی، التقاط، واقع‌گرایی یا هر تعداد از تاکتیک‌ها و اهداف معاصر، حفظ می‌کنند. همان‌طور که در مقدمه ذکر کردم پست‌مدرنیسم از معنای ماهوی دوگانه‌ای برخوردار است: تداوم مدرنیسم و فراتررفتن از آن.

انگیزه‌ی اصلیِ معماری پست‌مدرن آشکارا همان شکست اجتماعی معماری مدرن، ''مرگ''

---

۱. Bauhaus School (Staatliches Bauhaus، یا ساختمان‌های دولتی)، مدرسه‌ای آلمانی برای طراحی از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳ که به‌وسیله‌ی والتر گروپیوس تأسیس شد و جزئی از جنبش مدرنیستی در معماری بود.ـ ویراستار متن انگلیسی.

2. Philip Johnson, Nicolaus Pevsner

3. Ralph Erskine, Robert Venturi, Lucien Kroll, Krier, Team Ten

اسطوره‌ای آن است که طی ده‌سال مکرراً اعلام شده است. در ۱۹۶۸ یک برج مسکونی به‌نام رونان پوینت[1] پس از این‌که طبقات‌اش در یک انفجار آسیب دید دچار عیبی به‌نام "فروریختگی تدریجی" شد. در ۱۹۷۲ بسیاری از بلوک‌های مسکونی در پروئیت-آیگو در سنت‌لوئیس عمداً تخریب شدند. در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ این انفجارها به روشی کاملاً متداول برای مقابله با نقص‌های روش‌های ساخت‌وساز مدرن تبدیل شد که عبارت بودند از مصالح پیش‌ساخته‌ی ارزان، فقدان فضای شخصی "قابل دفاع" و مستغلات مسکونی بیگانه‌ساز. "مرگِ" معماری مدرن و ایده‌ئولوژی ترقی آن که راه‌حل‌هایی تکنیکی برای مسائل اجتماعی پیشنهاد می‌کرد آشکارا برای همه‌گان مشهود بود. تخریبِ شهر مرکزی و بافت تاریخی نیز تقریباً به همین اندازه برای عموم مردم آشکار بود و مجدداً این انگیزه‌های مردمی و اجتماعی باید مورد تأکید قرار می‌گرفت زیرا این‌ها با انگیزه‌هایِ مشابهِ موجود در نقاشی، فیلم، رقص یا ادبیات کاملاً یکی نیستند. در این زمینه‌ها "مرگ" آشکار مشابهی برای مدرنیسم وجود ندارد و شاید همان انگیزه‌ی اجتماعی که در معماری پست‌مدرن می‌یابیم در آن‌ها به‌چشم نمی‌خورد. اما حتی در ادبیات پست‌مدرن نیز انگیزه‌ای اجتماعی برای استفاده از فرم‌های گذشته به‌گونه‌ای طنزآمیز وجود دارد. اومبرتو اِکو[2] این طنز یا رمزگان دوگانه را توصیف کرده است: "من رویکرد پست‌مدرن را مثل رویکرد مردی می‌دانم که زنی بسیار بافرهنگ را دوست دارد و می‌داند که نمی‌تواند به او بگوید 'من تو را دیوانه‌وار دوست دارم'، زیرا می‌داند که آن زن می‌داند (و آن زن می‌داند که این مرد می‌داند) که این کلمات را قبلاً باربارا کارتلند[3] نوشته است. با این حال راه‌حلی وجود دارد. او می‌تواند بگوید 'همان‌طور که باربارا کارتلند گفته است من تو را دیوانه‌وار دوست دارم'. در این نقطه با احتراز از معصومیت کاذب و با آشکارگفتن این‌که از این پس سخن‌گفتنِ معصومانه دیگر ممکن نیست او آنچه راکه می‌خواسته به یک زن بگوید گفته است، یعنی گفته است که او را دوست دارد، اما او را در عصر معصومیتِ گم‌شده دوست دارد. اگر زن پی کارش هم برود باز اظهار عشقی به او شده است. هیچ‌یک از طرفینِ صحبت احساس معصومیت نخواهد کرد و هردو مبارزطلبی گذشته و آنچه قبلاً گفته شده است را که قابل حذف نیست خواهند پذیرفت و هردو آگاهانه و با لذت بازی طنز را انجام خواهند داد... اما هردو بارِ دیگر در سخن‌گفتن از عشق توفیق یافته‌اند."[۲]

بدین‌ترتیب اِکو بر استفاده‌ی عاشق از رمزگان دوگانه‌ی پست‌مدرن تأکید می‌کند و البته آن را به استفاده‌ی اجتماعی داستان‌نویس و شاعر ازفرم‌های قبلی بسط می‌دهد. نویسندگانی نظیر جان بارت[4]، در مقابلِ مدرنیسمی محدودکننده و جست‌وجوی حداقل وسایل و غایات، نیز به اندازه‌ی معمارانی که ناچاراند به "سبک بین‌المللی"[5] یا فقط با شیشه و آهن ساختمان بسازند احساس محدودیت کرده‌اند.

1. Ronan Point
2. Umberto Eco
3. Barbara Kartland
4. John Barth

۵. سبک غالب معماری جهانی که از مدرنیسم والتر گروپیوس، لودویگ میز وان در روهه و لو کوربوزیه زاده شد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

عالی‌ترین و شاید بهترین استفاده از این رمزگانِ دوگانه در معماری، بخش افزوده‌ی جیمز استیرلینگ[1] به گالری دولتی در اشتوتگارت است. در این‌جا می‌توان گسترشِ بافت شهر و موزه‌ی موجود را به‌شکلی جالب و طنزآمیز مشاهده کرد. شکل Uمانندِ قصر و گالریِ قدیمی تکرار شده و در بالای پایه‌ای مرتفع، یا ''آکروپولیس''، در بالای ترافیک قرار داده شده است. اما این پایه‌ی کلاسیک دربرگیرنده‌ی یک پارکینگ بسیار واقعی و ضروری است، که به‌طرزی طنزآمیز به‌وسیله‌ی سنگ‌هایی که، نظیر خرابه‌ها، به زمین ''افتاده‌اند'' نشان داده می‌شود. سوراخ‌های ایجادشده ساخت واقعی را نشان می‌دهند که نه بلوک‌های ضخیم مرمر آکروپولیس واقعی، بلکه قابی فولادی است که سنگ روکش‌دار را نگاه می‌دارد و تهویه‌ای را که قانوناً الزامی است امکان‌پذیر می‌کند. شخص می‌تواند بر این خرابه‌های مصنوعی بنشیند و درباره‌ی معصومیت گمشده‌ی ما تعمق کند؛ در این باره که ما در عصری زندگی می‌کنیم که می‌تواند با یک بنّایی زیبا و گویا ساختمان بسازد، مادام که آن را سطحی کنیم و بر یک اسکلت فولادی بیاویزیم. یک مدرنیست یقیناً به دلایل مختلفی این لذت را از خودش و از ما دریغ می‌کند: به‌دلیل ''صادق‌بودن با مصالح''، ''انسجام منطقی''، ''سرراست‌بودن''، ''سادگی''، و همه‌ی این‌ها ارزش‌ها و استعاره‌هایی است که به‌وسیله‌ی مدرنیست‌هایی نظیر لوکوربوزیه و میز وان در روهه مشهور شده است.

برعکس، استیرلینگ نظیر عشاق اُمبرتو اِکو مایل است ارزش‌های بیش‌تر و متفاوتی را انتقال دهد. او برای نشان‌دادنِ مداومت موزه از سنگچینی‌های سنّتیِ روستایی و فرم‌های کلاسیک ازجمله یک قَرنیز مصری، یک ''پانتئون'' در فضای باز و قوس‌های شکسته استفاده کرده است. این‌ها به‌گونه‌ای ظریف و متعارف زیبا هستند، اما احیاگرانه نیستند، خواه به جهت بعضی اعوجاج‌های کوچک، خواه به‌دلیل استفاده از مصالح مدرن نظیر بتون مسلح. آن‌ها می‌گویند: ''ما نظیر آکروپولیس یا پانتئون زیبا هستیم و درعین‌حال بر تکنولوژیِ بتون و آهن استواریم''. شکل مفرط این رمزگانِ دوگانه در نقاط ورودی آشکار است: طرحی فولادی از یک معبد که توقف‌گاه تاکسی را نشان می‌دهد، و سایبان‌های فولادی مدرنیستی که به مردم می‌گوید از کجا وارد شوند. این فرم‌ها و رنگ‌ها یادآور De Stijl، آن زبان ذاتاً مدرن‌اند، اما در پس‌زمینه‌ی سنّتی چسبانده شده‌اند.[2] از این‌رو مدرنیسم با چنان وسعتی با کلاسیسیسم مقابله می‌کند که هم مدرنیست‌ها و هم کلاسیسیست‌ها متعجب، اگرنه آزرده‌خاطر، می‌شوند. مسئله بر سر هماهنگیِ صرف و انسجام زبان یا جهان‌بینی نیست. بلکه، همان‌طور که گویی استیرلینگ می‌خواست از طریق زبان مختلط و تقابل‌های دشوارش بگوید، ما در جهان پیچیده‌ای زندگی می‌کنیم که در آن نمی‌توانیم گذشته و زیبایی متعارف، یا اکنون و واقعیت جاری فنی و اجتماعی را انکار کنیم. استیرلینگ، درگیر میان این گذشته و اکنون، با احتراز از ساده‌سازی بیش از حد وضعیت ما، ''واقعی''ترین زیبایی معماری پست‌مدرن را تا به امروز خلق کرده است.

---

1. James Stirling

۲. De Stijl (The Style) [سبک]؛ گروهی از نقاشان آبستره‌ی آمستردام که در فاصله دو جنگ جهانی رشد کرد و برجسته‌ترین نماینده‌ی آن Piet Mondrian بود.ـ ویراستار متن انگلیسی.

این واقعیت همان‌قدر با ذوق و سلیقه سروکار دارد که با تکنولوژی. مدرنیسم تا حدودی به این دلیل به‌عنوان مسکن‌سازی انبوه و شهرسازی شکست خورد که نتوانست با ساکنان و استفاده‌کنندگان‌اش، که ممکن بود سبک آن را دوست نداشته و از منظور آن و حتی طرز استفاده از آن بی‌خبر باشند، ارتباط برقرار کند. از این‌رو رمزگانِ دوگانه، تعریف ماهوی پست‌مدرنیسم، به‌عنوان یک استراتژی ایجاد ارتباط، همزمان در سطوح مختلف، به‌کار رفت. عملاً هر معمار پست‌مدرن ـ رابرت ونتوری، هانس هولاین، چارلز مور، رابرت اشترن، مایکل گریوز، آراتا ایزوزاکی[1] نمونه‌های برجسته آن‌اند ـ هم از نشانه‌های مردمی و هم از نشانه‌های نخبه‌گرایانه در کارشان برای نیل به اهداف کاملاً مختلف استفاده می‌کنند، و سبک‌شان اساساً مختلط است. مثال ساده‌ی آن این است که مثلاً در اشتوتگارت نرده‌های آبی و قرمز پله‌کان و رنگ‌آمیزی‌های روشن مناسب جوانانی است که از موزه استفاده می‌کنند ـ که دقیقاً به رنگ‌آمیزی مصنوعی موها و کاپشن‌های‌شان شباهت دارند ـ درحالی‌که که کلاسیسیسم بیش‌تر به مزاق دوستداران شینکل[2] خوشایند است. شینکل ساختمانی بسیار مردم‌پسند است برای جوانان و سالمندان، و وقتی که من در آن‌جا با مردم مصاحبه می‌کردم ـ با یک گروه از نقاشان "فضای باز"، با بچه‌مدرسه‌ای‌ها و تجار ـ دریافتم که درک‌ها و سلیقه‌های آنان سازگاری و گسترش یافته است. آن کثرت‌گرایی که اغلب برای توجیه پست‌مدرنیسم از آن استفاده می‌شود در این‌جا واقعیتی ملموس است.

این‌جا جای بازگوییِ سرگذشت معماری پست‌مدرن نیست، اما می‌خواهم بر مقاصد ایدئولوژیک و اجتماعی‌ای که در بنیاد این سرگذشت قرار دارد تأکید کنم، زیرا اغلب در مباحثه‌ی گزنده با مدرنیست‌ها نادیده گرفته می‌شوند.[۳] حتی سنّت‌گرایان اغلب مباحثه را به مسائل مربوط به سبک تقلیل می‌دهند و بدین‌طریق مقاصد نمادین و اخلاقیت نادیده گرفته می‌شوند. اگر کسی نوشته‌های رابرت ونتوری، دنیس اسکات براون، کریستین نوربرت شولتس[3] یا مرا بخواند همواره مفهوم کثرت‌گرایی را خواهد یافت، یعنی این ایده را که معمار باید برای انواع گوناگون "سلیقه‌های فرهنگی" (به تعبیر هربرت گانز[4] جامعه‌شناس) و برای تلقی‌های مختلف از زندگیِ خوب طراحی کند. در هر ساختمان پیچیده، در هر ساختمان بزرگ شهری، مثل یک اداره، سلیقه‌ها و نقش‌های متنوعی وجود خواهد داشت که باید با هم جفت‌وجور شوند و این‌ها ناگزیر، اگر معمار این اشارات را دنبال کند، به سبکی التقاطی منجر خواهند شد. معمار ممکن است این ناهمگونی را با هم تحت یک "کلاسیسیسم با سبک آزاد" بکشاند، و این کاری است که بسیاری از پست‌مدرن‌های امروزی انجام می‌دهند، اما اثری از کثرت‌گرایی باقی خواهد ماند و باید باقی بماند. من حتی خواهم گفت که "سبک حقیقی و درست" برخلاف عقیده‌ی آن‌ها گوتیک نیست، بلکه صورتی از التقاط گرایی است، زیرا فقط این سبک می‌تواند به طرزی مناسب کثرت‌گرایی‌ای راکه واقعیت اجتماعی و متافیزیکی ماست شامل شود....

---

1. Robert Venturi, Hans Hollein, Charles Moore, Robert Stern, Michael Graves, Arata Isozaki

2. Schinkel

3. Denis Scott Brown, Christian Norberg-Schulz

4. Herbert Gans

این احساس که ما در نقطه‌عطفی در تاریخ زندگی می‌کنیم رایج است. اما این روحیه در دویست‌سال گذشته که دوره‌ای ازگذار مستمر بوده است نافذ بوده است. با این حال تغییراتی که بر ما تأثیر می‌گذارند نوعاً رادیکال‌تر و همه‌جانبه‌تر از تغییرات در سال‌های قبل به‌نظر می‌آیند و پیامدهای اجتماعی و سیاسی عمیقی دارند. شاید مهم‌ترین چرخش در سی‌سال گذشته فروپاشی الگوی مدرنیستی مارکسیسم و برنامه‌ریزی اقتصادی متمرکز در کشورهای سوسیالیستی (که بعضی از آن‌ها را می‌توان سرمایه‌داری دولتی نامید) باشد. اگر اروپای شرقی به منطقه‌ای بی‌طرف (یا "اتریشی‌شده") تبدیل شده، اگر روسیه و چین با موفقیت پا به دوران "سوسیالیسم بازار" ــ نوعی اختلاط ویژه‌ی پست‌مدرنیسم ــ گذاشته‌اند، در این صورت این تغییرات در اقتصاد و سیاستِ یک‌سوم بشریت بنیادی‌ترین تغییر در زمان ما خواهد بود.

جنبش دانشجویی کوتاه‌مدت در چین بعضی از تغییرات شاخص در سبک و عملکرد را نشان می‌دهد. این جنبش که با فراخوان اقلیتی طرفدار عدالت و آزادیِ بیش‌تر برپا شده بود ماهیتاً رویدادی خودجوش و خود-سازمان‌دهنده وابسته به تکنولوژی‌های تمرکززدا نظیر فکس، رادیوهای دوطرفه، موتور-دوچرخه، تلویزیون، و تلفن بود. این وسایل، ارتباط فوری محلی و جهانی را ممکن می‌کرد. سبک و محتوای آن ماهیتاً مختلط بود و نقل‌قول‌هایی از مائو را با عباراتی برگرفته از انقلاب‌های فرانسه و آمریکا و "منشور حقوق شهروندان" آن‌ها مخلوط می‌کرد. البته نماد آن یعنی **الهه‌ی دموکراسی** مخلوطی از *Liberté* فرانسوی و مجسمه‌ی آزادیِ آمریکا بود، و در میدان تیان‌آن‌مِن همراه با تصویر عظیم مائو افراشته شده بود. موسیقی‌ای که طی ساعت طولانیِ انتظار پخش می‌شد طیف متنوعی از آوازهای چینی تا "چکامه‌ی شادی" از سمفونی نهم بتهوون با پیام آن درباره‌ی برادری جهانی به‌وسیله‌ی بلندگوهای دستی را دربرمی‌گرفت.

هرگاه گروه فیلم‌برداریِ یک تلویزیون بین‌المللی دوربین خود را روی جمعیت حرکت می‌داد دست‌ها با سلام دوانگشتی وینستون چرچیل بالا می‌رفت. (آیا این علامت صبغه‌ی چینی خاصی غیر از V به نشانه‌ی Victory [پیروزی] داشت؟) بر پیشانی‌بندها شعارهای دوزبانه نوشته شده بود: "گلاسنوست" در بالای ترجمه‌ی چینی آن (به این ترتیب باز هم تلویزیون می‌توانست پیام فوری را به اکناف چین و جهان انگلیسی‌زبان انتشار دهد). وقتی هزیمت نهایی با هجوم ارتش در میدان تیان‌آن‌مِن به‌وقوع پیوست تأثیر آن در سرتاسر جهان به لطف تلویزیون عظیم بود، و حتی بر رأی‌گیری درباره‌ی دموکراسی در لهستان آن زمان تا حدودی تأثیر نهاد.[۴] درست پس از درهم‌شکسته‌شدن دانشجویان، در چهارم ژوئن ۱۹۸۹ اتحادیه‌ی همبستگی به چنان پیروزی خارق‌العاده‌ای در جلب افکار عمومی دست یافت که هم برای خود آن‌ها و هم برای حزب کمونیست لهستان غیرقابل پیش‌بینی بود: تصرف همه‌ی ۱۶۱ کرسی در مجلس خلق (Sejm) و ۹۹ کرسی از صدکرسی در مجلس عالی، یعنی سنا.[۱] در عرض بیست و چهارساعت دیکتاتوری پرولتاریا دوگام لنینیستی برداشت: یکی به پس، یکی به پیش. هیچ‌گاه رویدادهای سیاسی در این

---

۱. اتحادیه‌ی همبستگی (Solidarity)، اتحادیه‌ای کارگری است که مبارزه علیه سلطه‌ی کمونیست‌ها در لهستانِ دهه‌ی ۱۹۸۰ را رهبری کرد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

مناطق جهان به این سرعت توسط کل جهان مورد مشاهده، انتقال، تحلیل، و داوری قرار نگرفته بود. و این واکنش سریع جهانِ اطلاعات تأثیری بازخوردی ـ و اغلب مثبت ـ بر خود رویدادها داشت.[۵]

اما اگر به‌راستی چرخشی به‌سوی ''پُست‌ـسوسیالیسم'' در راه است (و این اصطلاح درباره‌ی بریتانیا از اوایل دهه‌ی هشتاد به‌کار رفته است)، در این صورت، نظیر بسیاری تغییر جهت‌های دیگر، تکمیل‌شدن آن بیست یا سی‌سال طول خواهد کشید. چرخش قبلی به‌سوی یک الگو [پارادایم] جدید ـ چرخش از پارادایمِ قرون وسطایی به مدرن ـ برای هر ملت، هر میدان عمل، و هر تخصصی کاملاً غیریکسان و متفاوت بود، و بیش از یکصدسال به‌طول انجامید. شاید چرخش به یک جهان پست‌مدرن نیز به همین مدت نیاز داشته باشد، با این تفاوت که امروزه به‌علت جریان اطلاعات، همه‌ی تغییرات بسیار سریع‌تر است. اگر ما تاریخ آغاز جنبش‌های پست‌مدرن را سال ۱۹۶۰ قرار دهیم در این‌صورت می‌توانیم تصور کنیم که پارادایم مزبور به‌عنوان یک کل حوالی سال ۲۰۰۰ آغاز به تسلط بر پارادایم‌های رقیب ـ سنّتی و مدرن ـ خواهد نمود. اما جهان‌بینی مدرن سرسختانه سماجت می‌کند و همان‌طور که ماکس پلانک درباره‌ی مناقشه‌های نظری در فیزیک گفته است آدمی هرگز نمی‌تواند درصدد متقاعدکردن حریفان برآید بلکه فقط هدف‌اش این است که از آن‌ها بیش‌تر عمر کند. تاکنون واکنش مدرنیستی نیرومندی علیه پست‌مدرنیسم در معماری وجود داشته است که توسط انجمن سلطنتی معماران بریتانیایی[1] در انگلستان، ساختارزدایان در آمریکا، و نو‌ـمدرنیست‌های گروه‌بندی‌شده در همه‌جا، هدایت شده است، و واکنش‌های مشابهی را احتمالاً می‌توان در همه‌ی هنرها و علوم پیدا کرد.[2]

بسیاری از فیزیک‌دانان هنوز واقعیت بنیادی اصل عدم قطعیت، نظریه‌ی آشوب[3] و بسیاری از تظاهرات دانش پست‌مدرن را نمی‌پذیرند. آن‌ها همراه با اینشتین که نمی‌خواست اعتقاد جهان‌بینی مدرن به وجود عالمی منظم، جبری و یقینی را فروگذارد تأکید می‌کردند که خدا با عالم طاس‌بازی نمی‌کند. پارادایم شایع در دپارتمان‌های علوم بسیاری از دانشگاه‌ها مکانیک نیوتنی اصلاح‌شده و تحول داروینی را در اشکال بسیار پردازش‌یافته‌ی ''نو''ی آن‌ها تشویق می‌کنند و چنین اُرتودوکسی‌هایی به‌ناچار باقی خواهند ماند زیرا هنوز به‌طرزی کاملاً مکفی جهان هرروزه را توضیح می‌دهند. این واقعیت که نظریه‌های ''پُست‌نیوتنی'' و ''پُست داروینی'' از مرتبه‌ی عالی‌تر بتواند طیف وسیع‌تری از پدیده‌ها را توضیح دهد و نظریه‌های قبلی را دربربگیرد واجد اهمیتی ویژه دانسته نمی‌شود.

به دلایل مشابه می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که بیش‌ترِ جهان با خشنودی در بیست‌سال آینده به مدرنیزه‌کردن و تعقیب ایدئولوژی مدرنیسم ادامه خواهد داد. از همه چیز گذشته، بسیاری نقاط آن، نظیر چین، هنوز روستایی است و صنعتی‌نشده. پست‌مدرنیسم یک مرحله از رشد است نه واکنشی

1. The Royal Institute of British Architects (RIBA)

۲. ساختارزدایی [Deconstruction]، روش قرائت انتقادی بسط‌یافته به‌وسیله‌ی ژاک دریدا است؛ نو‌ـمدرنیسم واژه‌ی خودِ جنکس است و حاکی از کوشش برای تعدیل مدرنیسم در عین حفظ آن. ـ ویراستار متن انگلیسی.

3. Chaos

ضد-مدرن، و قبل از آن‌که یک کشور یا ملت بتواند به آن دسترسی یابد مراحل مختلف شهرنشینی، صنعتی‌شدن، و پسا-صنعتی‌شدن باید تحقق یابد.

بااین‌حال، تحولاتی وجود دارد که این اعتقاد را در شخص ایجاد می‌کند که جهان شاید در سال ۲۰۰۰ به این پارادایم تغییرجهت دهد: بالاتر از همه‌ی آن‌ها بحران‌های جوّزیستی[1] است. اگر تخمین‌های محافظه‌کارانه‌ی اثرات گلخانه‌ای درست باشد، در آن زمان بسیاری از نقاط جهان به تلاش‌های مذبوحانه توسل خواهند جست و خواهند کوشید تا پیامدهای ناخواسته‌ی مدرنیزه‌کردن را خنثی کنند و به کوشش‌های نومیدانه‌ای برای کُندکردن ــ یا به عقب‌برگرداندن ــ رَوَندِ جبریِ گرم‌شدنِ درازمدت یا آلودگی محیط زیست دست خواهند زد. دقیقاً ممکن است که این مسئله یا ''دشمن'' مشترک، تمام کره‌ی ارض را در نبردی اخلاقی که بعضی فیلسوفان آن را ''همتای اخلاقی جنگ'' نامیده‌اند متحد کند. برعکس، بعضی سناریوها پیش‌بینی می‌کنند که اثرات گلخانه‌ای ممکن است به سرکوب خودکامانه و جنگ منتهی شود. هریک از این دو راه آگاهی فوق‌العاده‌ای درباره‌ی محدودیت‌های مدرنیزه‌کردن، مدرنیسم، و همه‌ی عملکردها و اندیشه‌های خویشاوند با آن به جهان اِعطا خواهد کرد. همچنین، آگاهی از مدعاهای عمده‌ترین علم پست‌مدرن، یعنی بوم‌شناسی (اکولوژی)، را تقویت خواهد کرد که اکنون بیش از سی‌سال است که می‌گوید همه‌ی چیزهای زنده و غیرزنده در کره‌ی ارض با هم پیوند متقابل یا قابلیت مرتبط‌شدن دارند. درواقع دانشمندان مدرن از سال‌ها قبل این نکات را تصدیق کرده‌اند، گرچه پارادایمی که با آن کار کرده‌اند ــ تشویق تجزیه و تحلیل، تقلیل‌گرایی و تخصصی‌کردن ــ الزامات و تبعات آن‌ها را دنبال نکرده است.

علوم مدرن از طریق تخصصی‌شدن بر اجزای محدود واقعیت غلبه کردند: تعداد به‌غایت اندکی از آن‌ها، نظیر بوم‌شناسی و خُلق‌وخوشناسی کلی‌نگر بوده‌اند. معرفتِ مدرن از طریق تحلیل مسائل به اجزای‌شان، تجزیه‌ی آن‌ها به‌خاطر فتح، پیشرفت کرد و نتیجه‌ی آن ایجاد شعبه‌های متعدد دپارتمان‌های دانشگاهی و رشته‌های پژوهشی طی دویست‌سال گذشته بود. فقط اندکی از حوزه‌ها، از قبیل فلسفه، الهیات، و جامعه‌شناسی کل معرفت یا ارتباط بین رشته‌ها را در منظر خویش قرار دادند، و این عمل در همین مناسبت‌های نادر به‌گونه‌ای ناقص صورت گرفت. شاید در آینده با بحران‌های محیطی و جهانی‌شدن فزاینده‌ی اقتصاد، ارتباطات و عملاً هر نوع تخصصی‌شدن، تشویق ــ و حتی مجبور ــ شویم بر چیزهایی با کنش متقابل، بر ارتباطات میان یک اقتصاد رشدیابنده، یک ایده‌ئولوژی تغییر و اتلاف مداوم تأکید کنیم. کسانی که نمی‌فهمند جهان یک کل است محکوم به آلودن آن‌اند.

بنابراین، یکی از چرخش‌های کلیدی به‌سوی جهان پست‌مدرن تغییری در شناخت‌شناسی، درک معرفت و چگونگی رشد و ارتباط آن با سایر فرض‌ها است. این چرخش نه‌تنها بر پیوستگی‌های طبیعت، بلکه بر ماهیت وابسته به زمان و فرهنگی معرفت نیز تأکید خواهد کرد. به‌جای تلقی جهان و طبیعت به‌عنوان چیزی موجود که برطبق قوانین تغییرناپذیر و همواره صادق عمل می‌کند، دیدگاه پست‌مدرن بر

1. ecosphere

ماهیت تکاملی علم و بر تغییر منظر آن در زمان، مکان و فرهنگ‌های مختلف پافشاری خواهد کرد. این دیدگاه دربرگیرنده‌ی یک نسبی‌گرایی مطلق نیست و مدعی نیست که هر فرضیه‌ی علمی به همان خوبی فرضیه‌ی دیگر، است، یا به‌زعم ژان فرانسوا لیوتار یک شکاکیّت کامل و پایانی بر همه‌ی روایات و اعتقادات بزرگ است. بلکه از مطلق‌گرایی نسبی یا از کلی‌گراییِ قسمی که بر تکامل و ماهیت جهشی رشد علمی تأکید می‌کند و از این واقعیت که همه‌ی قضایای مربوط به حقیقت نسبت به زمان و شرایط حساس‌اند دفاع می‌کند.

اگر حقایق پست‌مدرنیسم وابسته به فرهنگ‌اند و در زمان رشد می‌کنند، این امر به توضیح ماهیت مختلط فلسفه و جهان‌بینی آن کمک می‌کند؛ مختلط‌بودن همواره با مدرنیسم مخلوط، ممزوج و به گونه‌ای دیالکتیکی عجین است. در میان حدود سی چرخشی که دارای پیشوند "پُست"اند به "پُست فوردیسم" نگاه کنیم. این مفهوم نظیر همه‌ی "پُست‌های" دیگر به‌گونه‌ای پیچیده نشان از پیشاهنگ خود دارد. این مفهوم مدعی نیست که "فوردیسم" (مؤسسه‌ی عظیم با برنامه‌ریزی مرکزی و تولید انبوه) مرده، یا کاملاً متروک، بی‌اهمیت و ضعیف شده است. بلکه تأکید می‌کند که سطح جدیدی از مشاغل و فعالیت‌های کوچک رشد کرده است که دارای تغییر سریع و خلاق بوده و به‌وسیله‌ی کامپیوتر و هر رشته از سیستم‌های ارتباطی در شبکه قرار می‌گیرد و نقش مکمل سازمان‌های وسیع را ایفا می‌کند. مؤسسات "پُست‌فوردیسم" بیش از پنجاه‌درصد مشاغل جدید در ایتالیا و ایالات متحد در دهه‌ی هشتاد را شامل می‌شد، و اکنون در رابطه‌ی همزیستی با کمپانی‌های بزرگ و فراملیتی قرار دارند و اقتصادی را تشکیل می‌دهند که انعطاف‌پذیرتر و خلاق‌تر از اقتصادی است که صرفاً بر الگوی مدرنیستی و فوردیستی استوار باشد.[۶]

یادداشت‌ها

۱. نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود من درباره‌ی پست‌مدرنیسم در معماری از ۱۹۷۵ آغاز شد و مقاله‌ی "پیدایشِ معماریِ پست‌مدرن" در یک کتاب هلندی و یک مجله‌ی انگلیسی به‌نام‌های *Architecture – Inner Town Government,* Eindhoven, July 1975 و *Architecture Association Quarterly,* No. 4, 1975، به چاپ رسید. سپس آیزن‌مان و اشترن این اصطلاح را به‌کار بردند و در ۱۹۷۷ مقبولیت یافت. برای تاریخچه‌ی آن نگاه کنید به:

"Footnote on the Term" in *The Language of Post-Modern Architecture,* fourth edition (Academy Editions,London/Rizzoli, New York 1984), p. 8.

2. Umberto Eco, *Postscript to the Name of the Rose* (Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1984). pp. 67–8.

۳. علاوه بر کتاب‌های خود من *The Language of Post-Modern Architecture* و *Current Architecture* (Academy Editions, London/Rizzoli, New York 1982) و *Modern Movements in Architecture,* second edition (Penguin Book, Harmondsworth, 1985) نگاه کنید به: Paolo

Portoghesi, *After Modern Architecture* (Rizzoli, New York, 1982) و نسخه‌ی تجدیدنظرشده‌ی آن (Rizzoli, New York, 1983) *Postmodern* و *Immagini del Post-Modern* (Edizioni Chiva, Venice, 1983).

همچنین نگاه کنید به:

Heinrich Klotz, *Die Revision der Modern, Postmoderne Architektur, 1960–1980* و *Modern und Postmoderne Architektur der Gegenwart, 1960–1980* (Freidr. Vieweg & Sohn. Braunschweig/Wiesbaden, 1984).

ما درباره‌ی این مفهوم از معماری پست‌مدرن به‌عنوان "توهم" بحث کرده‌ایم و این مباحثه در *Architectural Design*, 7/8 (1984), *Revision of the Modern* چاپ شده است. همچنین نگاه کنید به بحث من درباره‌ی استعمال و سوءاستعمال‌های پست‌مدرن در:

"La Bataille des étiquettes", *Nouveaux plaisirs d'architecture* (Centre Georges Pompidou, Paris, 1985), pp. 25–33.

4. See Timothy Garton Ash, "Revolution in Hungary and Poland", *New York Review of Books*, August 17, 1989, p. 10.

۵. یقیناً غیرممکن است که بتوان تأثیرِ بازخوردیِ جهانِ اطلاعات بر رویدادهای چین و لهستان را به‌دقت اندازه‌گیری کرد، اما تأثیر مسلم آن را می‌توان از روی کوشش‌های مقامات برای مقابله با آن و تحریف آن داوری کرد. به‌نظر می‌رسد که چینی‌ها می‌کوشیدند تا به جامعه‌ی تجارت بین‌الملل اطمینان ببخشند و تصویری از بهنجاری و عقلانی‌بودن را در مراوده با خارجیان، **تا حدودی در واکنش** به قتل‌عامِ به‌نمایش درآمده در تلویزیون، پخش کنند، و این چه‌بسا به‌نوبه‌ی خود تأثیری محدودکننده در سرکوب آن‌ها داشته است. به‌گمان من بدیهی‌تر است که شناخت فوری و گسترده‌ی رأی‌گیری در لهستان (به‌ویژه در روسیه) بی‌درنگ مشروعیت حزب کمونیست لهستان را از بین برد و مستقیماً به تغییر در حکومت در ۲۴ اوت ـ انتخاب تادئوش ماتسوویکی Tadeusz Mazowiecki و غیره ـ منجر گردید.

۶. اصطلاحِ "پُست فوردیست" [Post-Fordist] از اوایل دهه‌ی هشتاد برای وصف مؤسسه‌ی عظیم مبتنی بر الگویِ هِنری‌فورد به‌کار می‌رود. برای بحثی درباره‌ی آن در زمینه‌ای پست‌مدرن نگاه کنید به کتابِ گیرایِ *The Condition of Post-Modernity*, (Blackwell, Oxford, 1989), David Harvey.

برای بحثی انتقادی درباره‌ی منشأ مشاغل جدید ـ و درصدهای آن‌ها ـ نگاه کنید به:

"The Disciples of David Birch", John Chase, Inc., January 1989, pp 39–45,

شرکت‌هایی با کارکنانی کم‌تر از صدنفر از ۱۹۶۹ تا ۱۹۸۶ در ایالات متحد برطبق آمار بسیار موثق ۶۵ درصد مشاغل جدید را ایجاد می‌کردند اما این آمار می‌تواند مورد سؤال قرار گیرد.

فصل سی‌ویکم

وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره‌ی دانش *

ژان فرانسوا لیوتار **ترجمه‌ی کامران ساسانی**

ژان فرانسوا لیوتار (متولد ۱۹۲۶)، استاد فلسفه، مشهورترین صورت‌بندی فلسفی از مکتب پست‌مدرنیسم را در ۱۹۷۹ انتشار داد. کتاب موجز او که درواقع گزارشی بود به شورای دانشگاه‌های ایالت کِبک [کانادا] پست‌مدرنیسم را به‌عنوان "بدگمانی نسبت به فراروایات"، یعنی داستان‌های بزرگ درباره‌ی جهان و جایگاه پژوهش در آن، تعریف می‌کند. لیوتار مدّعی است که در دوران پست‌مدرن "بازی‌های زبانی" ــ اصطلاحی وام‌گرفته از ویتگنشتاین ــ اجتماعی ما دیگر نیازی به فراروایات برای توجیه اظهاراتی که در آن‌ها ساخته می‌شود ندارد. به‌زبان ساده، فرهنگ پُست‌مدرن دیگر به‌هیچ‌صورتی از مشروعیت فراسوی مصلحت یا "انجام‌پذیری" نیاز ندارد. لیوتار تولید معرفت به‌وسیله‌ی علم و نیز گفتمان زندگی روزمره‌ی اجتماعی را در قالب ناپیوستگی، تکثّر و مغالطه (نتایجی که به‌لحاظ منطقی ناموجّه‌اند) تحلیل می‌کند. مفاهیم مدرنیستیِ حقانیّت، نظام، دلیل، و وحدتِ علم دیگر معتبر نیستند.

موضوع این تحقیق وضعیت دانش در پیشرفته‌ترین جوامع است. تصمیم گرفته‌ام از کلمه‌ی *پُست‌مدرن* برای توصیف این وضعیت استفاده کنم. این واژه در قاره‌ی آمریکا در میان جامعه‌شناسان و منتقدان متداول است؛ و مشخص‌کننده‌ی وضع فرهنگی ما به‌دنبال دگرگونی‌هایی است که از پایان قرن نوزدهم، مقرّرات بازی را برای علم، ادبیات، علوم انسانی، و هنرها تغییر داده‌اند. پژوهش حاضر این دگرگونی‌ها را در بافتِ بحران روایات قرار می‌دهد.

علم همیشه با روایات در تعارض بوده است. با معیار علم اثبات می‌شود که اکثر این روایات افسانه‌اند. امّا از آن‌جا که علم خود را به بیان قواعد سودمند محدود نمی‌کند و در جست‌وجوی حقیقت برمی‌آید مجبور است که به قواعد بازی خود مشروعیت ببخشد. پس علم گفتمانی از مشروعیت را در مورد جایگاه

---

* Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,* trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), Introduction and Sections 9 to 11, and 14, pp. xxiii-xxv, 31–47, 64–7.

خویش، گفتمانی که فلسفه نامیده می‌شود، تولید می‌کند. من اصطلاح مدرن را برای مشخص‌کردن هر علمی به‌کار می‌برم که با رجوع به فراگفتمانی از این نوع و توسل صریح به بعضی روایت‌های بزرگ[1]، همچون دیالکتیکِ روح، تأویل معنی، رهایی سوژه‌ی عاقل یا کارگر، و یا ایجاد ثروت، به خود مشروعیت می‌بخشد. به‌عنوان مثال، قاعده‌ی وفاقِ میان مخاطِب و مخاطَبِ یک گزاره‌ی دارایِ ارزشِ منطقی درصورتی قابل قبول به‌نظر می‌رسد که در قالب یک اجماع ممکن میان اذهان عاقل ریخته شود: این همان روایت روشنگری است که در آن قهرمان معرفت در جهت یک غایت اخلاقی-سیاسیِ خیر، یعنی صلح جهانی، کار می‌کند. همان‌طور که از این مثال برمی‌آید اگر از فراروایتی که متضمّن یک فلسفه‌ی تاریخ باشد برای مشروعیت‌بخشیدن به علم استفاده کنیم پرسش‌هایی درباره‌ی اعتبار نهادهای حاکم بر پیوندهای اجتماعی مطرح می‌شود: زیرا به این‌ها نیز باید مشروعیت بخشیده شود. بدین‌ترتیب، عدالت نیز همانند حقیقت به روایت بزرگ واگذار می‌شود.

اگر بخواهم اصطلاح پست‌مدرن را به حداکثر ساده‌کنم آن را به‌مثابه بی‌اعتمادی به فراروایات تعریف می‌کنم. این بی‌اعتمادی بدون شک محصول پیشرفت علوم است: اما این پیشرفت نیز به‌نوبه‌ی خود مستلزم این بی‌اعتمادی است. بحران فلسفه‌ی مابعدالطبیعی و بحران نهاد دانشگاه که سابقاً به آن متکی بود کاملاً با منسوخ‌شدن دستگاه فراروایتیِ مشروعیت مطابقت و همخوانی دارد. کارکردِ روایی کارگزاران، قهرمان بزرگ، خطرات بزرگ، سفرهای بزرگ، و هدف بزرگ خود را از دست می‌دهد. این کارکرد در ابرهای عناصرِ زبانِ روایی ــ و نیز دلالتی، تجویزی، توصیفی و غیره ــ پراکنده شده است. به هر ابری ظرفیت‌های پراگماتیکی ویژه‌ی آن نوع محول شده است. هریک از ما در نقطه‌ی تلاقی بسیاری از این‌ها زندگی می‌کنیم. لیکن ضرورتاً ترکیبات زبانی ثابتی ایجاد نمی‌کنیم و خواص ترکیباتی که ایجاد می‌کنیم نیز بالضروره قابل انتقال نیستند.

بنابراین، جامعه‌ی آینده بیش‌تر به درون کاربردشناسیِ اَداتِ زبانی سقوط خواهد کرد تا به قلمرو انسان‌شناسی نیوتونی (مانند ساختارگرایی یا نظریه‌ی نظام(سیستم)ها). بازی‌های زبانی بسیار مختلف ــ عدم تجانس عناصر ــ وجود دارد. آن‌ها صرفاً نهادهایی جداافتاده ــ نوعی جبرگرایی محلی ــ ایجاد می‌کنند.

لیکن تصمیم‌گیرندگان تلاش می‌کنند تا این ابرهای اجتماعی‌بودن را برطبق ماتریس‌های درون‌داد/برون‌داد اداره نمایند و از منطقی پیروی می‌کنند که متضمن آن است که عناصر این ماتریس‌ها مشترک‌المقیاس و کل ماتریس قابل تعیین باشد. آن‌ها زندگی‌های ما را مصروف رشد قدرت می‌کنند. در موضوع عدالت اجتماعی و همچنین حقیقت علمی، مشروعیت آن قدرت بر مطلوب‌کردن کارکرد نظام، یعنی بر کارآیی، استوار است. اطلاق این معیار بر همه‌ی بازی‌های ما به‌ناچار سطح معیّنی از وحشت، خواه ملایم یا خشن، را ایجاب می‌کند: کارکردی (یعنی مشترک‌المقیاس) بشوید یا محو شوید.

بدون شک منطقِ حداکثر کارآیی به جهات مختلف نامنسجم است، به‌خصوص به لحاظ تناقض در

---

۱. روایت‌های بزرگ همان روایت‌هایی هستند که لیوتار آن‌ها را "فراروایت" می‌نامد. یعنی داستان‌های فلسفی که به همه‌ی گفتمان‌های دیگر مشروعیت می‌بخشد. ـ ویراستار متن انگلیسی.

قلمرو اجتماعی-اقتصادی؛ زیرا هم مستلزم کار کم‌تر (برای کاهش هزینه‌های تولید) و هم کار بیش‌تر (برای کاهش بار اجتماعی جمعیت عاطل) است. اما، برخلاف مارکس، بی‌اعتمادی ما اکنون به‌حدی است که دیگر انتظار رستگاری و رهایی از این ناسازگاری‌ها را نداریم.

لیکن وضعیت پست‌مدرن همان‌قدر با افسون‌زدایی بیگانه است که با تحصّلِ کورِ مشروعیت‌زدایی. امّا مشروعیت پس از فراروایات در کجا می‌تواند مقیم باشد. معیار قابلیّت عملی یک معیار فنّی است و نمی‌تواند درباره‌ی حقیقی‌بودن یا عادلانه‌بودنِ چیزی حکم کند. آیا همان‌طور که یورگن هابرماس عقیده دارد مشروعیت در اجماع حاصل از بحث به‌دست می‌آید؟ چنین اجماعی به ناهمگونی بازی‌های زبانی آسیب می‌رساند. و ابداع همیشه حاصل مناقشه است. دانشِ پست‌مدرن صرفاً ابزاری برای مرجعیت‌ها نیست، بلکه حساسیّت ما را نسبت به تفاوت‌ها پالایش داده و توانایی ما را برای تحمّل امور نامتعارف [مختلف‌المقیاس] تقویت می‌کند. اصلِ [حاکم بر] دانش آن، نه تجانسِ [هم‌سنخی] متخصص بلکه مغالطه‌ی ابداع‌کننده است.

سؤال این است: آیا مشروعیت پیوند اجتماعی، یک جامعه‌ی عادلانه، در قالب پارادوکسی شبیه پارادوکس فعالیت علمی امکان‌پذیر است؟ چنین پارادوکسی چه خواهد بود؟...

روایاتی درباره‌ی مشروعیتِ دانش

ما دو نسخه‌ی اصلی از روایت مشروعیت را بررسی می‌کنیم که یکی سیاسی‌تر و دیگری فلسفی‌تر است، هردو از اهمیت فراوانی در تاریخ جدید، به‌خصوص در تاریخ شناخت و نهادهای آن برخوردارند.

سوژه‌ی نسخه‌ی اول، بشریّت به‌عنوان قهرمان آزادی است. همه‌ی مردم حقّی نسبت به علم دارند. اگر سوژه‌ی اجتماعی هم‌اکنون سوژه‌ی شناخت علمی نیست بدین‌علت است که کشیشان و جبّاران آن را ممنوع کرده بودند. حق نسبت به علم باید دوباره به‌دست آید. البته قابل فهم است که این روایت بیش‌تر متوجه سیاست‌های آموزش و پرورش ابتدایی باشد تا دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها.[۱] سیاست آموزشی جمهوری سوّم فرانسه[۱] قویاً این فرضیات را روشن می‌سازد.

به‌نظر می‌رسد که این روایت تأکیدزدایی از آموزش عالی را ضروری می‌داند. به همین سبب، عموماً عقیده بر این است که معیارهایی که ناپلئون برای آموزش عالی اختیار کرده بود معلول میل به ایجاد مهارت‌های اداری و حرفه‌ای لازم برای ثبات دولت بوده است.[۲] دیدگاه فوق این حقیقت را که در بافتِ روایتِ آزادی، دولت مشروعیت‌اش را نه از خود بلکه از مردم کسب می‌کند نادیده می‌گیرد. پس حتا اگر سیاست امپراتوری مؤسسات آموزش عالی را همچون محلی برای تربیت **مقامات دولتی** و در درجه‌ی دوم برای تربیت مدیران جامعه‌ی مدنی طراحی کرد، بدین علت بود که تصور می‌شد ملت، به‌عنوان یک کل، آزادی خود را از راه گسترش قلمروهای جدید دانش به توده‌ی مردم به‌دست می‌آورد، فرآیندی که باید از

---

۱. ۱۸۷۱-۱۹۴۰.

طریق مؤسسات و مشاغلی صورت می‌گرفت که آن کارگزاران وظایف خود را در آن‌ها انجام می‌دادند. همین استدلال به طریق اولیٰ در مورد تأسیس مراکز علمی به‌طور اخص نیز صادق است. هر زمان که **دولت** نظارت مستقیم بر آموزش "مردم" تحت نام "ملت" را به‌عهده می‌گیرد با این دعوی که آن‌ها را در مسیر پیشرفت قرار دهد به روایت آزادی متوسل می‌شود.[۳]

با روایت دوم از مشروعیت رابطه‌ی میان علم، ملت و دولت به‌نحو کاملاً متفاوتی تحول می‌یابد. این تحول نخست با تأسیس دانشگاه برلین بین سال‌های ۱۸۰۷ و ۱۸۱۰ که تأثیر بسیار زیادی بر سازمان‌دهی آموزش عالی در کشورهای نوبنیاد جهان در قرون نوزدهم و بیستم داشت نمایان شد.[۴]

در زمان تأسیس این دانشگاه دولت پروس یک طرح از طرف فیخته و پیشنهاداتی در جهت مخالف آن از طرف شلایرماخر را در مقابل خود داشت و ویلهم فُن هومبولت که وظیفه داشت درباره‌ی این موضوع تصمیم‌گیری کند طرح "آزادی‌خواهانه‌تر" شلایرماخر را برگزید.

با خواندن گزارش هومبولت شخص وسوسه می‌شود که کل رویکرد او نسبت به سیاست نهاد علمی را به شعار "علم به‌خاطر خودش" تحویل نماید. اما این به‌معنای بدفهمی هدف نهایی سیاست‌های او است، هدفی که با اصل مشروعیت مورد بحث ما هدایت می‌شود و به طرحی که شلایرماخر به‌نحو جامع‌تر توضیح می‌دهد بسیار نزدیک است.

هومبولت درحقیقت می‌گوید که علم از قواعد خودش پیروی می‌کند و نهاد علمی بدون هیچ هدف الزام‌آور یا معیّنی زندگی می‌کند و دائماً به نوسازی خود مشغول است. اما وی می‌افزاید که دانشگاه باید عنصر سازنده‌ی خود یعنی علم را در جهت "آموزش معنوی و اخلاقی ملت" هدایت کند.[۵] اما چگونه این نتیجه‌ی **تربیتی** می‌تواند از پی‌جوییِ بی‌غرضانه‌ی دانش حاصل شود؟ آیا دولت، ملت و کل انسانیّت نسبت به شعار علم به‌خاطر خودش بی‌تفاوت نیستند؟ همان‌طور که هومبولت اذعان می‌دارد آنچه مورد علاقه‌ی آدمیان است نه یادگیری بلکه "شخصیت و عمل" است.

بنابراین، مشاور وزیر با تعارض عمده‌ای مواجه می‌شود که از جهاتی یادآور شکافی است که با نقد کانتی میان شناخت و اراده ایجاد شد: این تعارضی است میان یک بازی زبانی ساخته‌شده از دلالت‌هایی که فقط با معیار حقیقت پاسخ‌پذیراند و یک بازی زبانی حاکم بر عمل اخلاقی، اجتماعی، و سیاسی که بالضروره مستلزم تصمیم‌گیری‌ها و الزامات، و به‌عبارت دیگر، سخنانی است که انتظار می‌رود عادلانه باشند تا حقیقی و در تحلیل نهایی خارج از قلمرو شناخت علمی قرار می‌گیرند.

مع‌هذا اتحاد این دو مجموعه گفتمان برای هدف **تربیتی** طرح هومبولت، که نه‌فقط شامل تحصیل دانش به‌وسیله‌ی افراد بلکه همچنین آموزش فاعل کاملاً مشروع شناخت و جامعه است، ضروری است. بدین‌ترتیب هومبولت به **روحی** (آنچه فیخته **حیات** می‌نامد) متوسل می‌شود که با سه هدف و یا بهتر بگوییم با یک آرزوی واحدِ سه‌لایه برانگیخته شده است: "اخذ هر چیزی از یک مبدأ اصلی" (مطابق با فعالیت علمی)، "مربوط‌ساختن هر چیزی به یک کمال مطلوب" (که حاکم بر عمل اخلاقی و اجتماعی است) و "وحدت‌دادن این مبدأ و این کمال مطلوب در یک ایده‌ی واحد" (که تضمین می‌کند پژوهش

علمی برای دستیابی به علل حقیقی همیشه با پی‌گیری مقاصد عادلانه در زندگی اخلاقی و سیاسی مطابقت دارد). این ترکیب نهایی سوژه‌ی مشروع را تشکیل می‌دهد.

هومبولت درضمن اضافه می‌کند که این آرزو و هدفِ سه‌گانه به‌طور طبیعی جزء ذاتی "سرشت اندیشه‌ی ملت آلمان" است.[۶] اما این به‌معنای اعطای امتیازی پنهانی به روایت دیگر است، به ایده‌ای که مردم را سوژه‌ی شناخت می‌داند. اما درحقیقت این ایده از روایت مشروعیت شناخت که به‌وسیله‌ی ایده‌آلیسم آلمانی مطرح شده بود بسیار دور است. این بدگمانی که افرادی همچون شلایرماخر، هومبولت و حتا هگل به **دولت** پناه می‌برند، شاهدی بر این ادعا است. اگر شلایرماخر نگران ملی‌گرایی، حمایت‌گرایی، نفع‌گرایی، و تحصل‌گراییِ تنگ‌نظرانه‌ای است که مقامات دولتی را در خصوص علم هدایت می‌کند، بدین علت است که اصل علم، حتا به‌نحو غیرمستقیم، در آنان وجود ندارد. فاعل علم نه مردم بلکه روح نظری است. این **روح** نه در یک **دولت**، نظیر فرانسه‌ی بعد از انقلاب، بلکه در یک نظام متجسد می‌شود. بازیِ زبانیِ مشروعیت، دولتی-سیاسی نیست بلکه فلسفی است.

وظیفه‌ی اصلی دانشگاه‌ها این است که "کل بدنه‌ی آموزش را بگشایند و اصول و مبادی هر شناختی را بسط و توضیح دهند." زیرا "بدون روح نظری اصلاً ظرفیت خلاقیت علمی وجود ندارد."[۷] "نظری" در این‌جا نامی است که به گفتار درباره‌ی مشروعیت گفتمان علمی داده شده است. مدارس کارکردی‌اند؛ دانشگاه اما نظری، یعنی فلسفی، است.[۸] فلسفه باید وحدتی را که در علومِ جداگانه در آزمایشگاه‌ها و آموزشِ پیش‌دانشگاهی پراکنده شده است به آموزش بازگرداند؛ اما این عمل را فقط می‌تواند به کمک یک بازی زبانی انجام دهد که علوم را به‌مثابه دقایقی در صیرورت روح به‌هم می‌پیوندد، به‌عبارت دیگر، آن‌ها را با یک روایت عقلانی، یا بهتر است بگوییم با یک فراروایت، پیوند می‌دهد. **دایرةالمعارف** هگل (۲۷-۱۸۱۷) می‌کوشد این طرح تمامیّت‌بخشی را که پیش از این نزد فیخته و شلینگ به‌شکل مفهوم **نظام** وجود داشت متحقق سازد.

در این‌جا، در قالب سازوکار تکامل یک **حیات** که درعین‌حال **سوژه** است، ما بازگشت شناخت روایتی را مشاهده می‌کنیم. یک "تاریخ" جهانی روح وجود دارد، روح "حیات" است، و "حیات" همان خود-نمایی و صورت‌بندی خود روح است در قالب شناخت منظّم از همه‌ی صورت‌های آن که در علوم تجربی موجود است. دایرةالمعارف ایده‌آلیسم آلمانی همان روایت "سرگذشت"[۱] این حیات-سوژه است. اما آنچه ارائه می‌کند یک فراروایت است، زیرا راویان داستان نباید مردمان گرفتار در تحصّل خاص شناخت سنّتی یا حتا دانشمندان به‌طور کلی باشند، زیرا آن‌ها نیز در قالب‌های حرفه‌ای مربوط به تخصص‌های مربوط به خود زندانی‌اند.

راوی باید هم در جریان صورت‌بندیِ مشروعیتِ گفتمان‌های علوم تجربی و هم در جریان صورت‌بندیِ مشروعیتِ نهادهای بی‌واسطه‌ی فرهنگ‌های عامه یک فراسوژه باشد. این فراسوژه، با بیانِ

---

1. (hi)story

بنیانِ مشترکِ آن‌ها، هدف تلویحی آن‌ها را تحقق می‌بخشد. این فراسوژه در **دانشگاهِ** نظری مقیم می‌شود. علم تحصّلی و مردم صرفاً تعابیر ابتدایی و خام آن هستند. تنها راه معتبر برای خودِ ملت-دولت که بتواند مردم را به سخن آورد طریقِ شناختِ نظری است.

در این‌جا ضرورت دارد به ایضاح فلسفه‌ای بپردازیم که تأسیس دانشگاه برلین را مشروعیت بخشید و محرّکی بود هم برای پیدایش و گسترش این دانشگاه و هم برای گسترش و پیشرفت دانش معاصر. همان‌طور که گفتم، بسیاری از کشورها در قرون نوزدهم و بیستم و پیش از همه ایالات متحد این سازمان دانشگاهی را همچون نمونه‌ای برای تأسیس یا اصلاح نظام آموزش عالی خود پذیرفتند.[۹] امّا مهم‌تر از همه این‌که این فلسفه ــ که به‌هیچ‌وجه نمرده، بلکه به‌خصوص در محافل دانشگاهی[۱۰] زنده و فعال است ــ تصویری فوق‌العاده زنده از راه‌حل مسئله‌ی مشروعیت شناخت عرضه می‌کند.

پژوهش و گسترش آموزش با توسّل به اصل سودمندی توجیه نمی‌شوند. این ایده اصلاً بدین‌معنی نیست که علم باید به منافع دولت و/یا هر جامعه‌ی مدنی خدمت کند. این اصلِ انسان‌گرایانه که انسانیّت از راه دانش به عزت و آزادی نایل می‌آید به کناری نهاده شده. ایده‌آلیسم آلمانی به یک فرااصل متوسل می‌شود که توأماً پیشرفت آموزش، جامعه و دولت را بر تحقق "حیات" یک سوژه که فیخته آن را "حیات الهی" و هگل "حیات روح" نامیده بودند استوار می‌کند. در این چشم‌انداز، دانش نخست مشروعیت را در درون خود می‌یابد و دانش است که می‌تواند ماهیت **دولت** و **جامعه** را مشخص کند.[۱۱] اما دانش فقط با تغییر مراتب شناخت و این‌که دیگر صرفاً شناخت تحصّلیِ موضوع خود (طبیعت، جامعه، دولت، و غیره) نباشد، بلکه به شناختِ شناختِ موضوع تبدیل گردد، یعنی نظری شود، می‌تواند این نقش را ایفا کند. شناخت در نام‌های "**حیات**" و "**روح**" به خود نام می‌نهد.

یک نتیجه‌ی شایان ذکرِ دستگاه نظری این است که همه‌ی گفتمان‌های آموزش درباره‌ی هر موضوع ممکنی، نه از دیدگاه ارزشِ صدقِ بی‌واسطه‌شان بلکه برحسب ارزشی که به لطف اِشغال مکان معیّنی در مسیر **روح** ــ یا اگر ترجیح می‌دهید، **حیات** ــ یا موقعیّتی معیّن در دایرةالمعارفی که با گفتمان نظری بازگویی شده است کسب می‌کنند، برگزیده می‌شوند. این گفتمان در جریان بسط و توضیح دانسته‌هایش برای خودش، یعنی در روند نمایش خودش، به آن‌ها استناد می‌جوید. از این منظر معرفت حقیقی همواره معرفتی است غیرمستقیم، مرکب از گزاره‌های گزارش‌شده‌ای که در فراروایت یک سوژه که مشروعیت آن‌ها را ضمانت می‌کند تجسّم یافته‌اند.

همین امر درباره‌ی هر نوعی از گفتمان، حتا اگر گفتمان آموزش نباشد، همچون گفتمان قانون و **دولت** صدق می‌کند. گفتمان هرمنوتیکِ[۱۲] معاصر زاده‌ی این پیش‌فرض است که ضمانت می‌کند معنایی برای دانستن وجود دارد و بدین‌ترتیب به تاریخ (و به‌خصوص تاریخ آموزش) مشروعیت می‌بخشد. **گزاره‌ها بیاناتی خود-معنا** تلقی می‌شوند[۱۳] و به‌نحوی وادار به عمل می‌شوند که متقابلاً یکدیگر را ایجاد کنند: این‌ها قواعد زبان نظری هستند. دانشگاه، همان‌طور که از نامش برمی‌آید، نهاد منحصر به‌فرد زبان نظری است.

اما، همان‌طور که قبلاً گفتم، مسئله‌ی مشروعیت با به‌کارگرفتن شیوه‌های دیگر نیز به‌خوبی می‌تواند حل شود. تفاوت میان آن‌ها می‌بایست به ذهن سپرده شود: امروزه که جایگاه معرفت نامتعادل شده و وحدت نظری آن درهم شکسته است، تفسیر نخست از مشروعیت نیروی جدیدی کسب می‌کند.

براساس این تفسیر، معرفت اعتباراش را نه در درون خود و نه در سوژه‌ای که از طریق فعلیت‌بخشیدن به امکانات یادگیری‌اش رشد می‌کند، بلکه در سوژه‌ای عملی ــ یعنی در بشریت ــ می‌یابد. مبدأ حرکتی که آدمیان را به جنب‌وجوش وامی‌دارد نه مشروعیتِ ذاتیِ معرفت بلکه خود-بنیادکنندگی[1] یا، اگر ترجیح می‌دهید، خودگردانیِ آزادی است. سوژه انضمامی است، یا بالفرض چنین است، و حماسه‌ی او داستان رهایی‌اش از هر چیزی است که او را از حاکمیت بر خود بازمی‌دارد. عقیده براین است که قوانینی که سوژه برای خود وضع می‌کند عادلانه‌اند، نه به این علت که با طبیعتی خارجی هماهنگی دارند، بلکه به این علت که قانون‌گذاران، از نظر قانون اساسی، همان شهروندانی هستند که تابع آن قوانین‌اند. درنتیجه، خواستِ قانون‌گذار ــ تمایل به عادلانه‌بودن قوانین ــ همیشه با خواست شهروندی که خواهان قانون است، و، بنابراین از آن اطاعت می‌کند، منطبق است.

روشن است که این نحو از مشروعیت از طریق خودآیینیِ اراده[۱۴]، به بازی زبانی کاملاً متفاوتی که کانت آن را تنجیزی[2] نام نهاد و امروزه به تجویزی[3] شهرت دارد اولویت می‌بخشد. مسئله‌ی مهم، یا یگانه مسئله‌ی مهم، مشروعیت‌بخشیدن به بیاناتِ دِلالیِ مربوط به حقیقت نظیر "زمین به دور خورشید می‌گردد" نیست، بلکه بیش‌تر مشروعیت‌بخشیدن به سخنان تجویزی مربوط به عدالت است، مانند "کارتاژ می‌بایست منهدم می‌شد" یا "حداقلِ دستمزد می‌بایست x دلار تعیین شود". در این زمینه، تنها نقشی که معرفت تحصّلی می‌تواند ایفا کند این است که سوژه‌ی علمی را از واقعیتی که عمل تجویز در بطن آن باید ثبت شود مطلع کند. این امر به سوژه اجازه می‌دهد که امور اجراشدنی یا آنچه را که انجام آن ممکن است مشخص نماید. اما اجرا یا آنچه می‌بایست انجام گیرد در حوزه‌ی معرفتِ تحصّلی نیست. ممکن‌بودنِ یک اقدام یک چیز است و عادلانه‌بودن آن چیز دیگر. معرفت دیگر سوژه نیست بلکه در خدمت سوژه است: تنها مشروعیت معرفت (اگرچه دشوار است) این حقیقت است که اجازه می‌دهد اخلاق به واقعیت مبدّل شود.

این امر رابطه‌ی معرفت با جامعه و دولت را که در اصل رابطه‌ی وسایل با هدف است مطرح می‌کند. اما دانشمندان فقط به شرطی باید همکاری کنند که عقیده داشته باشند سیاست‌های دولت، به عبارت دیگر همه‌ی تجویزهای آن، عادلانه است و اگر احساس می‌کنند دولت نماینده‌ی خوبی برای جامعه‌ی مدنی، که آن‌ها اعضای آن‌اند، نیست ممکن است از فرامین آن سرپیچی نمایند. این نوع از مشروعیت به دانشمندان، به‌عنوان انسان‌های عمل‌کننده، این اقتدار را می‌دهد که حمایت علمی خود را از قدرتی سیاسی که به عقیده‌ی آن‌ها ناعادلانه است، یا به عبارت دیگر مبتنی بر یک خودآیینی واقعی نیست،

---

۱. autonym، بیانی که حاکی از خود باشد.ـ م.ف.

2. imperative

3. prescriptive

دریغ نمایند. آن‌ها حتا می‌توانند تا آن‌جا پیش روند که با استفاده از تخصص خود نشان دهند که یک چنین خودآیینی درواقع در جامعه و دولت تحقق نیافته است. این امر مجدداً کارکرد انتقادی معرفت را مطرح می‌کند. اما این حقیقت باقی می‌ماند که معرفت به‌جز خدمت به اهداف پیش‌بینی‌شده توسط سوژه‌ی عملی، یعنی اجتماعِ خودآیین، هیچ مشروعیت غایی ندارد.[۱۵]

از دیدگاه ما این تقسیم نقش‌ها در کار مشروعیت جالب توجه است، زیرا، برخلاف نظریه‌ی نظام-سوژه، می‌پذیرد که امکان اتّحاد یا جمعِ بازی‌های زبانی در هیچ فراگفتمانی وجود ندارد. درست برعکس، در این‌جا اولویت گزاره‌های تجویزی ـ که توسط سوژه‌ی عملی بیان شده بود ـ آن‌ها را اصولاً از گزاره‌های علمی که تنهاکارکرد باقی‌مانده‌شان فراهم‌کردن اطلاعات برای این سوژه است، مستقل می‌کند.

دو نکته:

۱. به‌آسانی می‌توان نشان داد که مارکسیسم بین دو الگوی مشروعیت روایی که هم‌اکنون توصیف کردم در نوسان بوده است. حزب جای دانشگاه را می‌گیرد، طبقه‌ی کارگر جای مردم یا بشریت را، ماتریالیسم دیالکتیکی جای ایده‌آلیسم نظری را و قس‌علی‌هذا. استالینیسم با نسبت خاصی که با علوم دارد می‌تواند نتیجه‌ی آن باشد: در استالینیسم، علوم فقط به‌مثابه عباراتی از فراروایتِ گذر به‌سوی سوسیالیسم محسوب می‌شود که معادل حیات روح است. اما از سوی دیگر مارکسیسم می‌تواند، مطابق با نسخه‌ی دوم، به‌شکلی از معرفت انتقادی تکامل یابد؛ با اعلام این‌که سوسیالیسم چیزی جز تقویم سوژه‌ی خودآیین نیست و یگانه توجیه علوم این است که به سوژه‌ی تجربی (پرولتاریا) وسایلی برای رهایی خویش از بیگانگی و سرکوب عطا کند: موضع مکتب فرانکفورت به‌طور خلاصه همین بود.

۲. سخنرانی هایدگر در ۲۷ مه ۱۹۳۳ به مناسبت تصدّی ریاست دانشگاه فرایبورگ در براسگو[۱۶] می‌تواند همچون رویدادی ناگوار در تاریخ مشروعیت تلقی شود. در این سخنرانی، علمِ نظری به پرسشی از هستی تبدیل می‌شود. این پرسش ”نقد“ خَلقِ آلمانی است که به ”خَلقِ تاریخی-معنوی“ موسوم است. خدمات سه‌گانه‌ی کار، دفاع و معرفت مدیون این سوژه‌اند. دانشگاه ضامن علم به‌مثابه فراشناخت مربوط به این خدمات سه‌گانه است. این‌جا، همان‌گونه که در ایده‌آلیسم، مشروعیت از راه فراگفتمانی به‌نام علم با دعاوی وجودشناختی به‌دست می‌آید. امّا در این‌جا فراگفتمان پرسش‌کردن است نه تمامیّت‌بخشی. و دانشگاه، کانون این فراگفتمان، معرفت خود را مدیون مردمی است که ”رسالت تاریخی“شان به بارنشاندنِ آن فراگفتمان با کارکردن، نبردکردن، و شناختن است. رسالت این مردم به‌عنوان سوژه نه نجات انسانیت بلکه تحقق ”جهان حقیقی روح“ خویش است، یعنی ”ژرف‌ترین قدرت پایندگی که در درون نیروهای زمین وخون آن یافت می‌شود.“ اندراجِ روایت نژاد و کار در روایت روح به‌عنوان راهی برای مشروعیت‌بخشیدن به دانش و نهادهای آن یک ناگواری مضاعف است، زیرا علی‌رغم ناسازگاری نظری‌اش به‌قدر کافی قانع‌کننده بود تا پژواک‌هایی فاجعه‌آمیز در قلمرو سیاست پیدا کند.

مشروعیت‌زدایی

در جامعه و فرهنگ معاصر ـ جامعه‌ی پساصنعتی، فرهنگ پست‌مدرن[۱۷] ـ پرسش درباره‌ی مشروعیت معرفت به طرق مختلف صورت‌بندی می‌شود. روایت بزرگ، صرف‌نظر از این‌که چه نحوه از وحدت را به‌کار می‌گیرد، صرف‌نظر از این‌که آیا روایت نظری است یا روایت رهایی، اعتبار خود را از دست داده است.

انحطاط روایت می‌تواند به‌عنوان نتیجه‌ی شکوفایی فنون و فن‌آوری‌ها از جنگ جهانی دوم به‌بعد که تأکید را از اهداف عمل به وسایل آن برگردانده است ملاحظه شود، همچنین می‌تواند به‌عنوان نتیجه‌ی آرایش مجدد سرمایه‌داری آزاد پیشرفته بعد از عقب‌نشینی آن تحت حمایت مکتب کینز طی سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ نگریسته شود، نوسازی‌ای که گزینه‌ی کمونیستی را حذف کرد و امکان بهره‌مندی فردی از کالاها و خدمات را فراهم ساخت.

هرگاه بخواهیم از این راه به جست‌وجوی علل بپردازیم جز یأس و ناامیدی حاصلی نخواهد داشت. حتا اگر هریک از این فرضیات را نیز بپذیریم باز هم لازم است همبستگی میان تمایلات مذکور و زوال قدرتِ وحدت‌بخش و مشروعیت‌بخش روایات بزرگ تفکر و رهایی را به‌تفصیل بیان کنیم.

البته قابل فهم است که هم نوسازی و رونق سرمایه‌داری و هم فورانِ بی‌هدفِ فن‌آوری بر شأن معرفت تأثیر نهاده‌اند. اما برای فهم این‌که چگونه علم جدید می‌توانست مدت‌ها پیش از به‌وجودآمدن این تأثیرات پذیرای آن‌ها باشد، در ابتدا لازم است نطفه‌های "مشروعیت‌زدایی"[۱۸] و نیست‌انگاریِ[1] ذاتی روایات بزرگ قرن نوزدهم را مشخص نماییم.

اولاً دستگاه نظری رابطه‌ای مبهم را با معرفت حفظ می‌کند. این دستگاه نشان می‌دهد که معرفت فقط تا جایی شایسته‌ی این نام است که با بیان گزاره‌هایش در گفتمانی خود-معنا از مرتبه‌ی دوم که وظیفه‌ی آن مشروعیت‌بخشیدن به این گزاره‌هاست خود را تکثیر کند (خود را بالا بکشد، خود را ارتقا دهد). اما این مثل آن است که بگوییم گفتمان دِلالی درباره‌ی یک موضوع (یک سازواره‌ی زنده، یک خاصیت شیمیایی، یک پدیده‌ی فیزیکی و مانند آن) در حالت بی‌واسطه‌ی این گفتمان آنچه را فکر می‌کند می‌داند واقعاً نمی‌داند. علمِ تحصّلی شکلی از معرفت نیست و نظرپردازی از محو آن خرسند می‌شود. بنابراین، روایت نظرپردازانه‌ی هگلی، همان‌طور که خود تصدیق دارد[۱۹] شکاکیّت معیّنی را نسبت به آموزش تحصّلی پرورش می‌دهد.

علمی که به خود مشروعیت نبخشیده باشد یک علم حقیقی نیست: اگر گفتمانی که قرار بود به آن مشروعیت بخشد به‌نظر رسد که متعلق به شکلی ماقبل علمی از معرفت، نظیر یک روایت "عامیانه" است، در این صورت به پایین‌ترین مرتبه، یعنی به یک ایده‌ئولوژی یا ابزار قدرت تنزّل یافته است. و اگر قواعد بازی علم که گفتمان به‌مثابه امر تجربی آن را افشا می‌کند به خود علم اطلاق شود، این تنزل همیشه رخ می‌دهد.

---

1. nihilism

به‌عنوان نمونه این گزاره‌ی نظری را درنظر بگیرید: ''یک گزاره‌ی علمی اگر و فقط اگر بتواند جایگاه خود را در فرآیندی کلی از ایجادکردن به‌دست آورد، معرفت است''. امّا سؤال این است که: آیا این گزاره مطابق تعریف خودش از معرفت یک معرفت است؟ فقط اگر بتواند جایگاه خود را در فرآیندی کلی از ایجادکردن به‌دست آورد، که می‌تواند، تمام آنچه باید انجام دهد این است که فرض کند چنین فرآیندی وجود دارد (**حیاتِ** روح) و خودش بیانی از همان فرآیند است. این فرض درواقع برای بازی زبان نظری اجتناب‌ناپذیر است. بدون آن، زبانِ مشروعیت از مشروعیت برخوردار نخواهد بود، و لااقل، اگر قول ایده‌آلیسم را درباره‌ی آن بپذیریم، همراه با علم در پوچی سقوط خواهد کرد.

امّا این فرض همچنین می‌تواند به معنایی کاملاً متفاوت، معنایی که ما را در مسیر فرهنگِ پُست‌مدرن قرار می‌دهد فهمیده شود و با حفظ دیدگاهی که قبلاً اختیار کردیم می‌توانیم بگوییم این فرض مجموعه‌قواعدی را معیّن می‌کند که شخص باید برای انجام بازی نظری آن‌ها را قبول کند.[۲۰] چنین برداشتی نخست مسلّم می‌گیرد که ما قبول داریم که علوم ''تحصّلی'' مبیّن حالت کلی معرفت‌اند و سپس این‌که این زبان را به‌عنوان زبانی درک می‌کنیم که متضمّن پیش‌فرض‌های صوری و اصل موضوعی معیّنی است که همیشه نیازمند ایضاح‌اند. این دقیقاً همان کاری است که نیچه، گرچه با اصطلاحاتی متفاوت، می‌کند وقتی که نشان می‌دهد ''نیست‌انگاریِ اروپایی'' نشأت‌گرفته از مطالبه‌ی حقیقت از جانب علمی است که علیه خود برگشته است.[۲۱]

بدین‌ترتیب ایده‌ای از دورنما مطرح می‌شود که لااقل از این لحاظ از مفهوم بازی‌های زبانی زیاد دور نیست. آنچه در این‌جا با آن مواجه هستیم فرآیندی از مشروعیت‌زدایی است که از خودِ تقاضا برای مشروعیت تغذیه می‌کند. ''بحرانِ'' معرفت علمی که علائم آن از پایان قرن نوزدهم انباشته شده است زاده‌ی گسترش اتفاقی علوم، که خود معلول پیشرفت فن‌آوری و توسعه‌ی سرمایه‌داری است، نیست. بلکه حاکی از زوال درونی اصل مشروعیتِ معرفت است. بازی نظری دچار یک فساد درونی است که با تضعیف بافتِ شبکه‌ی دایرةالمعارفی که هر علمی می‌بایستی جایگاه خود را در آن می‌یافت سرانجام آن علوم را آزاد می‌سازد.

بدین‌ترتیب خطوط تقسیم‌کننده‌ی سنّتی مابین قلمروهای گوناگون علم مورد سؤال قرار می‌گیرد ــ رشته‌های علمی خاص از میان می‌روند، در مرزهای میان علوم همپوشی و تداخل رخ می‌دهد و از این‌ها قلمروهای جدیدی به‌وجود می‌آید. سلسله‌مراتب نظری آموزش به یک شبکه‌ی ذاتی، وگویی هموار، از زمینه‌های تحقیق تبدیل می‌شود، که مرزهای مربوط به آن‌ها در تغییر دائم است. ''دانشکده‌های'' قدیمی در مؤسسات و نهادهای گوناگون خُرد می‌شوند، و دانشگاه‌ها کارکرد مشروعیت نظری خود را از دست می‌دهند. آن‌ها بدون این‌که مسئولیتی نسبت به پژوهش داشته باشند (که توسط روایت نظری خفه شده بود) خود را به انتقال آنچه معرفتِ مستقرشده شمرده می‌شود محدود می‌کنند و از راه تعلیمات بیش از آن‌که به پرورش محقق بپردازند، معلم تکثیر می‌کنند. نیچه وضع دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی را این‌گونه می‌یابد و آن را محکوم می‌کند.[۲۲]

امکان زوال درونی شیوه‌ی دیگر مشروعیت، یعنی وسیله‌ی نجات منبعث از *Aufklärung* [روشنگری] ضعیف‌تر از زوال در حالِ فعالیت در گفتمان نظری نیست. امّا به جنبه‌ی دیگری مربوط است. ویژگی ممیزه‌اش این است که مشروعیت علم و حقیقت را بر خودآیینیِ مخاطبان درگیر در عمل اخلاقی، اجتماعی، و سیاسی استوار می‌کند. همان‌طور که ملاحظه نمودیم این نحو از مشروعیت مشکلات بلافصلی به‌دنبال دارد، یعنی تفاوت میان یک گزاره‌ی دِلالیِ دارای ارزشِ شناختی و یک گزاره‌ی تجویزیِ دارایِ ارزشِ عملی به ربط‌شان، و بنابراین، به قابلیت آن‌ها مربوط است. برای اثبات این‌که اگر گزاره‌ی موصِفِ یک وضعیت واقعی صادق باشد پس گزاره‌ی تجویزی مبتنی بر آن (که نتیجه‌ی آن بالضروره تعدیل آن واقعیت خواهد بود) عادلانه خواهد بود ملاکی وجود ندارد.

به‌عنوان نمونه دری بسته را درنظر بگیرید. بین "در بسته است" و "در را باز کن" هیچ رابطه‌ی استلزام، آن‌گونه که در منطق گزاره‌ها تعریف می‌شود، وجود ندارد. این دو عبارت به دو مجموعه قواعد مستقل که معرّفِ انواع مختلفی از رابطه، و بنابراین، قابلیت‌اند تعلق دارد. این‌جا، نتیجه‌ی تقسیم عقل به عقلِ شناختی یا نظری از یک‌سو و عقلِ عملی از سوی دیگر تعرّض به مشروعیت گفتمان خواهد بود. نه مستقیماً، بلکه غیرمستقیم، با فاش‌کردن این مطلب که گفتمان علمی یک بازی زبانی با قواعد خاص خود است (شرایط ماتَقَدَّمِ شناخت در کانت اولین تصویر اجمالی آن است) و هیچ وظیفه‌ی خاصی برای نظارت بر بازی عمل (و به همان دلیل بر بازی زیبایی‌شناسی) ندارد. بنابراین، بازیِ علم هم‌سنگ بازی‌های دیگر است.

اگر این "مشروعیت‌زدایی" دنبال شود و اگر افق آن گسترش یابد (همان‌طور که ویتگنشتاین به شیوه‌ی خودش و متفکرانی همچون مارتین بوبر و اِمانوئل لویناس به شیوه‌ی خود این کار را انجام می‌دهند)[۲۳] در آن صورت راه برای جریان مهمی از پُست‌مدرنیسم گشوده می‌شود: علم بازی خود را انجام می‌دهد و نمی‌تواند به بازی‌های دیگر مشروعیت بخشد. به‌عنوان مثال، بازی تجویز از آن می‌گریزد. اما مهم‌تر این‌که بازی علم آن‌گونه که تصور می‌شد نمی‌تواند به خود مشروعیت بخشد.

به‌نظر می‌رسد که خودِ سوژه‌ی اجتماعی در این ترویج‌بازی‌های زبانی منحل می‌شود. پیوند اجتماعی زبان‌شناختی است، اما با نخی واحد بافته نشده است. بلکه بافتی است حاصل از تلاقی حداقل دو (و درحقیقت از تعدادی نامعیّن) بازی زبانی که از قواعد متفاوتی پیروی می‌کنند. ویتگنشتاین می‌نویسد: "زبانِ ما می‌تواند همچون شهری قدیمی تصور شود: مازی از خیابان‌ها و میدان‌های کوچک، خانه‌های کهنه و نو و خانه‌هایی با اضافاتی از دوره‌های مختلف؛ که با انبوهی از محله‌های جدید دارای خیابان‌های مستقیم منظّم و خانه‌های هم‌شکل احاطه شده است."[۲۴] او با اعتقاد به این‌که اصل تمامیّتِ اتّحادی ـ یا ترکیب تحت مرجعیّت یک فراگفتمان معرفت ـ غیرقابل انطباق است، با طرح این سؤال که "به چه تعداد خانه و خیابان نیاز است تا شهری بتواند شهر نامیده شود؟"، "شهرِ" زبان را در معرض پارادوکس زنجیره‌ای قدیمی قرار می‌دهد.[۲۵]

زبان‌هایی جدید همچون "نمادهای علم شیمی و دستگاه علائم حسابِ بی‌نهایت خُرد"[۲۶] به

زبان‌های قدیمی اضافه شده و حومه‌های شهر قدیمی را به‌وجود می‌آورند. بعد از سی‌وپنج‌سال اکنون می‌توانیم زبان‌های ماشینی، قالب‌های نظریه‌ی بازی، نظام‌های نوین دستگاه علائم موسیقی، نظام‌های نشانه‌گذاری برای صُوَر غیردِلالی منطقی (منطق زمانی، منطق ارزشی، منطق موجّهات)، زبانِ کُدِ ژنتیکی، نمودارهای ساختارهای آواشناسی و مانند آن را به این فهرست اضافه کنیم.

از این پراکندگی ممکن است برداشتی بدبینانه پدید آید، زیرا هیچ‌کس به همه‌ی آن زبان‌ها سخن نمی‌گوید، آن‌ها هیچ فرازبان همه‌شمولی ندارند، طرح نظام-سوژه ناموفق بود، آرمان رهایی هیچ ارتباطی با علم ندارد، همگی ما در تحصّل‌گراییِ این یا آن نظام آموزشی اسیر شده‌ایم، محققان فرهیخته به دانشمندان مبدّل شده‌اند، وظایف محدود پژوهش تخصصی شده و هیچ‌کس نمی‌تواند در همه‌ی آن‌ها متبحر باشد.[۲۷] فلسفه‌ی نظری یا انسان‌گرا می‌بایست از وظایف مشروعیت‌بخشی‌اش دست بردارد[۲۸] که نشان می‌دهد چرا هروقت فلسفه به داشتن چنین وظایفی اصرار می‌ورزد با بحران مواجه می‌شود و هرجا آن‌قدر واقع‌بین است که از آن دعاوی صرف‌نظر کند به مطالعه‌ی نظام‌های منطق و تاریخ عقاید تقلیل می‌یابد.[۲۹]

وین در آغاز این قرن این بدبینی را ترک کرده بود، آن هم نه فقط به‌دلیل هنرمندانی همچون موزیل، کراس، هوفمن‌شتال، لووز، شونبرگ، و بروک، بلکه همچنین به‌دلیل فیلسوفانی مانند ماخ و ویتگنشتاین.[۳۰] آن‌ها تا آن حدی که مشروعیت‌زدایی می‌توانست پذیرفته شود، آگاهی از مشروعیت‌زدایی و مسئولیت نظری و هنری نسبت به آن را اشاعه دادند. امروزه می‌توان گفت که روند سوگواری کامل شده است. نیازی نیست که همه‌چیز را مجدداً شروع کنیم. قدرت ویتگنشتاین در این است که تحصل‌گراییِ توسعه‌یافته توسط حلقه‌ی وین[۳۱] را انتخاب نکرد بلکه در پژوهش خود درباره‌ی بازی‌های زبانی نوعی از مشروعیت را طرح کرد که بر انجام‌پذیری استوار نبود. کل مسئله‌ی جهان پُست‌مدرن همین است. اغلب مردم دیگر غصه‌ی روایت از دست‌رفته را نمی‌خورند. امّا به‌هیچ‌وجه نتیجه نمی‌شود که آن‌ها به بربریّت بازگشته‌اند. آنچه مردم را از این بازگشت مصون می‌دارد معرفت آن‌هاست به این‌که مشروعیت فقط از عمل زبانی و همکنشی خود آن‌ها می‌توانند ناشی شود. علم که "به هر اعتقاد دیگری پوزخند زده" است ریاضت‌کشی واقعیت را به آن‌ها آموخته است.[۳۲]

پژوهش و مشروعیت آن از طریق انجام‌پذیری

اجازه دهید به علم بازگردیم و بحث خود را از بررسی کاربردشناسیِ زبانِ تحقیق آغاز کنیم. سازوکارهای ذاتی آن در حال حاضر در معرض دو تغییر مهم قرار دارند: ازدیادِ روش‌های استدلال و پیچیدگی فزاینده در روند استقرار برهان.

ارسطو، دکارت، و جان استوارت میل و بعضی دیگر کوشیدند مشخص کنند چه قواعدی بر این‌که چگونه یک بیان دِلالی می‌تواند تأیید مُخاطَب خود را به‌دست آورد حاکم است.[۳۳] تحقیق علمی از این روش‌ها اندوخته‌ی چندانی به‌دست نمی‌آورد. همان‌طور که قبلاً بیان شد، تحقیق علمی می‌تواند

روش‌هایی را به‌کار گیرد، و می‌گیرد، که خواص استدلالی آن با عقل سنّتی در تعارض به‌نظر می‌رسد. باشلار فهرستی از آن‌ها تهیه کرد که اکنون دیگر ناقص است.[۳۴]

مع‌هذا این زبان‌ها به‌طور اتفاقی به‌کار گرفته نمی‌شوند. کاربرد آن‌ها موکول به شرطی است که می‌توان آن را کاربردشناختی [پراگماتیک] نامید، زیرا هرکدام از این زبان‌ها باید قواعد مختص به خود را تدوین نماید و از مخاطَب بخواهد که آن‌ها را بپذیرد. برای ارضای این شرط، اصل موضوعی تعریف می‌شود که شامل تعریف نمادهایی است که باید در زبان پیشنهادی به‌کار رود؛ توصیف صورت عبارات در زبان برای حصول مقبولیت (عبارات درست‌ـ‌ساخت) و فهرست عملیاتی که می‌توان روی عبارات مورد قبول (اصول موضوعه به معنای محدود) انجام داد باید درنظر گرفته شوند.[۳۵]

اما چگونه می‌دانیم که یک اصل موضوع متضمن چه چیزی باید باشد یا واقعاً هست؟ شرایط برشمرده‌شده در فوق شرایط صوری هستند. برای تعیین این‌که آیا یک زبان معین شرایط صوری یک اصل موضوع را برآورده می‌سازد یا خیر، باید فرازبانی وجود داشته باشد؛ این فرازبان منطق است.

در این‌جا توضیح مختصری ضرورت دارد. انتخاب میان کسی که با وضع یک اصل موضوع آغاز می‌کند و سپس با استفاده از آن به ساخت آنچه به‌عنوان بیانات قابل قبول تعریف شده‌اند می‌پردازد، و دانشمندی که با امور واقع موجود و معیّن شروع می‌کند و سپس می‌کوشد اصول موضوعه‌ی زبانِ به‌کاررفته در ساخت جملات‌اش را کشف کند، نه یک انتخاب منطقی بلکه صرفاً تجربی است. این انتخاب قطعاً برای پژوهشگر و همچنین برای فیلسوف از اهمیت زیادی برخوردار است اما در هر مورد مسئله‌ی اعتبار گزاره‌ها یکسان است.[۳۶]

پرسش زیر بیش‌تر به مشروعیت مربوط است: منطق‌دان با چه معیارهایی خواص لازم برای یک اصل موضوع را مشخص می‌کند؟ آیا برای زبان‌های علمی الگویی وجود دارد؟ اگر آری، آیا فقط یک الگو وجود دارد؟ آیا این الگو تحقیق‌پذیر است؟ خواصّی که عموماً لازمه‌ی نحوِ یک زبان صوری‌اند[۳۷] عبارت‌اند از: سازگاری (به‌عنوان مثال، نظامی که نسبت به نفی فاقد انسجام باشد هم یک گزاره و هم نقیض آن را تصدیق می‌کند)، تمامیّتِ نحوی (نظام، سازگاری خود را از دست می‌دهد اگر اصل موضوعی به آن اضافه شود)، تصمیم‌پذیری (می‌بایست رویه‌ی مؤثری برای تصمیم‌گیری درباره‌ی این‌که آیا یک گزاره‌ی معین به آن نظام تعلق دارد یا نه وجود داشته باشد)، و استقلال اصول موضوعه در نسبت با یکدیگر. اما گودل عملاً در نظام علم حساب وجود گزاره‌ای را که در درون آن نظام نه اثبات‌پذیر و نه ابطال‌پذیر است اثبات نمود. این بدین معنی است که نظام علم حساب نمی‌تواند شرط تمامیّت را برآورده سازد.[۳۸]

چون می‌توان این وضع را تعمیم داد باید پذیرفت که همه‌ی نظام‌های صوری دارای محدودیت‌های ذاتی‌اند.[۳۹] این حکم درباره‌ی منطق نیز صادق است، زیرا فرازبانی را که برای توصیف یک زبان مصنوعی (اصل موضوعی) به‌کار می‌گیرد همان زبان ”طبیعی“ یا ”روزمره“ است؛ این زبان زبانی کلی است زیرا همه‌ی زبان‌های دیگر می‌توانند به آن ترجمه شوند، اما این زبان نسبت به نفی دارای انسجام نیست زیرا شکل‌گیری پارادوکس‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد.[۴۰]

این امر صورت‌بندی مجدد پرسش از مشروعیت معرفت را ایجاب می‌کند. هنگامی‌که یک گزاره‌ی دِلالی صادق دانسته می‌شود، مبتنی بر این پیش‌فرض است که آن نظامِ اصلِ موضوعی که در آن این گزاره‌ی دلالی تصمیم‌پذیر و اثبات‌پذیر است از قبل صورت‌بندی شده، طرفین گفت‌وگو نسبت به آن آگاهی دارند و پذیرفته‌اند که از لحاظ صوری تا حد ممکنی رضایت‌بخش است. این روحیه‌ای بود که ریاضیات گروه بورباکی[۱] با آن رشد کرده بود.[۴۱] اما در مورد علوم دیگر نیز می‌توان ملاحظاتی مشابه انجام داد: آن‌ها اعتبار خود را به وجود زبانی مدیون‌اند که قواعد کارکردی آن فی‌نفسه قابل اثبات نیستند، بلکه موضوع اجماع در میان متخصصان‌اند. این قواعد، یا حداقل تعدادی از آن‌ها، مطلوب‌اند. طلبْ‌وجهی از تجویز است.

بنابراین، استدلال لازم برای پذیرش یک گزاره‌ی علمی تابع پذیرش ''اولیه‌ی'' (پذیرشی که درواقع به برکت اصل بازگشت دائماً تجدید می‌شود) قواعدی است که شیوه‌های مجاز استدلال را تعریف می‌کنند. از این امر دو خاصّه‌ی مهم معرفت علمی ناشی می‌شود: انعطاف‌پذیریِ شیوه‌های آن، یعنی تعدد زبان‌هایش؛ و خصلت آن به‌عنوان یک بازی عملی، بدین معنی که مجازبودن ''حرکات'' (گزاره‌های جدید) انجام شده در آن منوط به توافق حاصله میان طرفین بازی است. نتیجه‌ی دیگر این‌که دو نوع مختلف از ''پیشرفت'' در معرفت وجود دارد: یکی با حرکت جدید (استدلال جدید) در محدوده‌ی قواعد مستقر مطابقت دارد، دیگری با ابداع قواعد جدید، یا به‌عبارت دیگر، تبدیل به یک بازی جدید.[۴۲]

مسلماً تغییر عظیمی در مفهوم عقل این نظم نوین را همراهی می‌کند. اصل یک فرازبانِ همه‌شمول جایگزین اصل تعدد نظام‌های صوری و اصل موضوعی که می‌توانند درباره‌ی صدق گزاره‌های دِلالی احتجاج کنند شده است. این نظام‌ها به‌وسیله‌ی فرازبانی توصیف می‌شوند که همه‌شمول اما فاقد سازگاری است. آنچه در معرفتِ علم قدیم و جدید، پارادوکس، و حتا مغالطه، تلقّی می‌شد می‌تواند در بعضی از این نظام‌ها نیروی جدیدی از ایقان کسب کند و مورد قبول جماعت متخصصین قرار گیرد.[۴۳] روش بازی زبانی که من در این‌جا دنبال نموده‌ام می‌تواند مُدّعی جایگاه فروتنانه‌ای در این جریان فکری باشد.

جنبه‌ی بنیادین دیگر تحقیق، [یعنی] تولید برهان، ما را در جهتی کاملاً متفاوت قرار می‌دهد. این جنبه در اصل بخشی از فرآیند استدلال است که به منظور کسب مقبولیّت برای یک گزاره‌ی جدید (به‌عنوان مثال، دادن شهادت یا ارائه‌ی مدرک در مورد خطابه‌ی قضایی) طراحی شده است.[۴۴] اما مسئله‌ی خاصی را مطرح می‌کند: در این‌جاست که مدلول (''واقعیت'') به جایگاه شهود فراخوانده شده و در بحث میان دانشمندان مطرح می‌شود.

قبلاً این نکته را تذکر دادم که مسئله‌ی برهان پیچیده و مشکل‌آفرین است، زیرا برهان نیاز به اثبات‌شدن دارد. شخص می‌تواند شرحی را در توصیف چگونگی حصول برهان منتشر کند، بدین‌ترتیب

---

۱. Nicolas Bourbaki، نیکلاس بورباکی، نام مستعار گروهی از ریاضی‌دانان فرانسوی در دهه‌ی ۱۹۳۰ بود.

دانشمندان دیگر می‌توانند با تکرار همان فرآیند نتیجه را وارسی نمایند. اما امر واقع کماکان برای اثبات‌شدن باید مورد مشاهده قرار گیرد. چه‌چیز مقوّم یک مشاهده‌ی علمی است؟ امر واقعی که به‌وسیله‌ی چشم، گوش یا یک اندام حسّی ثبت می‌شود؟[۴۵] حواس گمراه‌کننده‌اند، و بُرد و قوّه‌ی تشخیص‌شان محدود است.

این‌جا جایی است که فن‌آوری وارد می‌شود. ابزارهایی فنّی همچون وسایل مصنوعی کمکی برای اندام‌های انسان یا سیستم‌های فیزیولوژیک پدید آمدند که وظیفه‌شان دریافت داده‌ها یا مشروط‌سازی زمینه است.[۴۶] آن‌ها از اصلی پیروی می‌کنند، و آنْ اصلِ عملکردِ مطلوب است: به حداکثررساندنِ برون‌داد (اطلاعات یا اصلاحات حاصله) و به حداقل‌رساندنِ درون‌داد (انرژی مصرفی در این فرآیند).[۴۷] بنابراین، فن‌آوری، بازیِ مربوط به حقیقت، عدالت، یا زیبایی و مانند آن نیست، بلکه مربوط به کارآیی است: یک "حرکت" فنّی "سودمند" است هرگاه بهتر عمل نماید و/یا انرژی کم‌تری از دیگری مصرف کند.

این تعریف از قابلیت فنی دستاوردی جدید است. مدت زمانی طولانی اختراعات به‌نحو غیرمنظّم رخ می‌دادند، حاصل پژوهشی اتفاقی بودند، یا پژوهشی که بیش‌تر با فنون (*technai*) ارتباط داشت تا با معرفت: به‌عنوان مثال یونانیان عهد باستان هیچ ارتباط نزدیکی میان معرفت و فن‌آوری برقرار نکردند.[۴۸] در قرون شانزدهم و هفدهم، کارِ "دوربین‌های تک‌چشمی"[۱] هنوز موضوع کنجکاوی و ابداع هنری[۴۹] بود. تا پایان قرن هجدهم وضع به همین‌گونه بود.[۵۰] و می‌توان گفت که حتا امروزه فعالیت‌های "حساب‌نشده"ی اختراع فنّی، که گاهی اوقات به سرهم‌بندی‌کردن[۲] مربوط می‌شود، هنوز در بیرون از الزامات استدلال علمی جریان دارد.[۵۱]

مع‌هذا نیاز به برهان به نحو فزاینده‌ای افزایش می‌یابد، زیرا کاربردشناسی زبانِ معرفتِ علمی جایگزین معرفت سنّتی یا معرفت مبتنی بر الهام می‌شود. دکارت در پایان رساله‌ی **گفتار در روش** خواهان بودجه‌های آزمایشگاهی است. مسئله‌ای جدید مطرح می‌شود: تدابیری که کارکرد بدن انسان را برای ایجاد برهان به حالت مطلوب درمی‌آورند مستلزم هزینه‌های اضافی‌اند. اگر پول نباشد برهانی هم نخواهد بود ــ و این بدین معنی است که تأیید گزاره‌ها و حقیقت نیز وجود نخواهد داشت. بازی‌های زبان علمی به بازی‌های گران‌قیمتی تبدیل می‌شوند که در آن‌ها هرکسی که ثروتمندتر باشد بیش‌ترینْ بخت حقانیّت را دارد. بدین‌ترتیب میان ثروت، کارآیی و حقیقت معادله‌ای برقرار می‌شود.

آنچه در پایان قرن هجدهم، با نخستین انقلاب صنعتی، روی داد کشف وابستگی متقابل این معادله بود: بدون ثروت فن‌آوری وجود ندارد. اما بدون فن‌آوری ثروتی هم در کار نیست. یک دستگاه فنی نیاز به سرمایه‌گذاری دارد، اما چون کارآیی وظیفه‌ی محوله را افزایش می‌دهد بر ارزش افزوده‌ی حاصل از این

---

1. perspectors

۲. bricolage، شیوه‌ی آدم همه‌فن‌حریفی که از همه‌ی مواد در دسترس استفاده می‌کند، اصطلاحی که به‌وسیله‌ی لوی‌ـاستروس برای علوم انسانی پیشنهاد شده.ـ ویراستار متن انگلیسی. [ر.ک. صفحه‌ی ۴۲۶، پانوشت ۴]

عملکردِ بهبودیافته نیز می‌افزاید. تنها نیازی که باقی می‌ماند تحقق ارزش افزوده، یا به‌عبارت دیگر، فروش محصول کار انجام شده است. چنین نظامی را می‌توان به‌صورت زیر خلاصه نمود؛ بخشی از فروش در بودجه‌ی تحقیقاتی که برای ارتقای بهبودبخشی اختصاص می‌یابد بازیافت می‌شود. دقیقاً در این لحظه است که علم به یک نیروی تولیدی، یا به‌عبارت دیگر، به دقیقه‌ای در گردش سرمایه مبدّل می‌شود.

در ابتدا بیش‌تر میل به ثروت بود تا میل به معرفت که ضرورت بهبود کارکرد و تحقق محصول را به فن‌آوری تحمیل کرد. رابطه‌ی ''سازمند'' میان فن‌آوری و سود مقدّم بر اتّحاد فن‌آوری با علم بود. فقط به‌واسطه‌ی روحیه‌ی همگانی‌شده‌ی انجام‌پذیری است که فن‌آوری برای دانش معاصر اهمیت یافته است. حتا امروز هم پیشرفت دانش تماماً تابع سرمایه‌گذاری فنّی نیست.[۵۲]

سرمایه‌داری، مسئله‌ی علمی هزینه‌ی تحقیق را به شیوه‌ی خود حل می‌کند: مستقیماً با تأمین هزینه‌ی بخش‌های تحقیقاتی در شرکت‌های خصوصی، که در آن‌ها تقاضا برای انجام‌پذیری و تجارتی‌کردن تحقیق را بیش از هر چیز به‌سوی ''کاربردهای'' فنی سوق می‌دهد؛ و غیرمستقیم با ایجاد مؤسسات تحقیقی خصوصی، دولتی یا مختلط که برنامه‌ی کمک‌های مالی دولت را به بخش‌های دانشگاهی، آزمایشگاه‌های تحقیقاتی و گروه‌های تحقیقی مستقل اختصاص می‌دهند بدون این‌که انتظار بازدهی فوری نتایج کار را داشته باشند، زیرا این عقیده وجود دارد که تحقیق باید برای مدت زمان معیّنی از لحاظ مالی تأمین شود تا احتمال دستیابی به یک نوآوری تعیین‌کننده و بنابراین بسیار سودآورش افزایش یابد.[۵۳] ملت‌ـدولت‌ها، به‌خصوص در دوره‌ی کینزی[1] خود، از همین قاعده پیروی می‌کنند: از یک‌سو تحقیقات کاربردی، از سوی دیگر تحقیقات بنیادی. آن‌ها از طریق گروهی از مؤسسات[۵۴] با شرکت‌ها همکاری دارند. ضوابط صنفی حاکم بر مدیریت کاری همچون سلسله‌مراتب، تصمیم‌گیری متمرکز، کار گروهی، محاسبه‌ی بازدهیِ فردی و جمعی، توسعه‌ی برنامه‌های قابل فروش، بازاریابی، و مانند آن به آزمایشگاه‌هایِ علمِ کاربردی نیز گسترش می‌یابد.[۵۵] مراکز مختص به تحقیقِ ''محض'' کم‌تر دچار این مسئله‌اند، اما درعین‌حال بودجه‌ی کم‌تری دریافت می‌کنند.

تولید برهان، که در اصل فقط بخشی از فرآیند استدلال معطوف به جلب موافقت مخاطبان پیام‌های علمی است، بدین‌ترتیب تحت نظارت بازی زبانی دیگری قرار می‌گیرد که هدف آن دیگر نه حقیقت بلکه قابلیت اجرا است ـ یعنی بهترین معادله‌ی ممکن میان درون‌داد/ برون‌داد. دولت و/یا شرکت باید روایات ایده‌آلیستی و انسان‌گرایانه از مشروعیت را به منظور توجیه هدفی جدید متوقف کند، زیرا در گفتمان حامیانِ مالیِ کنونیِ تحقیق، تنها هدف معتبر و پذیرفتنی قدرت است. دانشمندان، فن‌آوران، و ابزارها نه برای کشف حقیقت، بلکه برای افزایش قدرت خریداری می‌شوند.

اکنون مسئله این است که تعیین کنیم ماهیت گفتمان قدرت چیست و آیا می‌تواند مشروعیتی را بنا

---

۱. جان مینارد کینز (۱۸۸۳ـ۱۹۴۶)، اقتصاددان انگلیسی پیشنهاد کرده بود که دولت برای تحرک‌بخشیدن به فعالیت اقتصادی باید بودجه‌ی بیش‌تری اختصاص دهد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

کند. در نگاه اول، به‌علت تمایز سنّتی میان قدرت و حق، بین قدرت و حکمت، و به عبارت دیگر، بین آنچه قوی است، آنچه عادلانه است و آنچه حقیقی است، گفتمان قدرت از ایجاد مشروعیت منع شده است. پیش از این، با استفاده از نظریه‌ی بازی‌های زبانی، هنگامی‌که بازیِ دِلالی (که در آن تمایز صدق/کذب مطرح است) را از بازی تجویزی (که به تمایز میان عادلانه/غیرعادلانه مربوط می‌شود) و از بازی فنّی (که معیار آن تمایز میان کارآمد/غیرکارآمد است) متمایز کردم و به این قیاس‌ناپذیری اشاره داشتم. به‌نظر می‌رسد "قدرت" منحصراً به آخرین بازی، بازی فن‌آوری، تعلق دارد. من از حالتی که در آن قدرت با ایجاد وحشت عمل می‌کند صرف‌نظر می‌کنم. این حالت خارج از قلمرو بازی‌های زبانی قرار دارد، زیرا تأثیر چنین قدرتی که تماماً مبتنی بر تهدید است به منظور حذف حریف مقابل صورت می‌گیرد و نه انجام "حرکت" بهتری نسبت به او. هرگاه کارآیی (یعنی، حصول نتیجه‌ی مطلوب) از یک "این را بگو یا این را انجام بده، والّا هرگز دوباره حرف نخواهی زد" ناشی شود، در این‌صورت، در قلمروِ ترور قرار داریم و پیوند اجتماعی نابود شده است.

اما این حقیقت باقی می‌ماند که چون قابلیت اجرا توان تولید برهان را افزایش می‌دهد، همچنین محق‌بودن را نیز به قدرت می‌افزاید، زیرا معیار فنّی، که در مقیاس وسیعی به معرفت علمی وارد شود، نمی‌تواند بر معیار حقیقت تأثیر نگذارد. همین امر درباره‌ی رابطه‌ی میان عدالت و قابلیّت اجرا نیز گفته شده است، زیرا عقیده براین است: احتمال این‌که دستوری عادلانه اعلام شود با بخت‌های تحقق‌یافتن آن افزایش می‌یابد و این، به‌نوبه‌ی خود، با توانایی اجرایی آمِر فزونی می‌گیرد. این موضوع لومان[1] را به این فرضیه هدایت کرد که در جوامعِ مابَعد صنعتی، انجام‌پذیریِ رویّه‌ها جایگزین بهنجاربودنِ قوانین شده است.[۵۶] "کنترل موقعیت"، به‌عبارت دیگر، اصلاح عملکرد، که به هزینه‌ی شریک یا شرکای "طبیعت" (یا آدمیان) تشکیل‌دهنده‌ی آن موقعیت به‌دست می‌آید، می‌تواند نوعی از مشروعیت به‌شمار آیند.[۵۷] مشروعیت بالفعل.

این رویّه در چارچوب زیر عمل می‌کند: از آن‌جا که "واقعیت" چیزی است که دلیلی فراهم می‌کند که به‌عنوان برهان در استدلال علمی به‌کار می‌رود و همچنین برای رهنمودها و وعده‌هایی با ماهیت حقوقی، اخلاقی و سیاسی نتایجی را تدارک می‌بیند، می‌توان با تسلّط بر "واقعیت" بر همه‌ی این بازی‌ها تسلط یافت. این دقیقاً همان چیزی است که فن‌آوری می‌تواند انجام دهد. با تقویت فن‌آوری، انسان واقعیت را "تقویت می‌کند"، و بدین‌ترتیب بخت‌های عادل‌بودن و حقانیت‌اش افزایش می‌یابد. متقابلاً، اگر انسان به معرفت علمی دست یابد و به مرجع تصمیم‌گیرنده تبدیل گردد عملاً فن‌آوری هرچه بیش‌تر تقویت می‌شود.

بدین‌گونه است که مشروعیت مبتنی بر قدرت شکل می‌گیرد. قدرت نه‌فقط قابلیت اجرای خوب، بلکه همچنین تحقیق‌پذیری عملی و رأی صائب است. قدرت به علم و قانون براساس کارآیی‌شان و به این

---

۱. Niklas Luhmann، جامعه‌شناس معاصر آلمانی. ـ ویراستار متن انگلیسی.

کارآیی براساس علم و قانون مشروعیت می‌بخشد. قدرت خود-مشروعیت‌بخش است، به همان شیوه‌ای که یک نظام سازمان‌یافته پیرامونِ حداکثر انجام‌پذیری باید باشد.[۵۸] لیکن دقیقاً همین نوع از کنترلِ موقعیت است که کامپیوتری‌کردنِ عمومی جامعه می‌تواند به‌بار آورد. انجام‌پذیربودن یک سخن، دِلالی یا تجویزی، متناسب با اطلاعاتی که درباره‌ی مصداق آن سخن در اختیار انسان است افزایش می‌یابد. از این رو، افزایش قدرت، و خود-مشروعیت‌بخشی آن، اکنون راه ذخیره‌سازی داده‌ها و دسترس‌پذیری و کارآیی اطلاعات را پیش می‌گیرد.

نسبت میان علم و فن‌آوری وارونه می‌شود. پیچیدگی استدلال در این‌جا مطرح می‌شود، به‌خصوص از آن جهت که مستلزم پیچیدگی بیش‌تری در وسایل حصول برهان است و به‌نوبه‌ی خود به قابلیت اجرا مدد می‌رساند. دولت‌ها، مؤسسات، و شرکت‌های ملی بودجه‌های تحقیقاتی را براساس چنین منطقی از افزایش قدرت تأمین می‌کنند. آن بخش‌های تحقیقی که نمی‌توانند اثبات کنند که حتا به‌طور غیرمستقیم در مطلوب‌سازی عملکرد نظام شرکت دارند، به‌وسیله‌ی جریان سرمایه متروک و محکوم به زوال خواهند شد. اولیای امور برای توجیه نپرداختنِ کمک مالی به بعضی مراکز تحقیقی صریحاً به معیار قابلیت اجرایی متوسل می‌شوند.[۵۹]

مشروعیت از راه مغالطه

در این‌جا اجازه می‌خواهم بگویم حقایقی که درباره‌ی مسئله‌ی کنونیِ مشروعیتِ معرفت ارائه کردم برای مقاصد ما کفایت می‌کنند. ما دیگر به روایات بزرگ متوسل نمی‌شویم؛ نه می‌توانیم به دیالکتیکِ روح پناه آوریم و نه حتا به رهایی بشریت به‌مثابه تأییدی بر گفتمان علمی پست‌مدرن. بلکه، همان‌طور که دیدیم، روایت کوچک شکل جوهری ابداع تخیّلی، بالاخص در علم، باقی می‌ماند.[۶۰] به‌علاوه، اصل اجماع، به‌عنوان ملاک اعتبار، ناکافی به‌نظر می‌رسد. این اصل دو صورت‌بندی دارد. در صورت‌بندی اوّل، اجماع همان توافق میان آدمیان، به‌مثابه عقول شناسنده و اراده‌های آزاد، است و از طریق گفت‌وگو حاصل می‌شود. این صورتی است که هابرماس آن را بسط داده، اما نظر او مبتنی بر اعتبارِ روایتِ رهایی است. در صورت‌بندی دوم، اجماع جزء متشکّله‌ی نظامی است که برای حفظ و اصلاح عملکرد خود از آن بهره‌برداری می‌کند.[۶۱] این موضوع رویه‌های اجرایی به‌معنای لومانیِ آن است. در این حالت، اعتبار آن تنها به‌مثابه ابزاری است در خدمت دست‌یابی به هدف واقعی، که همان چیزی است که به نظام مشروعیت می‌بخشد ــ یعنی قدرت.

بنابراین، مسئله این است که آیا می‌توان صورتی از مشروعیت داشت که منحصراً بر مغالطه استوار باشد. مغالطه باید از ابداع متمایز شود: دوّمی تحت فرمان نظام است، یا حداقل نظام برای بهبودِ کارآییِ خود از آن سود می‌جوید. اوّلی حرکتی است (که اهمیت آن اغلب تا مدت‌ها شناخته نمی‌شود) انجام شده در خدمت کاربردشناسیِ زبانِ معرفت. این حقیقت که در این مورد، درواقع غالباً اما نه ضرورتاً، یکی به دیگری تبدیل می‌شود هیچ مشکلی برای این فرضیه ایجاد نمی‌کند.

با بازگشت به توصیف کاربردشناسیِ زبانِ علمی، اکنون باید بر مناقشه تأکید شود. اجماع، افقی است که هرگز نمی‌توان به آن دست یافت. تحقیق که در پرتو یک الگو (پارادایم)[۶۲] انجام می‌گیرد خواهان تثبیت است؛ و به بهره‌برداری از ''اندیشه''ای فنّی، اقتصادی یا هنری شباهت دارد. از این نکته نمی‌توان غفلت کرد. اما نکته‌ی جالب توجه این است که همیشه کسی برای برهم‌زدن نظم ''عقل'' پیش می‌آید. باید وجود قدرتی را فرض کرد که از راه اعلام معیارهای جدیدی برای فهم، یا اگر ترجیح می‌دهید، با پیشنهاد وضع قواعدی جدید که قلمرو جدیدی از تحقیق را برای زبان علم معین می‌کند، قابلیت تبیین را بی‌ثبات می‌کند. در زمینه‌ی بحث علمی، این همان جریانی است که توم[1] آن را ''تکوین شکلی''[2] می‌نامد. تکوین شکلی بدون قاعده نیست (طبقاتی از تغییرات ناگهانی طبیعی وجود دارد)، بلکه همیشه به‌طور موضعی تعیین می‌شود. این ویژگی، اگر به بحث علمی اطلاق شود و در چارچوبی زمانی قرار گیرد، بر غیرقابل پیش‌بینی‌بودن ''کشفیات'' دلالت می‌کند. مطابق با مفهوم شفّافیت، این عاملی است که نقاط کور ایجاد می‌کند و اجماع را به تأخیر می‌اندازد.[۶۳]

این بحثِ اجمالی باعث می‌شود به‌سهولت دریابیم که نظریه‌ی سیستم‌ها و نوع مشروعیتی که پیشنهاد می‌کنند فاقد هرگونه اساس علمی است؛ زیرا خودِ علم مطابق با این نظریه‌ی الگوی سیستم عمل نمی‌کند، و علم معاصر امکان به‌کارگیری چنین الگویی را برای توصیف جامعه رد می‌کند.

در این زمینه اجازه دهید دو نکته‌ی مهم در استدلال لومان را بررسی کنیم. از یک‌سو، نظام فقط با کاستن از پیچیدگی می‌تواند عمل کند. و، از سوی دیگر، باید آمال فردی را با اهداف خود منطبق نماید.[۶۴] کاهش پیچیدگی برای حفظ قابلیت قدرت نظام لازم است. اگر همه‌ی پیام‌ها می‌توانستند آزادانه در میان همه‌ی افراد منتشر شوند، کمیّت اطلاعاتی که پیش از انتخابْ صحیح باید به‌حساب آید تا حد زیادی تصمیم‌گیری را به تعویق می‌اندازد و درنتیجه کارآیی را کاهش می‌دهد. درواقع سرعت جزء متشکلّه‌ی قدرت نظام است.

ممکن است اِشکال شود که اگر قرار است از خطر اختلالات بزرگ اجتناب شود این عقاید ذرّه‌ای یقیناً باید مورد توجه قرار گیرند. لومان پاسخ می‌دهد ــ و این نکته‌ی دوم است ــ که می‌توان آمال فردی را از طریق فرآیندی ''شِبه‌ـکارآموزی''، ''بدون هیچ‌گونه اختلالی'' در جهت سازگارشدن‌شان با تصمیمات نظام هدایت نمود. تصمیم‌گیری‌ها نباید به آمال فردی توجه کنند: بلکه آمال باید طالب این تصمیم‌گیری‌ها، یا حداقل نتایج آن‌ها باشند. شیوه‌های اجرایی باید ''خواست'' افراد را آن‌گونه بسازند که نظام برای عملکرد بهتر نیاز دارد.[۶۵] به‌سادگی می‌توان دید که فن‌آوریِ تله‌ماتیک[3] چه نقشی در این زمینه می‌تواند ایفا کند.

بدون شک در این عقیده که کنترل وضعیت و تسلط بر آن ذاتاً بهتر از فقدان آن‌ها است نیروی متقاعدکننده‌ای وجود دارد. معیار انجام‌پذیری ''فواید'' خود را دارد. این معیار اصولاً پای‌بندی به یک

---

1. Thom
2. morphogenesis
3. telematics

گفتمان مابعدالطبیعی را طرد می‌کند؛ مستلزم چشم‌پوشی از افسانه‌ها است؛ خواهان اذهانی روشن و اراده‌هایی بی‌احساس است؛ محاسبه‌ی کنش‌های متقابل را جایگزین تعریف ذرات می‌کند؛ ''بازیکنان'' را وادار می‌کند که نه‌فقط مسئولیت سخنانی راکه مطرح می‌کنند بلکه مسئولیت قواعدی راکه این سخنان را تابع آن‌ها می‌کنند تا آن‌ها را قابل قبول سازند به‌عهده گیرند. معیار اجراپذیری نقش‌های کاربردی معرفت را تا آن‌جا که به‌نظر می‌آید با معیار کارآیی، یعنی کاربردشناسیِ زبانِ استدلال، تولید برهان، انتقال آموزش، و کارآموزیِ تخیّل، مربوط‌اند به‌روشنی توضیح می‌دهد.

معیار اجراپذیری همچنین باعث می‌شود که همه‌ی بازی‌های زبانی، حتا آن‌هایی که در قلمرو معرفت قانونی قرار ندارند، تا مرتبه‌ی شناختِ خود ارتقا یابند. معیار اجراپذیری تمایل دارد گفتمان روزمره را به‌نوعی فراگفتمان مبدّل سازد، زیرا سخنان عادی اکنون گرایشی به خود-بیانی نشان می‌دهند، و پایگاه‌های کاربردی مختلف تمایل دارند تا رابطه‌ای غیرمستقیم حتا با پیام‌های متداول مربوط به آن سخنان داشته باشند.[۶۶] سرانجام، معیار اجراپذیری مدّعی است که مسائل مربوط به ارتباط درونی که جامعه‌ی علمی در جریانِ عملِ تخریب و بازسازی زبان‌هایش تجربه کرده است ماهیتاً با مسائل تجربه‌شده‌ی آن گروه اجتماعی که به هنگام محرومیت از فرهنگ روایی خویش باید ارتباط درونی خود را مورد بررسی مجدّد قرار دهد و در این روند از ماهیت مشروعیت تصمیمات گرفته‌شده به‌نام آن پرسش کند، قابل مقایسه‌اند.

هرچند ممکن است خواننده نپسندد اما لازم است بگویم که این نظام (سیستم) می‌تواند سخت‌گیری را از امتیازات خود به‌حساب آورد. در چارچوب معیار قدرت، یک درخواست (یعنی شکلی از تجویز) با تکیه بر رنج حاصل از نیازی برآورده‌نشده هیچ مشروعیتی کسب نمی‌کند. حق‌ها نه از رنج بلکه از این واقعیت که کاهش رنج باعث بهبود عملکرد نظام است سرچشمه می‌گیرند. احتیاجات محروم‌ترین افراد نمی‌تواند همچون اصلی تنظیم‌کننده‌ی نظام به‌کار رود: چون وسایل ارضای نیازها معلوم است ارضای بالفعل آن‌ها باعث بهبود عملکرد نظام نمی‌شود، بلکه صرفاً هزینه‌های آن را افزایش می‌دهد. تنها دلیل مخالف این است که عدم ارضای نیازها می‌تواند باعث تزلزل کل نظام شود. خلاف ماهیت قدرت است که تحت حکومت ضعف باشد. اما ایجابِ تقاضاهای جدید به منظور منتهی‌شدن به تعریفی مجدد از هنجارهای ''زندگی'' جزو ماهیت آن است.[۶۷] بدین‌معنی، به‌نظر می‌آید نظام همچون ماشین پیشتازی باشد که انسانیّت را به‌دنبال خود می‌کشد و از آن انسانیت‌زدایی می‌کند تا در سطح دیگری از قابلیت هنجارگذاری مجدداً به آن صورتی انسانی ببخشد. فن‌سالاران اعلام می‌کنند که نمی‌توانند به آنچه جامعه به‌عنوان نیازهای خود مطرح می‌کند اعتماد کنند، آن‌ها ''می‌دانند'' که جامعه نمی‌تواند به نیازهای خود که متغیّرهایی مستقل از فن‌آوری‌های نوین نیستند واقف باشد.[۶۸] تکبّرِ تصمیم‌گیرندگان و بی‌خِرَدی و کوری آن‌ها این‌گونه است.

''تکبّر'' آن‌ها بدین‌معنی است که خود را با نظام اجتماعی که به‌عنوان یک کل در جست‌وجوی عملی‌ترین وحدت ممکن‌اش تلقّی می‌شود، یکسان می‌گیرند. اگر به کاربردشناسیِ زبانِ علم توجه کنیم

درمی‌یابیم که چنین یکسان‌سازی‌ای غیرممکن است، زیرا اصولاً هیچ دانشمندی تجسم دانش نیست، یا ”نیازهای“ یک طرح پژوهشی یا آمال یک پژوهشگر را نادیده نمی‌گیرد به این بهانه که این‌ها به عملکرد ”علم“ همچون یک کل اضافه نمی‌شوند. پژوهشگر معمولاً به یک تقاضا چنین پاسخ می‌دهد: ”باید ببینیم، ماجرایت را به من بگو.“[۶۹] اصولاً پژوهشگر پیش‌داوری نمی‌کند که موضوعی مختومه شده یا اگر از نو باز شود قدرت ”علم“ آسیب می‌بیند. درواقع خلاف آن صادق است.

البته، درواقعیت، همیشه چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد. دانشمندانِ بی‌شماری شاهد بوده‌اند که ”حرکت“شان گاه ده‌ها سال نادیده‌گرفته شده یا سرکوب شده است زیرا مواضع پذیرفته‌شده را نه‌فقط در دانشگاه و سلسله‌مراتب علمی بلکه همچنین در امور ظنّی[1] شدیداً متزلزل می‌کردند.[۷۰] هرچه ”حرکت“ قوی‌تر باشد بیش‌تر احتمال دارد از حداقل اجماع هم بی‌نصیب بماند، دقیقاً به این دلیل که چنین حرکتی قواعد بازی را که اجماع بر آن مبتنی بوده است تغییر می‌دهد. امّا هنگامی‌که نهاد معرفت بدین‌نحو رفتار می‌کند، عمل‌اش همچون یک مرکز معمولی قدرت است که اصل تمایل به سکون[2] و ثبات داخلی بر رفتار آن حاکم است.

چنین رفتاری یک عمل تروریستی است، همچون رفتار نظامی که لومان توصیف کرده است. منظور من از ترور توانایی ناشی از حذف یا تهدید به حذف یک بازیکن از بازی زبانی‌ای است که کسی با او در آن شریک است. او به سکوت وادار می‌شود یا این‌که رضایت می‌دهد، اما نه بدین علت که نظرش رد شده بلکه به این دلیل که توانایی او برای مشارکت مورد تهدید قرارگرفته است (برای بازداشتن کسی از بازی راه‌های متعددی وجود دارد). خودپسندیِ تصمیم‌گیرندگان، که اصولاً هیچ معادلی در علوم ندارد، همان استفاده از ترور است که می‌گوید: ”آمال خود را با امیال ما وفق دهید ـ والّا.“[۷۱]

حتا آسان‌گیری نسبت به بازی‌های گوناگون مشروط به اجراپذیری است. تعریف جدید معیارهای زندگی عبارت از تقویت توانایی نظام برای کسب قدرت است. صدق این ادعا به‌خصوص در عرضه‌ی فن‌آوری تله‌ماتیک آشکار است زیرا فن‌سالاران در تله‌ماتیکس وعده‌ی لیبرالیزه‌شدن و غنی‌شدن را در کنش‌های متقابل میان گفت‌وگوکنندگان مشاهده می‌کنند، اما آنچه این فرآیند را برای آن‌ها جذاب می‌کند این است که این فرآیند موجب تنش‌های جدیدی در نظام می‌شود، و این تنش‌ها به بهبود قابلیتِ اجرای نظام می‌انجامد.[۷۲]

تا آن‌جایی که علم افتراقی[3] است، کاربردشناسیِ زبان‌اش پاد-الگویِ[4] یک نظام پایدار را فراهم می‌کند. سخنی باارزش تلقی می‌شود که تضادی را با آنچه هم‌اکنون معلوم است نشان دهد اما پس از آن استدلال و دلیلی در حمایت از آن یافت شود. علمْ الگویِ یک ”نظامِ باز“ است،[۷۳] که در آن تنها گزاره‌ای که ”افکاری پدید آوَرَد“، یعنی، گزاره‌های دیگر و قواعد بازی دیگری ایجاد کند، بجا و مربوط است. علم فاقد فرازبانی عام است که تمامی زبان‌های دیگر بتوانند به آن برگردانده شوند و مورد ارزیابی

---

1. problematics
2. homeostasis
3. differential
4. antimodel

قرار گیرند. این همان عاملی است که از یکی‌شدنِ علم با نظام، و با توجه به جمیع جهات، با ترور ممانعت می‌کند. اگر در جامعه‌ی علمی میان تصمیم‌گیرندگان و مجریان شِقاق وجود دارد (که وجود دارد) به نظام اجتماعی-اقتصادی مربوط است و نه به کاربردشناسیِ زبانِ خودِ علم. درواقع، این یکی از موانع عمده‌ی پیشرفت خلاّق معرفت است.

بنابراین، پرسش کلی مشروعیت به این پرسش تبدیل می‌شود: چه نسبتی میان پاد-الگویِ دیدگاه کاربردشناسیِ زبانِ علم و جامعه وجود دارد؟ آیا بر ابرهای وسیع ماده‌ی زبان که سازنده‌ی یک جامعه‌اند قابل اطلاق است؟ یا این‌که به بازی یادگیری محدود می‌شود؟ و اگر چنین است، نسبت به پیوند اجتماعی چه نقشی ایفا می‌کند؟ آیا آرمانِ ناممکنِ یک جامعه‌ی آزاد است؟ آیا برای زیرمجموعه‌ی تصمیم‌گیرندگان که معیار اجراپذیری را به جامعه تحمیل می‌کنند امّا برای خود نمی‌پذیرند، یک عنصر ضروری و اساسی است؟ یا، بالعکس، امتناع از همکاری با اولیای امور و حرکتی در جهت ضدفرهنگ نیست، همراه با این خطر که هر امکانی برای پژوهش به علت فقدان بودجه‌ی لازم متوقف می‌شود؟[۷۴]

از آغاز این بررسی، من بر تفاوت‌های (نه‌فقط صوری، بلکه همچنین کاربردی) میان بازی‌های زبانی گوناگون، به‌خصوص میان بازی‌های دِلالی، یا معرفتی، و بازی‌های تجویزی، یا عملی، تأکید کرده‌ام. کاربردشناسیِ زبان درباره‌ی علم بر بیانات دِلالی متمرکز است، که همچون بنیانی است که نهادهای آموزشی (مؤسسات، مراکز، دانشگاه‌ها، و غیره) بر روی آن بنا می‌شوند. اما گسترش پست‌مدرنیستی علم یک "امر واقع" تعیین‌کننده را مطرح می‌کند: حتا بحث‌های مربوط به گزاره‌های دِلالی نیازمندِ داشتنِ قواعداند. قواعد، سخنان دلالی نیستند بلکه سخنانی تجویزی‌اند که برای اجتناب از اشتباه بهتر است آن‌ها را سخنان فراتجویزی بنامیم (آن‌ها تعیین می‌کنند که حرکات بازی‌های زبانی برای قابل قبول‌بودن چه باید باشند). وظیفه‌ی فعالیتِ افتراقی یا خلّاق یا مغالطه‌ایِ ملاحظاتِ کاربردشناسیِ زبانِ متداولِ علم نشان‌دادن این فراتجویزها ("پیش‌فرض‌های" علم)[۷۵] است تا از بازیکنان بخواهد فراتجویزهای مختلفی را بپذیرند. تنها مشروعیتی که می‌تواند این نوع درخواست را موجّه سازد این است که افکار، یا به‌عبارت دیگر، گزاره‌های جدیدی تولید خواهد کرد.

کاربردشناسیِ اجتماعیِ زبان، "سادگیِ" کاربردشناسیِ زبانِ علمی را ندارند. کاربردشناسیِ اجتماعیِ زبان هیولایی است که از درهم‌تنیدگی شبکه‌های گوناگون انواع مختلف‌الشکل بیان‌ها (دِلالی، تجویزی، کارکردی، فنّی، ارزشی، و مانند آن) به‌وجود آمده است. هیچ دلیلی برای این فکر وجود ندارد که بتوان فراتجویزهای مشترکی برای تمامی این بازی‌های زبانی معین کرد، یا این‌که اجماعی قابل تجدیدنظر، مانند اجماعی که در لحظه‌ی معیّنی در جامعه‌ی علمی برقرار است، بتواند تمامی فراتجویزهایی را که تمام گزاره‌های جاری در گروه اجتماعی را تنظیم می‌کنند شامل شود. درواقع افول کنونی روایات مربوط به مشروعیت ـ چه سنّتی چه "مدرن" (رهایی انسانیت، تحقق ایده) ـ با ترک این عقیده پیوند دارد. همین فقدان است که ایده‌ئولوژی نظام، با دعوی تمامیت، می‌کوشد آن را جبران کند و آن را در کلبی‌گریِ معیارِ اجراپذیری‌اش بیان می‌کند.

به این دلیل، نه ممکن و نه حتّا عاقلانه به‌نظر می‌رسد که از هابرماس، با هدایت بررسی‌مان از مسئله‌ی مشروعیت در جهت دستیابی به اجماع کلی[۷۶] از طریق آنچه او **گفتمان** [*Diskurs*] یا گفت‌وگوی احتجاجی می‌نامد، پیروی کنیم.[۷۷]

این امر مستلزم دو فرض است. فرض اول این است که برای همه‌ی گویندگان این امکان وجود دارد که درباره‌ی قواعد یا فراتجویزهایی که به‌نحو کلی برای بازی‌های زبانی معتبرانـد بـه تـوافق نـایل آیـند، درحالی‌که به وضوح بازی‌های زبانی مختلف‌الشکل‌اند و در معرض مجموعه‌های نامتجانس قواعد کاربردی قرار دارند.

فرض دوم این است که هدف گفت‌وگو اجماع است. اما همان‌طور که در تحلیل کاربردشناسیِ زبانِ علم نشان دادم، اجماع غایت بحث نیست بلکه صرفاً حالتی خاص از آن است. برعکس، غایت آن **مغالطه** است. این ملاحظه‌ی مضاعف (عدمِ تجانسِ قواعد و جست‌وجوی تخالف) عقیده‌ای را که هـنوز در شـالوده‌ی پژوهش‌های هابرماس قرار دارد، یعنی این عقیده را که انسانیت به‌مثابه یک فاعلِ (کلیِ) جمعی رهایی مشترک خود را از راه قاعده‌مندساختن ''حرکات'' مجاز در همه‌ی بازی‌های زبانی جست‌وجو می‌کند و مشروعیت هر بیانی در سهم آن در این رهایی نهفته است، ویران می‌سازد.[۷۸]

به‌سادگی می‌توان فهمید که این راه‌حل چه نقشی در بحث هابرماس علیه لومان ایفا می‌کند. **گفتمان** آخرین سلاح هابرماس علیه نظریه‌ی نظامِ پایدار است. هدف او خیر است، اما استدلال‌اش نه.[۷۹] اجماع به یک ارزش منسوخ و مشکوک تبدیل شده است. اما عدالت به‌عنوان یک ارزش نـه مـنسوخ است نـه مشکوک. بنابراین، ما باید به معنی و عملکردی از عدالت دست یابیم که ارتباطی با عملکرد اجماع نداشته باشد.

تصدیق ماهیت مختلف‌الشکل بازی‌های زبانی گام نخست در این راه است و این امر آشکارا متضمّن ترک ترور است که می‌پندارد بازی‌های زبانی هم‌شکل‌اند و تلاش می‌کند آن‌ها را این‌چنین کند. گام دوّم این اصل است که هر اجماعی درباره‌ی قواعد تعریف‌کننده‌ی یک بازی و این‌که ''حرکات'' قابل بازی در آن **باید** محلّی باشند، به‌عبارت دیگر، باید مورد قبول بازیکنان فعلی آن و قابل لغو احتمالی باشند. پس این جهت‌یابی به تعدد فرااستدلال‌های محدود، یعنی استدلالی که به فراتجویزهای مربوط و در مکان و زمان محدود می‌شود، مساعدت می‌کند.

این جهت‌یابی با روندی که تحول تعامل اجتماعی در حال حـاضر بـه‌خود مـی‌گیرد مـطابقت دارد؛ قرارداد موقت عملاً جانشینِ نهادهای دائمی در قلمروهای شغلی، عاطفی، جنسی، فرهنگی، خانوادگی، و بین‌المللی، و نیز در امور سیاسی شده است. البته این تحوّل مبهم و نامشخص است، زیرا قرارداد موقت، به‌علت انعطاف‌پذیری بیش‌تر، هزینه‌ی کم‌تر و ناآرامی خلّاق انگیزه‌های همراه با آن، مورد حمایت نظام است ــ همه‌ی این عوامل به افزایش عمل‌پذیری مدد می‌رسانند. بـه‌هرحـال، در ایـن‌جا ابـداً مسئله‌ی پیشنهاد جایگزین ''محض'' برای این نظام وجود ندارد، زیرا اکنون که دهه‌ی ۱۹۷۰ رو به پایان است همه‌ی ما می‌دانیم که کوشش برای ایجاد جایگزینی از آن نوع با شبیه‌شدن این جایگزین با نظامی که

قصد جانشینی آن را داشت پایان می‌پذیرد. ما باید خوشحال باشیم که تمایل به قرارداد موقت مبهم است زیرا تماماً تابع هدف نظام نیست. مع‌هذا نظام آن را تحمّل می‌کند. این حاکی از وجود هدفی دیگر در نظام، یعنی شناختِ خودِ بازی‌های زبانی و تصمیم به قبول مسئولیت نسبت به قواعد و نتایج است. مهم‌ترین نتیجه‌ی آن‌ها دقیقاً چیزی است که به انتخاب قواعد، یعنی جست‌وجوی مغالطه، اعتبار می‌بخشد.

سرانجام، ما در وضعیتی قرار داریم که بفهمیم چگونه کامپیوتری‌کردن جامعه این مسئله را تحت تأثیر قرار می‌دهد. کامپیوتری‌کردن می‌تواند به ابزارِ "رؤیاییِ" نظارت و تنظیم نظام بازار تبدیل شود و خودِ معرفت را نیز شامل شود و منحصراً توسط اصل اجراپذیری اداره شود. در این‌صورت به‌ناچار از ترور استفاده خواهد کرد. همچنین می‌تواند با دادن اطلاعات به گروه‌هایی که درباره‌ی فراتجویزها بحث می‌کنند اما برای اتّخاذ تصمیمات آگاهانه معمولاً فاقد آن اطلاعات هستند کمک نماید. خطّی که برای کامپیوتری‌کردن مسیر دوم از این دو مسیر باید دنبال شود در اصل بسیار ساده است: اجازه دهید توده‌ی مردم آزادانه به بانک‌های حافظه‌ای و اطلاعاتی دسترسی داشته باشند.[۸۰] پس بازی‌های زبانی، بازی‌هایی درباره‌ی اطلاعات کامل در هر لحظه‌ی معین خواهند بود. اما آن‌ها همچنین بازی‌هایی "با حاصل‌جمع غیرصفر" اند و به لطف همین واقعیت بحث هیچ‌گاه در خطر ثابت‌شدن در یک حالت تعادلیِ حداقل ـ حداکثر، به‌علت تمام‌شدن موجودی‌اش، قرار ندارد. زیرا موجودی‌ها همان شناخت (یا اگر مایل‌اید، اطلاعات) اند و اندوخته‌ی شناخت ـ اندوخته‌ی زبانی سخنان ممکن ـ تمام‌نشدنی است. این طرح ترسیم‌کننده‌ی خطوط اصلی سیاستی است که هم میل به عدالت و هم میل به ناشناخته را محترم می‌شمارد.

یادداشت‌ها

۱. نشانه‌ای از این سیاست را می‌توان در تأسیس یک کلاس فلسفه در پایان تحصیلات متوسطه در فرانسه و پیشنهاد "گروه تحقیقات درباره‌ی آموزش فلسفه" (GREPH) درباره‌ی تعلیم "مقداری" فلسفه در ابتدای تحصیلات متوسطه یافت. نگاه کنید به:

Qui a peur de la philosophie? (Paris Flammarion, 1977), sec. 2, "La Philosophie déclassée".

به‌نظر می‌رسد که جهت‌گیری برنامه‌ی آموزشی GEGEP در کِبِک نیز همین باشد، به‌خصوص درباره‌ی کلاس‌های فلسفه (به‌عنوان مثال نگاه کنید به: *Cahiers de l'enseignement collègial* (1975–76) برای فلسفه).

2. See H. Janne, "L'Université et les besoins de la société contemporaine." *Cahiers de l'Association internationale des Universités,* 10 (1970): 5; quoted by the Commission d'étude sur les universités, *Document de consultation* (Montréal, 1978).

۳. یک بیان "جدّی" و تقریباً عرفانی-نظامی از این موضوع را می‌توان در

Julio de Mesquita Filho, *Discorso de Paraninfo da primeiro turma de licenciados pela Faculdade de Filosofia, Ciêncas e Letras da Universidade de Saô Paulo* (25 January 1937),

و تعبیری از آن راکه با مسائل جدید توسعه‌ی برزیل تطبیق داده شده است در:

Relatorio deo Grupo de Rabalho, Reforma Universitaria (Brasilia Ministries of Education and Culture, etc., 1968)

یافت. این اسناد بخشی از یک پرونده درباره‌ی دانشگاه در برزیل هستند که از روی لطف به‌وسیله Martha Ramos de Carvalho و Helena C. Chamilan از دانشگاه سائوپولو برای من ارسال شده‌اند.

۴. این مدارک در فرانسه به لطف

Miguel Abensour and the Collége de Philosophie: *Philosophes de l'universite: L'Idealisme allemand et la question de L'université* (Paris: Payot, 1979)

قابل دسترسی هستند. این مجموعه شامل متن‌هایی از شلینگ، فیخته، شلایرماخر، هومبولت، و هگل است.

5. "Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" (1810), in *Wilhelm von Humboldt* (Frankfurt, 1957), p. 126.

6. Ibid, p. 128.

7. Friedrich Schleiermacher, "Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende" (1808), in E. Spranger, (ed.), *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität* (Leipzig, 1910), p. 126 ff.

۸. "آموزش فلسفه معمولاً بنیان تمامی فعالیت‌های دانشگاهی دانسته می‌شود." (ibid. p. 128).

۹. آلن تورن (Alain Touraine) تناقضات موجود در این پیوند را در *Université et société aux Etas-Unis* (Paris: seuil, 1972). pp. 32–40 [Eng. trans, *The Academic System in American Society* (New York: McGraw-Hill, 1974)] تحلیل کرده است.

۱۰. این موضوع حتّا در نتیجه‌گیری‌های رابرت نیزبت (Robert Nisbet) وجود دارد.

The Degradation of the Academic Dogna: The University in America, 1945–70 (London: Heinemann, 1971)

مؤلف استاد دانشگاه California Riverside است.

11. See G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts* (1821) [Eng. trans., T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1967)].

12. See Paul Ricour, *Le Conflict des interprétation, Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969) [Eng. trans. Don Ihde, *The Conflict of Interpretations* (Evanston, Ill.: North-Western University Press, 1974)]; Hans George Gadamer, *Warheit und*

Methode, 2d edn (Tübingen: Mohr, 1965) [Eng. trans., Garrett Barden and John Cumming, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975)].

۱۳. این دو گزاره را درنظر بگیرید: ۱) "ماه طلوع کرده است"؛ ۲) "گزاره‌ی ماه طلوع کرده است / گزاره‌ای دِلالی است." زنجیره‌ی مستقل/ماه طلوع کرده است/ در گزاره‌ی ۲ گفته می‌شود که بیانِ خود-معنا (autonym)ی گزاره‌ی ۱ است. نگاه کنید به:

Jossete Rey-Debove, *le Métalangage* (Paris: Le Robert, 1978), pt. 4.

۱۴. اصل آن کانتیْ است، حداقل در موضوع اخلاق استعلایی- نگاه کنید به *Critique of Practical Reason*. هنگامی‌که اخلاق سیاسی و تجربی مطرح می‌شود کانت محتاط است؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند خود را با فاعلِ هنجارگذارِ استعلایی یکسان بداند. پس، به لحاظ نظری، درست‌تر این است که با قدرت‌های موجود مصالحه نماید. به‌عنوان مثال نگاه کنید به:

"Antwort an der Frage: "Was ist Aufklärung"?," (1784) [Eng. trans. Lewis White Beck, in *Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy* (Chicago: Chicago University Press, 1949)].

[و ترجمه‌ی فارسی آن در فصل سوم همین مجموعه].

15. See Kant, "Antwort"; Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfort: Luchterland, 1962) [*The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* trans. Thomas Burger and Frederick Lawrence (Cambridge, Mass: MIT, 1989)].

اصل عمومی‌بودن ("عمومی" یا "عمومی‌بودن" به معنای "عمومی‌کردن مراوده‌ی خصوصی" یا "بحث عمومی") هدایت‌کننده‌ی فعالیت گروه‌های متعدّدی از دانشمندان در پایان دهه‌ی ۱۹۶۰ بود. به‌خصوص گروه "Survivre" (فرانسه)، گروه "دانشمندان و مهندسین طرفدار کار اجتماعی و سیاسی" (آمریکا) و گروه "انجمن انگلیسی طرفدار مسئولیت اجتماعی در علم".

۱۶. ترجمه‌ی فرانسوی این متن توسط G. Granel را می‌توان در *Phi,* supplement to the *Annales de L'université de Toulouse-Le Mirail* (Toulouse: January 1977) یافت.

۱۷. بعضی از جنبه‌های علمی پست‌مدرن به‌وسیله‌ی ایهاب حسن در "فرهنگ، عدم قطعیّت، درون‌بودگی: مرزهای عصر (پست‌مدرن)" *Humanitites in Society,* 1 (1978): 51–85 فهرست شده است.

۱۸. Claus Mueller عبارت "فرآیند مشروعیت‌زدایی" را در

The Politics of Communication (New York: Oxford University Press, 1973), p. 164,

به‌کار می‌برد.

۱۹. هگل در پیش‌گفتار کتاب **پدیدارشناسی روح** می‌نویسد: "راه شک... راه یأس... شکاکیت" تا تأثیر انگیزه‌ی نظری بر شناخت طبیعی را توصیف نماید.

۲۰. من از ترس دست‌وپاگیربودن این گزارش، آن را تا پژوهش بعدی درباره‌ی توضیح این گروه از قواعد به تعویق انداخته‌ام.

21. Nietzsche, "Der europäische Nihilismus" (Ms. N VII 3); "Der Nihilism, ein normaler

Zustand" (MS. W III); "Kritik der Nihilism" (MS. W VII 3); "Zum Plane" (MS. W II 1), in *Nietzsches Werke Kritische Gesamtausgabe,* Vol. 7, pts. 1 and 2 (1887–89) (Berlin: De Gruyter, 1970).

در K. Ryjik

Nietzsche, le manuscrit de Lenzer Heide (typescript, Départment de philosophie, Université de Paris VIII [Vincennes]

این متون را موضوع بررسی قرار داده است.

۲۲. "درباره‌ی آینده‌ی نهادهای آموزشی ما" در *Complete Works.* vol. 3.

23. Martin Buber. *Ich and Du* (Berlin: Schoken Verlag, 1922) [Eng. trans., Ronald G. Smith, *I and Thou* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937)]. and *Dialogisches Leben* (Zurich: Müller, 1947); Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infinité* (La Haye: Nijhoff, 1961) [Eng. trans., Alphonso Lingis, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969)], and "Martin Buber und die Erkenntnish theorie" (1958), in *philosophen des 20 Jahrhunderts* (Stuttgart: Kohlhammer, 1963).
24. *Philosophical Investigations,* sec. 18, p. 8 [by Ludwig Wittgenstein, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958)].
25. Ibid.
26. Ibid.
27. See for example, "La taylorisation de la recherche", in *(Auto) Critique de la science,* pp. 291–3, and especially D. J. de Solla Price, *Little Science, Big Science* (New York: Columbia University Press, 1963).

پرایس بر شکاف موجود میان تعداد ناچیز پژوهش‌های بسیار ثمربخش (این ارزیابی برحسب انتشار آن‌ها صورت می‌گیرد) و انبوه وسیعی از پژوهشگران با بارآوری کم تأکید دارد. تعداد این‌ها به اندازه‌ی مجذورشان رشد می‌کند، به‌نحوی که تعداد پژوهشگران با باروری بالا واقعاً فقط هر بیست‌سال افزایش می‌یابد. پرایس نتیجه‌گیری می‌کند که علمِ درنظرگرفته‌شده به‌مثابه موجودیتی اجتماعی "غیر دموکراتیک" است (ص ۵۹) و "دانشمند برجسته" یک صدسال جلوتر از "دانشمند معمولی" است. (ص ۵۶).

28. See J. T. Desanti, "Sur le rapport traditionel des sciences et de la philosophie", in *La Philosophie silencieues, ou critique des philosphies de la science* (Paris: Seuil, 1975).

۲۹. طبقه‌بندی مجدد فلسفه‌ی آکادمیک به‌مثابه یکی از علوم انسانی از این لحاظ به‌مراتب بیش از علایق صرفاً شغلی اهمیت دارد. من فکر می‌کنم که فلسفه به‌مثابه مشروعیت محکوم به نابودی باشد، اما بدون تجدیدنظر در پیوندهای خود با نهاد دانشگاهی ممکن است نتواند این کار را به‌انجام برساند یا حداقل باعث پیشرفت آن شود. درباره‌ی این موضوع نگاه کنید به مقدمه‌ی

Projet d'un institut polytechinique de philosophie (typescript, Départment de

Philosophie, Université de Paris VII, 1979).

30. See Allan Janik and Stephan Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon & Schuster, 1973), and J. Piel (ed.), *"Vienne début d'un siècle." Critique,* 339–40 (1975).
31. See Jürgen Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung-Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlischen Zivilisation" (1963), in *Theorie und Praxis* [*Theory and Practice,* abr, edn of 4th German edn, trans. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1971)].
32. "Science Smiling into its Beard" is the title of Chap. 72. vol. 1 of Musil's *The Man Without Qualities,* Cited and discussed by J. Bouveresse. "La Problématique du sujet".
33. Aristotle in the *Analytics* (ca. 330 BC), Descartes in the *Regulae ad directionem ingenii* (1641) [Rules for the Direction of the Mind] and the *Principes de la philosophie* (1644), John Stuart Mill in the *System of Logic* (1843).
34. Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué* (Paris: Presses Univesitaires de France, 1949); Michel Serres, "La Réforme et les sept péchés," *L'Arc,* 42, Bachelard sepcial issue (1970).
35. David Hilbert, *Grundlagen der Geometrie* (1899) [Eng. trans. Leo Unger, *Foundations of Geometry* (La Salle: Open Court, 1971)]. Nicolas Bourbaki, "L'architecture des mathématiques" in Le Lionnais, ed., *Les Grands Courants de la Pensée mathématique* (Paris: Hermann, 1948); Robert Blanché, *L'Axiomatique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955) [Eng. trans. G. B. Keene. *Axiomatics* (New York: Free Press of Glencoe, 1962)].
36. See Blanche, *L'Axiomatique*, chap. 5.

۳۷. من در این‌جا از

Robert Martin, *Logique contemporaine et formalisation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), pp. 33–41 and 122 ff,

پیروی می‌کنم.

38. Kürt Gödel, "Über formal unendscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme", *Monatschefte für Mathematik, und Physik*, 38 (1931) [Eng. trans. B. Bletzer, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems* (New York: Basic Books, 1962)].
39. Jean Ladrière, *Les Limitations internes des formalisme* (Louvain: E. Nauwelaerts. 1957).

40. Alfred Tarski; *Logic, Semantics, Metamathematics.* trans. J. H. Woodger (Oxford: Clarendon Press, 1956); J. P. Desclès and Z. Guentcheva-Desclès. "Métalangue, métalangage, métalinguistique" *Documents de travail,* 60–1 (Università di Urbino, January–February 1977).

41. *Les Eléments des mathématiques* (Paris: Hermann, 1940)
طلیعه‌های شکل‌گیریِ این کار در تلاش‌های اولیه برای اثبات بعضی "اصول موضوعه"ی هندسه‌ی اقلیدسی یافت می‌شود. نگاه کنید به:
Léon Brunschvicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique,* 3d edn (Paris: Presses Universitaires de France, 1947).

42. Thomas Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions.*

۴۳. طبقه‌بندی پارادوکس‌های منطقی- ریاضی را می‌توان در کتاب زیر یافت:
F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (New York: Harcourt & Brace, 1931).

44. See Aristotle, *Rehtoric,* 2, 1393a ff.

۴۵. این مسئله به مدرک و همچنین منبع تاریخی مربوط می‌شود: حقیقت آیا از روی شایعه دانسته می‌شود؟ یا از مشاهده این تمایز به‌وسیله‌ی هرودوت وضع شده است. نگاه کنید به:
F. Hartog, "Hérodote rapsode et arpenteur", *Hérodote,* 9 (1977): 55–65.

46. A. Gehlen, "Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie", *Anthropologisch Forschung* (Hamburg, Rowohlt, 1961).

47. André Leori-Gourhan, *Milieu et techniques* (Paris: Albin–Michel, 1945), and *Le Geste et la Parole, I, Technique et language* (Paris: Albin–Michel, 1964).

48. Jean Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: Maspero, 1965), especially sec, 4, "Le travail et la pensée technique" [Eng. trans. Janet Lloyd, *Myth and Society in Ancient Greece* (Brighton, Eng: Harvester Press, 1980)].

49. Jurgis Baltrusaitis, *Anamorphoses, ou magie artificielle des effects merveilleux* (Paris: O. Perrin, 1969) [Eng. trans. W. J. Strachan, *Anamorphic Art* (New York: Abrams, 1977)].

50. Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (New York: Harcourt Brace, 1963); Bertrand Gille, *Historie des Techniques* (Paris: Gallimard, pléiade, 1978).

۵۱. نمونه‌ی برجسته‌ی این مسئله، یعنی استفاده از رادیوهای آماتور برای تأیید بعضی از استلزامات نظریه‌ی نسبیت به‌وسیله‌ی:
M. J. Mulkay and D. O. Edge, "Cognitive, Technical, and Social Factors in the Growth of Radio-Astronomy", *Social Science Information,* 12. no. 6 (1973): 25–61.
مورد مطالعه قرار گرفته است.

۵۲. Mualkay در "The Model of Branching" *The Sociological Review,* 33 (1976): 509–26، برای استقلال نسبی فن‌آوری و معرفت علمی یک مدل قابل تغییر ارائه می‌دهد. اچ. بروکس (H. Brooks)، رئیس کمیته‌ی علمی و عمومی آکادمی ملی علوم، و یکی از مؤلفین "گزارش بروکس" (OCDE, June, 1971) که شیوه‌ی سرمایه‌گذاری در تحقیق و توسعه دهه‌ی ۱۹۶۰ را نقد می‌کند، می‌گوید: "یکی از نتایج سفر به کره‌ی ماه افزایش بهای نوآوری فنّی بوده است... تا جایی که بسیار گران تمام می‌شود. به بیان دقیق، پژوهش یک فعالیت طویل‌المدت است. شتاب و کندشدن سریع حاکی از هزینه‌ی پنهان و مقدار زیادی عدم قابلیت است. تولید عقلانی نمی‌تواند از سرعت معیّنی تجاوز کند." ("Les Etats–Unis ont–ils une politique de la science?" *La Recherche,* 14:611). در ماه مارس ۱۹۷۲، E. E. David, Jr، مشاور علمی کاخ سفید، که طرح "برنامه‌ی تحقیق کاربردی برای نیازهای ملی" (RANN) را پیشنهاد کرد، به نتایج مشابهی رسید: یک برنامه‌ی وسیع و قابل تغییر برای تحقیق و تاکتیک‌های محدودتر برای توسعه (*La Recercle,* 21 (1972): 211).

۵۳. این یکی از شرایط لازارسفلد (Lazarsfeld) بود برای موافقت با تأسیس آنچه در ۱۹۳۷ می‌بایست "مرکز تحقیقات ارتباطات جمعی" (Mass Communication Research Center at Princeton) می‌شد. این امر موجب بروز قدری اختلاف شد: صنایع رادیویی از سرمایه‌گذاری در این طرح خودداری کردند. مردم گفتند که لازارسفلد چیزی را شروع کرد اما هیچ‌چیز را تمام نکرد. خود لازارسفلد به موریسن (Morrison) گفت: "من معمولاً چیزهایی را کنار هم می‌گذاشتم و امیدوار بودم آن‌ها کار کنند." نقل‌شده از: D. Morrison, "The Beginning of Modern Mass Communication Research," *Archives européennes de sociologie,* 19, no. 2 (1978): 347–59.

۵۴. در ایالات متحد، بودجه‌ای که در ۱۹۵۶ توسط دولت فدرال به تحقیق و توسعه [R&D] اختصاص یافت با بودجه‌ی حاصل از سرمایه‌ی خصوصی برابر بود. این بودجه‌ها بیش‌تر از زمانه‌ی خود بودند (OCDE, 1956).

۵۵. رابرت نیزبت (Robert Nisbet) در کتاب **انحطاط** (*Degradation*) فصل پنجم، توصیف تلخ و دردناکی از نفوذ "سرمایه‌داری برتر" به درون دانشگاه در قالب مراکز تحقیق مستقل از بخش‌های دانشگاهی ارائه می‌دهد. روابط اجتماعی در چنین مراکزی سنّت آکادمیک را نابود می‌کند. نیز نگاه کنید به: (*Auto*) *critique de la science,* فصل‌های "Le protétariat scientifique", "Les chercheurs", "La Crise des mandarins."

56. Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Neuweid: Luchterhand, 1969).

۵۷. مولر (Mueller) در تفسیری بر لومان می‌نویسد: "در جامعه‌ی صنعتیِ پیشرفته، مشروعیت تکنوکراتیک که هیچ اهمیتی به عقاید شهروند یا به اخلاق فی‌نفسه نمی‌دهد جایگزین مشروعیت قانونی- اخلاقی شد." (*Politics of Communication,* p. 135) در باب مسئله‌ی تکنوکراتیک یک کتاب‌شناسی از منابع آلمانی در کتاب هابرماس به‌نام *Theory and Practics* وجود دارد.

۵۸. ژیل فوکونیه (Gilles Fauconnier) در "Comment contrôler la vérité? Remarques illustrées par des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre", *Actes de la recherches en sciences sociales,* 25 (1979): 1–22.

تحلیلی زبان‌شناختی درباره‌ی کنترل حقیقت ارائه می‌دهد.

۵۹. بدین‌ترتیب در ۱۹۷۰، کمیته‌ی بریتانیایی بررسی‌های دانشگاهی (The British University Grants Committee) "راضی شد که از طریق محدودکردن هزینه‌ها، نقش بسیار مثبت‌تری در خلاق‌ساختن، تخصصی‌کردن، تمرکزِ موضوعات، و کنترل ساختار به‌دست آورد".
[*The Politics of Education: Edward Boyle and Anthony Crosland in Conversation with Maurice Kogan* (Harmondsworth, Eng.: Penguin 1971), p. 196].
ممکن است چنین به‌نظر آید که این امر، اظهاراتی مانند اظهارات بروکس را که قبلاً نقل شد (یادداشت ۵۲) نقض می‌کند، امّا ۱) همان‌طور که ادواردز (Edwards) در جایی دیگر می‌گوید، ممکن است "استراتژی" آزادمنشانه و "تاکتیک‌ها" مستبدانه باشد؛ ۲) مسئولیت در درون سلسله‌مراتب مقامات دولتی اغلب در محدودترین معنای آن درنظر گرفته شده است، یعنی امکان پاسخگوبودن در قبال عملکرد قابل محاسبه‌ی یک طرح؛ ۳) مقامات دولتی همیشه از تحمیلات گروه‌های خصوصی که ملاک عملکردشان مستقیماً الزام‌آور است، آزاد نیستند. اگر امکان نوآوری در تحقیق را نتوان محاسبه کرد، در این‌صورت به‌نظر می‌رسد مصلحت عمومی در کمک به همه‌ی تحقیقات تحت شروطی غیر از شرط ارزیابی کارآیی بعد از مدت معینی قرار می‌گیرد.

۶۰. با توجه به محدوده‌های این پژوهش، تحلیل صورتی که بازگشت روایت در گفتمان‌های مربوط به مشروعیت به خود گرفته است امکان‌پذیر نبوده است. مثال‌ها عبارتند از: مطالعه‌ی نظام‌های باز، موجبیّت موضعی، ضدروش ــ به‌طور کلی هرآن چیزی که من تحت عنوان **مغالطه** طبقه‌بندی کرده‌ام.

۶۱. به‌عنوان مثال نورا و مینک (Nora and Minc) موفقیت ژاپن در قلمرو کامپیوتر را به "شدت و عمق توافق اجتماعی" نسبت می‌دهند که به نظر آن‌ها مختص به جامعه‌ی ژاپنی است. (*L'Informatisation de la société,* p. 4). آن‌ها در نتیجه‌گیری خود می‌نویسند: "پویش‌های مربوط به کامپیوتری‌کردن گسترده‌ی اجتماعی، به جامعه‌ای شکننده منتهی می‌گردد؛ چنین جامعه‌ای با نظر به آسان‌بودن توافق که از پیش وجود آن را مفروض می‌گیرد ساخته می‌شود و اگر آن توافق نتواند تحقق یابد از حرکت بازمی‌ایستد" (ص ۱۲۵). ی. استوردز (Y. Stourdze) در "ایالات متحد" بر این نکته تأکید می‌کند که تمایل کنونی به بی‌نظمی، عدم ثبات و تضعیف دستگاه اداری با بی‌اعتمادی جامعه به قابلیت کارآیی دولت تشدید می‌شود.

۶۲. به معنایی که کوهن (Kuhn) به‌کار می‌برد.

۶۳. پومیان (Pomian) ("فجایع" Catastrophes) نشان می‌دهد که این نوع عملکرد هیچ نسبتی با دیالکتیک هگلی ندارد.

۶۴. "بنابراین نتیجه‌ی مشروعیت تصمیمات اساساً یک فرآیند مؤثر یادگیری با حداقل اصطکاک در درون نظام اجتماعی است. این جنبه‌ای از این پرسش کلی‌تر است که، 'چگونه آرزوها و آرمان‌ها تغییر می‌کنند، چگونه خرده‌نظامِ سیاسی-اجرایی که فقط بخشی از جامعه است می‌تواند با تصمیمات خود انتظارات و آرزوهایی را در جامعه به‌وجود آورد؟' تأثیر فعالیت آنچه فقط یک بخش است برای کل تا حدود زیادی به این امر وابسته خواهد بود که تا چه حد موفق می‌شود انتظارات و آرزوهای جدید را در نظام‌های از قبل موجود ــ خواه اشخاص یا نظام‌های اجتماعی ــ ادغام کند، بدون این‌که از این طریق اختلالات کارکردی

قابل ملاحظه‌ای را دامن زند.“ (Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* p. 35).

۶۵. این فرضیه در مطالعات اولیه‌ی دیوید رایزمان (David Riesman) بسط یافته است. نگاه کنید به:
Riesman, *The Lonely Crowd* (New Haven: Yale University Press, 1950); W. H. Whyte, *The Organization Man* (New York: Simon & Schuster, 1956); Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1966).

۶۶. ژوزت ری دِبو (Josette Rey-Debove) در *Le Métalanguage,* pp. 228 ff تعدد علائم گفتمان غیرمستقیم یا معنای ضمنی [autonymic خود-بیانی] را در زبان روزانه‌ی معاصر نشان می‌دهد. همان‌طور که او به ما یادآوری می‌کند ”به گفتمان غیرمستقیم نمی‌توان اعتماد کرد.“

۶۷. به گفته‌ی Georges Canguilhem، ”انسان به‌راستی هنگامی سالم است که پذیرای شماری از هنجارها باشد، یعنی وقتی که چیزی بیش از بهنجار [نرمال] باشد“.
(“Le Normal. et la pathologique”, in *La Connaissance de la vie* [Paris: Hachette 1952], p. 210) [Eng. trans. Carolyn Fawcett, *On the Normal and the Pathological* (Boston: D. Reidel, 1978)].

۶۸. بنا به تفسیر E. E. David جامعه فقط می‌تواند از نیازهایی که در وضع کنونی محیط تکنیکی خودش احساس می‌کند آگاه باشد. طبیعتِ علوم پایه کشف صفاتی است که محیط تکنیکی را از نو شکل داده و نیازهایی غیرقابل پیش‌بینی را خلق می‌کنند. او استفاده از مواد و مصالح سخت به‌عنوان تشدیدکننده‌ها و تکامل سریع فیزیک جامدات را به‌عنوان مثال نقل می‌کند. این ”تنظیمِ منفیِ“ تعامل‌ها و نیازهای اجتماعی به‌وسیله‌ی تکنیک معاصر را R. Jaulin در اثر زیر نقد کرده است:
“Le Mythe technologique,” *Revue de l'entreprise,* 26, speical “Ethnotechnology” issue (March 1979): 49–55. This is a review of A.G.Haudricourt “La Technologie Culturelle, essai de méthodologie” in Gille. *Histoire des techniques.*

۶۹. Medawar در (*Art of the Soluble,* pp. 151–2) سبک‌های نوشتاری و گفتاری دانشمندان را مقایسه می‌کند. اولی باید ”استقرایی“ باشد وگرنه مورد توجه قرار نخواهند گرفت؛ در مورد دومی Medawar فهرستی از تعابیری را که اغلب در آزمایشگاه‌ها شنیده می‌شوند تهیه می‌کند، ازجمله این تعبیر که: ”نتایج من هنوز به ماجرایی تبدیل نشده‌اند“. او نتیجه می‌گیرد که ”دانشمندان ساخت‌های تبیین‌کننده می‌سازند و **داستان‌هایی می‌گویند**...“

۷۰. برای یک مثال مشهور نگاه کنید به:
Lewis S. Feur, *Einstein and the Generations of Science* (New York: Basic Books, 1974)
بنا به تأکید Moscovici در مقدمه‌اش بر ترجمه‌ی فرانسوی این کتاب
[trans. Alexander, *Einstein et le Conflit des générations* (Bruxelles, Complexe, 1979)]
”نسبیت در یک ’آکادمی‘ متفاوت متشکل از دوستانی که حتا یکی از آن‌ها هم فیزیک‌دان نبود بلکه همگی مهندس یا فیلسوفان آماتور بودند“ شکل گرفت.

۷۱. پارادوکسِ اورول. دیوان‌سالار سخن می‌گوید: ”ما به اطاعت منفی و حتا به زبونانه‌ترین انقیاد هم راضی

نیستیم. وقتی سرانجام به ما تسلیم می‌شوید باید کاملاً از روی اراده‌ی آزاد شما باشد" (*1984* [New York: Harcourt, Brace, 1949] p. 258) در اصطلاحات بازی زبانی، پارادوکس به‌صورت یک "آزادباش" یا یک "بخواه هرچیز را که می‌خواهی" بیان می‌شود، و Watzlawick et. al. آن را در اثر زیر تحلیل می‌کند:

Pragmatics of Human Communication, pp. 203–7.

درباره‌ی این پارادوکس‌ها نگاه کنید به:

J. M. Salanskis, "Genèses 'actuelles' et genèses 'sérielles' de l'inconsistant et de l'hétérogene," *Critique*, 379 (1978): 1155–73.

۷۲. نگاه کنید به توصیف Nora و Minc از مشکلات ناگزیر حاصل از کامپیوتری‌شدن انبوه در جامعه فرانسه (*L'information de la société,* introduction).

۷۳. ر.ک به بحث درباره‌ی نظام‌های باز در

Watzlawick *et al., Pragmatics of Human Communication,* pp. 117–48.

مفهوم نظریه‌ی نظام‌های باز مورد مطالعه J. M. Salanskis قرار گرفته است در *Le Systématique ouvert* که به‌زودی منتشر می‌شود.

۷۴. پس از جدایی کلیسا و دولت، پل فایرآبند (Paul Feyerabend) در **ضد روش** (*Against Method*) با همان "خضوع" خواستار جدایی علم و دولت است. اما درباره‌ی علم و پول چه می‌گویید؟

۷۵. این لااقل یکی از طرق فهم این اصطلاح است که از پروبلماتیک Ducrot، یعنی *Dire* می‌آید.

۷۶. در *Legitimationsprobleme,* passim, especially pp. 21–2 می‌خوانیم: "زبان به شیوه‌ی یک دگرگونی‌کننده عمل می‌کند... شناخت‌ها را به قضایا و نیازها و احساس‌ها را به انتظارات هنجاری (دستورات، ارزش‌ها) تبدیل می‌کند. این دگرگون‌سازی تمایزی بسیار دوربرد میان ذهنیت قصد، اراده، لذت و عدم لذت از یک‌سو و بیان‌ها و هنجارها **با ادعای کلیت**، از سوی دیگر، ایجاد می‌کند. کلیت به‌معنای عینیت معرفت و مشروعیت هنجارهای غالب است؛ هردو تضمین‌کننده‌ی جامعه‌ی مقومِ تجربه‌ی زیسته‌ی اجتماعی است." مشاهده می‌کنیم که با صورت‌بندی مسئله به این شکل، مسئله‌ی مشروعیت بر یک گونه پاسخ، یعنی کلیت، متمرکز می‌شود. این امر از یک‌سو مستلزم آن است که مشروعیت فاعل شناخت با مشروعیت فاعل عمل یکسان شود (برخلاف کانت که کلیت مفهومی مربوط به اولی را از کلیت مثالی یا "طبیعت فوق محسوس" که افق دومی را می‌سازد، تفکیک می‌کند، و از سوی دیگر قائل است که توافق و اجماع (*Gemeinschaft*) تنها افق ممکن برای زندگی بشریت است.)

۷۷. همانجا. ص ۲۰. تبعیت فراتجویزهای تجویز (یعنی متعارف‌کردن و بهنجارکردن قوانین) از گفتمان [*Diskurs*] مثلاً در ص ۱۴۴ آشکار است. "خود ادعای هنجاری نسبت به اعتبارشناختی است، به این معنا که همیشه فرض می‌کند می‌تواند در گفت‌وگویی عقلانی مورد پذیرش قرار گیرد."

۷۸. Garbis Kortian در

Métacritique (Paris: Editions de Minuit, 1979) [Eng. trans. John Raffan, *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)] pt. 5

این جنبه‌ی روشنگرانه از اندیشه‌ی هابرماس را بررسی می‌کند. نگاه کنید از همین نویسنده به:
"Le Discours philosophique et son objet," *Critique,* 384 (1979): 407–19.

۷۹. نگاه کنید به:

J. Poulain ("Vers une pragmatique nucléaire")

و برای بحثی کلی‌تر درباره‌ی پراگماتیک Searle و Gehlen نگاه کنید به:

J. Poulain, "Pragmatique de la parole et pragmatique de la vie," *Phi zéro* 7, no. 1 (Université de Montréal, September 1978): 5–50.

۸۰. نگاه کنید به:

Tricot et al., *Informatique et libertés,* government report (La Documentation Française, 1975); L. Joinet, "Les 'pièges liberaticides' de l'informatique" *Le Monde diplomatique,* 300 (March 1979):

این **دام‌ها** "کاربرد تکنیک 'چهره‌های اجتماعی' برای مدیریت توده‌های مردم است؛ منطق امنیت حاصل از خودکارشدن جامعه است." همچنین نگاه کنید به: مدارک و تحلیل در *Interférences,* 1 and 2 (Winter 1974–Spring 1975) که موضوع‌شان استقرار شبکه‌های مردمی ارتباطات چندرسانه‌ای است. عناوین مورد بررسی از جمله عبارت‌اند از: رادیوهای آماتور (به‌خصوص نقش آن‌ها در کِبِک هنگام جریان *FLQ* [جبهه‌ی آزادیبخش کِبِک] در اکتبر ۱۹۷۰ و "Front Commun" [جبهه‌ی متحد] در ماه مه ۱۹۷۲)؛ رادیوهای جوامع کوچک در ایالات متحد و کانادا؛ تأثیر کامپیوترها بر کار سردبیران مطبوعات؛ رادیوهای غیرقانونی (قبل از گسترش‌شان در ایتالیا)؛ بایگانی‌های ادارات، انحصار IBM، خرابکاری کامپیوتری. شهرداری Yverdon (ناحیه‌ی Vaud) که برای خرید یک کامپیوتر رأی داده بود برخی مقررات را وضع کرد: صلاحیت انحصاری شورای شهرداری برای تصمیم در این باره که کدام داده‌ها باید جمع‌آوری شوند، به چه کسی و تحت چه شرایطی باید منتقل شوند؛ دسترسی همه‌ی شهروندان به همه‌ی داده‌ها (درباره‌ی پرداخت‌ها)؛ حق هر شهروند به دیدن مطالبی که در پرونده‌اش (حدود ۵۰) ثبت می‌شود برای تصحیح آن‌ها و تسلیم شکایت درباره‌ی آن‌ها به شورای شهر و در صورت لزوم به شورای ایالت؛ حق همه‌ی شهروندان به دانستن (یا مطالبه‌ی) این‌که چه اطلاعاتی درباره‌ی آن‌ها و به چه کسی انتقال یافته است (*La Semaine media 18*, 1 March 1979, 9).

فصل سی و دوم

سرگردانی: یک نا/ الهیاتِ پُست‌مدرن *

مارک سی. تیلور — **ترجمه‌ی محمد شکری**

مارک تیلور (متولد ۱۹۴۵)، مدرس دین و طرفدار اصلی امتزاجی به‌ظاهر غیرممکن: ''الهیاتِ پست‌مدرن'' است. ریشه‌های الهیاتِ پست‌مدرن به‌اصطلاح ''الهیاتِ مرگِ خدا''[۱] در دهه‌ی ۱۹۶۰ می‌رسد که می‌کوشید تا در سایه‌ی اعلام احتضار خدا به‌وسیله‌ی نیچه درک جدیدی از مسیحیّت ارائه دهد. تیلور با این روحیه هرگونه مفهوم سنّتی جوهری یا شخصی از الوهیّت و هر نوع دیدگاه غایت‌شناختی از تاریخ انسانی را ردّ می‌کند. کار وی تا حد زیادی مرهون دریدا است. تیلور راهبرد قرائت انتقادی دریدا، یعنی ''ساختارزدایی'' را به‌مثابه نشان‌دهنده‌ی ماهیت کاملاً ''حاشیه‌ای'' یا ''آستانه‌ای'' تجربه می‌نگرد. همان‌طور که دریدا اولویت را به نوشتار می‌دهد، تیلور نیز دین را اساساً مبتنی بر کتاب مقدس، نه به‌معنای کتب قدیمی، بلکه به‌مثابه فرآیند زایش، قرائت و بازنویسی ''کلمه'' می‌داند. در این روند هر داوریِ بشری محدود، زودگذر، و غیریقینی بوده و هیچ‌گاه قادر به درک یا بازنمایی کافی آنچه جست‌وجو می‌کند نیست. هر نوشتار یا ذی‌حیاتی که این واقعیت را تصدیق کند اذعان خواهد کرد که ذات‌اش ''سرگردانی'' است. تیلور این زمینه‌ی سرگردانیِ هر صیرورت، ''اصلِ غیراصیلِ هر چیزی که هست'' را به‌مثابه ''ساحَتِ الهی'' تفسیر می‌کند.

ساختارزدایی به شیوه‌های مختلف شریکی نامحتمل برای تأمل دینی به‌نظر می‌رسد. ساختارزدایی مسلماً شکلی از تفکّر الحادی است. وقتی دریدا سرسختانه معتقد است که ساختارزدایی ''هر نسبتی با الهیات را مسدود می‌کند'' هم از قول خود و هم از قول دیگران سخن می‌گوید.[۱] طُرفه آن‌که همین پیوندِ ناسازگار با الهیّات است که به ساختارزدایی[۲] ''اهمیّت دینی''اش را برای اندیشمندان حاشیه‌ای اعطا می‌کند. ساختارزدایی با تأمل و شکل‌دهیِ تازه به تأثیر عظیم هنر، ادبیات، و فلسفه‌ی معاصر بیش از

---

* From Mark C. Taylor, *Erring: A postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 6–13, 103–7, and 115–20.

1. death of God theology

۲. deconstruction، ساختارزدایی روش قرائت دریدا است که نشان‌دهنده‌ی عناصر تعیین‌ناپذیر و خود-ویران‌ساز در یک متن است.ـ ویراستار متن انگلیسی.

اکثر فلاسفه‌ی معاصر دین و متکلمان برای اهمیت مرگ خدا ارزش قائل است. اگرچه پیشینه‌ی مرگ خدا به فلسفه‌ی نظری هگل و حمله‌ی کیرکگور[1] به مسیحیت می‌رسد و انسانِ دیوانه‌ی نیچه آن را اعلام کرده بود، امّا تا پیش از ظهور وضعیت صنعتی قرن بیستم این امر به‌طور مشخص تحقّق نیافته بود. با این‌همه، همان‌طور که نیچه دریافته بود، ''این رویدادِ شگرف'' به یک معنای مهم ''هنوز در راه است، هنوز سرگردان است، هنوز به گوش بشر نرسیده است.''[۲] این سنگینی گوش نزد کثیری از فلاسفه‌ی معاصر دین و متکلمان بسیار مشهود است. همچنین آن‌ها اغلب می‌کوشند تا مسائل دشوار دینی را صرفاً از طریق تمسک مجدد به گذشته‌ای که اکنون یقیناً منسوخ شده است حل کنند. این رویکرد دیگر قابل دفاع نیست.

پُست‌مدرنیسم با احساس خُسران برگشت‌ناپذیر و قصورِ لاعلاج آغاز می‌شود. این زخمی است که علّت آن آگاهی شدید از مرگ بوده است. مرگی که با مرگ خدا ''آغاز'' و با مرگ خودمان ''پایان'' می‌پذیرد. ما در زمانی بین زمان‌ها و مکانی که لامکان است زندگی می‌کنیم. در این‌جاست که تأمل ما باید ''آغاز'' شود. در این زمان و مکان ''آستانه‌ای''[2] فلسفه و نقادیِ ساختارزدا، هرچند هنوز هم تا حد زیادی به‌طور غیرمضبوط، منابعی غنی برای تفکر دینی عرضه می‌کند. یکی از خصایص بارز ساختارزدایی رغبت‌اش برای رویارویی، حتی اگر نه همیشه به‌طور مستقیم، با مسئله‌ی مرگِ خداست. بصیرت‌های آزادشده توسط نقد ساختارزدا نشان‌گر منشعب‌شدن مرگ خدا در حوزه‌های آشکارا متمایزی نظیر روان‌شناسیِ معاصر، زبان‌شناسی و تحلیل تاریخی است. با توجه به درک قابل ملاحظه‌ی ساختارزدایی از اهمیّت پردامنه‌ی زوال سنّتِ کلامی و فلسفی غرب، گزاف نیست اگر بگوییم که ساختارزدایی ''هرمنوتیکِ'' مرگ خداست. از این حیث ساختارزدایی نقطه عزیمت ممکنی را برای یک نا/الهیات پُست‌مدرن فراهم می‌آورد. یک نا/الهیات مبتنی بر فلسفه‌ی ساختارزدا با فرض حاشیه‌ای‌بودن جایگاه‌اش، معنای مستقر را وارونه و هر چیزی را که زمانی مقدس پنداشته می‌شد سرنگون خواهد کرد. از این‌روست که ساختارزدایی یکسره تجاوزگرانه خواهد بود.

قصور (یا استنکاف) بخش اعظم الهیات غرب در کنارآمدن با تبعات ریشه‌ای مرگ خدا نزدیکی آن با پست‌مدرنیسم را ناممکن ساخته است. این قصور، لااقل تا حدی، ناشی از فقدان درک روشن این نکته است که مفاهیم هویت‌های مجزا نیستند، بلکه شبکه‌هایی تودرتو یا نسوجی درهم‌تنیده از همبستگی‌ها و پیچیدگی‌ها را تشکیل می‌دهد. حاصل این همبستگی [این است که] مفاهیم متقابلاً لازم و ملزوم و معرف یکدیگراند. چنین تضایف فراگیری حاکی از آن است که هیچ مفهوم منفردی نه مطلقاً اولیٰ و نه منحصراً بنیانی است. زنجیره‌هایی از مفاهیم هم‌رتبه، قالب و چارچوب هر نظام مفهومی منسجمی را تشکیل می‌دهد. یقیناً تأکید بر این‌که کلِّ الهیاتِ غرب می‌تواند متناسب با یک نظام منفرد شکل گرفته باشد بیش از حدساده‌انگارانه است. مساعی برای یکپارچه‌کردن سنّت به‌ناچار استثنابردار و نتیجتاً همواره

---

۱. Søren Kierkegaard (۱۸۱۳–۱۸۵۵)، فیلسوف مسیحی دانمارکی که به مسیحیت زمانه‌ی خویش به‌مثابه دیانتی غیراصیل تاخته بود.ـ ویراستار متن انگلیسی.

۲. liminal، limen به‌معنی آستانه (threshold) است.ـ ویراستار متن انگلیسی.

نافی خویش‌اند. با این‌همه امکان تشخیص مجموعه‌ای از مفاهیم همبسته که مخصوصاً در تفکر کلامی دوام داشته‌اند وجود دارد. این شبکه حداقل مشتمل بر چهار فقره است: خدا، نفْس، تاریخ، و کتاب. به‌منظور داشتنِ تصوری قبلی از سیر استدلالی که درپی می‌آید شاید اشاره‌ی مختصری به بازیِ متقابل این مفاهیم مهم و اشاره به برخی از فرض‌ها و پی‌آمدهای شبکه‌ی دقیقاً به‌هم‌پیوسته‌ای که به‌وجود می‌آورند سودمند باشد.

مطابق اصول مسلّم توحید سنّتی، خدا، که یگانه است، خالقِ متعال است که با وساطت عقل الهی‌اش جهان را به‌وجود می‌آورد و با مشیت‌اش جریان آن را هدایت می‌کند. این منشأ نخستین (علتِ نخستین یا "آرخه"[1]) غایتِ قصوا (غایتِ نهایی یا "تلوس"[2]) عالم نیز هست. خدای مطلقاً متعال و یکسره سرمدی به گونه‌ای معرفی شده است که تماماً برای خویش حاضر است [و هکذا]. درواقع، خداوند سرچشمه، منشأ و دلیل مطلقاً حاضر و علّت نامعلّلِ حضور خویش است. نفس بر صورت خداوند آفریده شده و درنتیجه واحد، یعنی یک فرد، متمرکز است. شخص واحد که آیینه‌ی خالق خویش است، هم "خودآگاه"[3] و هم فعّال‌مایشاء است. خودآگاهی و آزادی توأماً مسئولیت فردی را موجب می‌شود. تاریخ قلمرو تلاقی هدایت الهی و ابتکار بشری است. روندِ زمان‌مند امور به‌مثابه یک توالی اتفاقی پنداشته نشده است. اعتقاد براین است که این روند حول خط واحدی شکل گرفته که از یک مبدأ معیّن (آفرینش) و از طریق یک واسطه‌ی شناخت‌پذیر (تجسّد) به یک فرجام مورد انتظار (سلطنت مسیح و کفّاره‌دهی او) امتداد می‌یابد. با درنظرداشتنِ این واژه‌های مرتب، تاریخ فرآیند هدف‌مندی را تشکیل می‌دهد که مقصودش می‌تواند به‌نحوی منسجم متصوَّر شود. صفحه به‌صفحه و فصل به فصل کتاب [مقدّس]، داستانِ واحدِ کنش متقابل خدا و نفْس را می‌بافد. چون منطق این حکایت انعکاس‌دهنده‌ی عقل تاریخ است، کتاب مقدّس درواقع بازنویسی کلمه‌ی خداست.

بدین‌ترتیب، خدا، نفْس، تاریخ، و کتاب در نسبتی غامض پیوند می‌یابند که در آن هرکدام دیگری را بازمی‌نمایاند. هیچ مفهوم منفردی بدون تغییر تمام مفاهیم دیگر قادر به تغییر نیست. نتیجه‌ی همبستگیِ فراگیر این مفاهیم آن است که خبر مرگ خدا نمی‌تواند واقعاً به‌گوش ما برسد مگر آن‌که طنین آن در مفاهیم نفس، تاریخ، و کتاب نمایان شده باشد. طنینِ مرگ خدا می‌تواند در ناپدیدشدنِ نفس، پایانِ تاریخ، و ختمِ کتاب به‌گوش رسد. ما کار شرحه‌شرحه‌کردن این شبکه‌ی عنکبوتی از رَوابط مفهومی را می‌توانیم به‌وسیله‌ی طرح عناصر همبسته‌ی یک شبکه‌ی جدید نا/الهیات آغاز کنیم.

سنّت کلامی غرب، با همه‌ی تنوع آشکارش، مبتنی بر یک مبنای دوقطبی، و یا به تعبیر دقیق‌تر ثنوی است. الهیّات مسیحی، علی‌رغم یگانه‌پرستی پیگیرانه‌اش کراراً در قالب اصطلاحات دوتایی توصیف شده است. تاریخ تفکر دینی در غرب را می‌توان به‌مثابه حرکتی آونگی بین اضداد ظاهراً انحصاری و بدیهی مورد مطالعه قرار داد.

---

1. *Archē* 2. *Telos*

3. self-conscious

جهان	خدا
زمان	سرمدیت
شدن	بودن
جنبش	سکون
تغییر	ثبات
غیبت	حضور
کثیر	واحد
کفرآمیز	مقدس
آشفتگی	نظم
پوچی	معنا
مرگ	زندگی
متناهی	نامتناهی
حالّ	متعال
اختلاف	وحدت
سلب	ایجاب
خطا	حقیقت
خیال	واقعیت
عدم یقین	یقین
ابهام	وضوح
جنون	هشیاری
ظلمت	نور
جهل	بینش
مشهود	نامشهود
جسم	روح
جسمانی	روحانی
ماده	ذهن
شر	خیر
گناه	عصمت
آلودگی	پاکی
ناشایست	شایسته
مرکزگریز	متمرکز

اول	دوم
اصلی	رونوشت
طبیعی	عجیب‌الخلقه
هدفمند	بی‌هدف
صداقت	دورویی
بلندی	پستی
عمق	سطح
باطنی	ظاهری
گفتار	نوشتار
جدیّت	تفنن

الهیات، نظیر همزاد عقلی‌اش، فلسفه، این متقابلان را معادل نمی‌پندارد. الهیات این امکان را که این حدودِ متقابل بتوانند همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند رد می‌کند. همیشه یکی از آن‌ها به واسطه‌ی فقر عنصر همبسته‌ی خود ممتاز می‌شود. چنین توزیع امتیازی سلسله‌مراتب نامتقارنی را حفظ می‌کند که در آن یک عضو بر سرتاسر قلمروهای کلامی، منطقی، ارزشی و حتی سیاسی حکم یا فرمان می‌راند.

درست در برابر همین سلسله‌مراتب است که بسیاری از اندیشمندان معاصر طغیان کرده‌اند. درواقع مدرنیسم را می‌توان مبارزه برای سرنگونی این ساختار سلطه تلقی کرد که اندیشه و اجتماع غرب سنّتاً بر آن استوار بوده است. بسیاری از متکلمانی که به مصاف مدرنیسم رفته‌اند به‌ناچار به سمت ''ریشه‌گرایی انقلابی''[1] کشیده شده‌اند. متکلم ریشه‌گرا از سیاست، نقاشی، موسیقی، و ادبیات جدید آموخته است که ''انقلابِ حقیقی تنها گشودن [راه] آینده نیست، بلکه مسدودکردن گذشته نیز هست. با این‌همه گذشته‌ای که به‌وسیله‌ی آینده‌ی انقلابی نفی شده است نمی‌تواند صرفاً منتفی یا منسی باشد. بلکه باید از طریق نوعی تغییر جهت گذشته تعالی یابد. تغییر جهتی که روشنی و معنای تازه‌ای به هر چیزی می‌دهد که به‌مثابه گذشته ظاهر شده است و بنابراین برگشتی است که کل افق زمان حال را کاملاً تغییر می‌دهد. هجوم‌های انقلابی مدرن که متوجه کل حرکت یک تاریخ ناسوتی و این‌جهانی است، اکنون نه تنها به‌مثابه الگوها بلکه به‌عنوان سرچشمه‌هایی برای هجوم یک الهیات انقلابی علیه تاریخِ ایمان نیز می‌تواند به‌کار آید.''[۳] با این‌همه حتی اندیشه‌ی انقلابی نیز در معرض این خطر است که **به‌قدر کافی** ریشه‌ای **نباشد**. برای غلبه بر ظلم و ستم و سرکوبِ سلسله‌مراتبی **عبور از یک** مرحله‌ی بازگشت ضروری است. امّا تغییرجهت می‌تواند درون توزیع ثنوی تقابل جدالی گیر کند. تنها با ''گذاشتن یک علامت منفی به‌جای علامت مثبت جلوی عناصر فرهنگ غرب نمی‌توان خود را از چنگ آن‌ها آزاد کرد. بلکه این به‌معنای

1. revolutionary radicalism

گرفتارماندن کامل در دام آن‌هاست. تعریف خدا به‌مثابه شرّ اعلیٰ همان‌قدر نشانه‌ی تعظیم و اعتقاد به اوست که تعریف خدا به‌مثابه خیراعلیٰ.“[۴] به‌جای یک تغییر جهت ساده لازم است که تغییری دیالکتیکی را به‌کار گرفت، تغییری که اضداد مخالف را بدون علامت [مثبت یا منفی] باقی نمی‌گذارد بلکه هویت‌های آن‌ها را منحل می‌کند. به‌عبارت دیگر، تغییر جهت‌دادن درعین‌حال یک دگرگونیِ سرنگون‌ساز است. اگر طغیان الهیّاتی به‌راستی ویران‌گر نشود هیچ چیز بنیادی تغییر نخواهد کرد. آنچه مورد نیاز است اهرمی انتقادی است که به‌وسیله‌ی آن نظام برجای‌مانده از گذشته خلّاقانه از هم پاشیده شود. در این‌جاست که ساختارزدایی به منبع بالقوه‌ای برای نا/متأله تبدیل می‌شود.

نقد ساختارزدا تاروپود الهیات و فلسفه‌ی مسلط غرب را از هم می‌گشاید. ساختار رابطه‌ای که هم به وصل و هم به فصل اضداد می‌پردازد، وقتی در معرض نقد ساختارزدا قرار گیرد، دوباره به گونه‌ای تعریف می‌شود که [در آن] اضداد نه‌تنها تغییرجهت داده بلکه از نو چنان قالب می‌گیرند که خاصیت اصلی و هویت حقیقی‌شان را منحل کنند. بنابراین، ساختارزدایی هم مفاهیم ویژه در درون یک توزیع ثنوی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و هم کل شبکه‌ی مفاهیمی را که سنّتاً مؤسس تفکر کلامی بوده‌اند زیر سؤال می‌برد. همین‌که مسائل در معرض تحلیل ساختارزدا قرار گیرند دیگر نمی‌توان آن‌ها را از نو صرفاً درون‌نظامی تقابلی ثبت کرد که قبلاً آن‌ها را تعریف و تأسیس کرده بود. باید تأکید کرد که این نقد از بیرون به شبکه‌ی کلامی نزدیک نمی‌شود و از این‌رو مستلزم یک شکاف معرفت‌شناختی انفصالی نیست. ساختارزدایی، مانند هر انگلی ”از درون حمله‌ور می‌شود و از نیروهای همان حوزه برای برگرداندن ترفندهایش علیه خود آن بهره می‌گیرد و نیرویی ویران‌گر ایجاد می‌کند که در سرتاسر نظام پخش شده و آن را از هر جانب شکافته و به‌طور کامل تحدید می‌کند.“[۵]

ساختارزدایی به‌طور برگشت‌ناپذیری آستانه‌ای یا حاشیه‌ای است. آستانه‌ای‌بودن‌اش حاکی از مرز بی‌ثباتی است که اندیشمندانِ حاشیه‌ای در اطراف آن پرسه می‌زنند. به‌نظر من، این شکل نوظهور و مسلماً جدال‌انگیز انتقاد، به‌خصوص، برای اشاره به بسیاری از مسائلی که مردم گرفتار در برزخ اعتقاد و بی‌اعتقادی را به خود مشغول می‌دارد بسیار مناسب است. خودِ ساختارزدایی درعین‌حال هم در داخل و هم در خارج شبکه‌ای است که آن را مورد سؤال قرار می‌دهد. از یک‌سو انتقادِ نامتعارفِ ساختارزدایی از نظام سلسله‌مراتبی مفاهیم کلامی را اشغال و واژگون می‌کند. از سوی دیگر لازمه‌ی بقای این محاوره‌ی انگل‌وار وجود مستمر میزبان است. از این‌رو نوشتار ساختارزدا همواره ناساز، دوپهلو، دورویه، مرکزگریز، ناپالود... و سرگردان است. زبانِ ساختارزدا با به زیرسؤال‌کشیدن همان مفهوم آداب زبانی نمی‌تواند معنایی نهایی یا حقیقی داشته باشد. زبان ساختارزدا گذرا باقی می‌ماند. کلمات این زبان نمی‌توانند کاملاً تثبیت و مهارشده و به‌طور کامل در تورِ یا این/یا آن اسیر شوند. برعکس، نقدِ ساختارزدا دائماً حول حد فاصل نه این/نه آن سرگردان است. ساختارزدایی، سرگردان و تلوتلوخوران، همیشه در میان این دو حد، میان اضدادی که آن‌ها را وارونه، منحرف، و واژگون می‌کند (باز)نوشته می‌شود. بنابراین، ساختارزدایی تنها می‌تواند روی خط مرزی نوشته شود، مرزی که گرچه ”در وسط“ است اما حد و مرزی ندارد. زمان و

مکان این مرز، دوره یا قلمرو وسطا را تشکیل می‌دهد که به هیچ‌یک از معانی معمول کلمه واسط نیست. بازیِ لاینقطعِ اضدادگذار را دائمی و انتقال را مطلق می‌کند. این فاصله، واسطه یا وسیله‌ای است که در آن تمام منتهی‌الیه‌ها [حدود نهایی] با هم تقاطع پیدا می‌کنند. اگرچه این ساحت به منطق سنّتی و تقابلیِ منتهی‌الیه‌ها قابل تحویل و براساس آن قابل توضیح نیست، اما "اصل غیراصیل"[1] همه‌ی چیزهای موجود و همه‌ی چیزهای ناموجود است.

در صفحات بعد خواهم پرسید که آیا می‌توان شبکه‌ی متون مقدس درک‌شده در ساختارزدایی را به‌عنوان عبور ابدی کلمه مورد مطالعه قرار داد، که مکرراً به نوشتن و بازنویسی بازی نامتناهی ساحتِ الهی می‌پردازد؟ این سؤال به یک معنا متضمن امکان ساختارزدایی از ساختارزدایی است. همان‌طور که خاطرنشان کردم مدافعان ساختارزدایی تأکید می‌کنند که عمل آن‌ها هرگونه رابطه‌ی با الهیات را مسدود می‌کند. تا آن‌جا که الهیات در صورت سنّتی و منتظم خود مقیّد و اسیر بماند این ادعای ناقدان ساختارزدا البته صحیح است. با این‌همه من به اختصار اشاره کردم که ساختارزدایی انسجام، تمامیّت، و معقولیت این شبکه از اضداد را مورد تردید قرار می‌دهد. ساختارزدایی از طریق وارونه و واژگون‌کردن قطب‌هایی که الهیات غرب در بین آن‌ها معلق شده است خود را واژگونه کرده و دریچه‌ی تازه‌ای به روی تخیّل دینی می‌گشاید.

اندیشه‌ای که در این فضای پرشکاف سرگردان است به‌ناچار اندیشه‌ای ناآرام و ناآرام‌کننده است. عاقبتِ اندیشه‌ای که دائماً میان حفره‌های نظام افت‌وخیز دارد، نظامی که علی‌القاعده باید درون آن آرام می‌گرفت، سرگردانی همیشگی و خانه‌به‌دوشی دائمی است. این اندیشه نه صرفاً این است نه آن، نه این‌جاست نه آن‌جا، نه درون است نه بیرون. دنبال‌کردن راه‌های چنین اندیشه‌ی ولگردی بی‌گمان سرگردانی است. بنابراین، نوشتاری را که در پی ترسیم مرزی است و حاشیه‌ای را می‌جوید، می‌توان نوشتاری **سرگردان** توصیف کرد. سرگردانی (Err) واژه‌ای به‌غایت غنی است که لایه‌های متعدد (و شاید بی‌پایان‌اش) حاکی از ابعاد بی‌شمار استدلالی است که به شرح و بسط آن خواهم پرداخت. باگشت‌وگذار درون هزارتوی این واژه به نظری اجمالی و اوّلیه درباره‌ی ترفندها و شیوه‌های نا/الهیاتِ پُست‌مدرن دست خواهیم یافت.

ظاهراً Err در انگلیسیِ میانه *erre*، در فرانسه *errre*، در پرووانسی و اسپانیایی *errar*، و در ایتالیایی *errare* از واژه *errār* لاتین گرفته شده است (که شکل ماقبل تاریخی آن *ersāre* است).[۶] *Errāre* (سرگردانی، آوارگی، به این‌سو و آن‌سو رفتن) همریشه با واژه‌ی گوتیک *aīrzjan* به‌معنای به‌بیراهه‌رفتن است. معنای *to err* عبارت است از "گردش"[2]، "گشتن و پرسه‌زدن"[3]، "سرگردانی" و "آوارگی"[4] مانند روح سرگردان قیصر که بی‌هدف به این‌سو و آن‌سو می‌رفت. این سرگردانی ناگزیر شخص

---

1. nonoriginal origin
2. ramble
3. roam
4. stray

را به بیراهه ـ دور از طریق یا خط حرکت ـ سوق می‌دهد. بنابراین *to err* به‌معنای "قصورکردن"[1]، "خطاکردن"[2]، داوری و گمان غلطبردن، "اشتباه‌کردن"[3]، مرتکب اشتباه فاحشی‌شدن، در معرض ارتکاب خطا قرارگرفتن، "نادرستکاری"[4]، سرگردانیِ اخلاقی، حتّی "گناه‌کردن"[5] است. از *err* واژه‌های زیر مشتق می‌شوند: *errable* ("خطاپذیر"[6]، "جایزالخطا بودن")؛ *errabund* ("اتفاقی"[7])؛ *errancy* ("در حالت خطا قرارگرفتن"[8])؛ *errnad* ("پیغام‌رسانی، خبری را شفاهاً برای شخص ثالث تکرارکردن؛ تقاضا یا خواهشی که از طریق شخص دیگری صورت گرفته باشد؛ مسافرتی کوتاه که در طی آن یک امربر ـ یعنی یک خدمتکار یا یک کودک ـ مأمور بردن یک پیغام یا انجام کاری به نمایندگی از طرف فرستنده می‌شود")؛ *errantly* ("سرگردانی"[9]، در معرض سرگردانی قرارگرفتن؛ آوارگی، "دربه‌دری"[10]؛ "خانه‌به‌دوشی"[11]، حرکت نامنظم و نامطمئن، خط‌سیر ثابتی‌نداشتن، رفتار، عادت یا عقیده‌ی نامتعارف)؛ *erratum* ("خطای نگارشی یا چاپی")؛ *erre* ("زخم"[12]، "داغ"[13])؛ *erre* ("خشم"[14])؛ *erroneous* (سرگردانی، "پرسه‌زدن"[15]، حرکت بی‌هدف، دربه‌دری، انحراف از طریق حکمت و دوراندیشی، گمراه در آموزه‌ها، عقاید و اظهارات: نادرست، "مشتبه"[16]، غلط)؛ *error* ("گشتن و پرسه‌زدن"[17]، سرگردانی: و از این رو کجراهه یا یک مسیر پیچ‌درپیچ، به این‌سو و آن‌سو نگریستن، "به دور خود چرخیدن"[18]؛ به "دلتنگی"[19] "غضب؛ رنجش"[20]؛ "شور و هیجان بیش از حد"[21]؛ حالت خطای در عقیده، اعتقاد به مفاهیم یا عقاید غلط؛ "فریب"[22]، "حیله"[23]؛ ارتکاب عمل ناشایست به واسطه‌ی نادانی یا سهو؛ انحراف از صداقت اخلاقی؛ "طغیان"[24])؛ و البته "گمراه" (*errant*) که به سه شاخه تقسیم می‌شود: ۱. *errer* در فرانسه‌ی قدیم که از واژه‌ی لاتین *iterāre* ("سفرکردن، مسافرت") گرفته شده است: "گردشگر؛ مسافر؛ به شوالیه‌هایی گفته می‌شد که به‌خاطر ماجراجویی مسافرت می‌کردند؛ در شطرنج، پیاده‌ی در حرکت، پیاده‌ای که از خانه‌ی اصلی خویش فراتر رفته باشد؛ و *Errant juif*، یهودی سرگردان." ۲. مفهوم اولیه‌ی قسم دوم نامعین است: "دزدِ بدنام و مشهور." ۳. *errāre* فرانسوی که از *errāre* لاتینی (سرگردانی، آوارگی،

---

1. fail
2. miss
3. to make a mistake
4. to be incorrect
5. to sin
6. falible
7. random
8. the condition of erring
9. wandering
10. vagrant
11. nomadic
12. wound
13. scar
14. wrath
15. roving
16. mistaken
17. roaming
18. winding
19. chagrin
20. fury, vexation
21. extravagance of passion
22. delusion
23. trick
24. transgression

و خطا) گرفته شده است. "سرگشتگی، سرگردانی به این‌سو و آن‌سو نگریستن، از مسیر حقیقی یا مکان حقیقی دورافتادن، جهت حرکت ثابتی‌نداشتن، و، بنابراین، سرگردانی، به دور خود چرخیدن، انحراف از مسیر مستقیم و مقصود؛ متوجه علامتی نشدن". شاخه‌های "معناشناختی" *err* در *erre, erratum, erratic, errancy, errant, erroneous* دیده می‌شود.

نا / متألهِ سرگردان به بررسی و وارسی مفاهیم سرگردان کشیده می‌شود. مفاهیمی از قبیل طغیان، "واژگونی"[1]، "چیرگی"[2]، "فایده‌مندی"[3]، "مصرف"[4]، "سلطه"[5]، "خودشیفتگی"[6]، "هیچ‌انگاری"[7]، "تملک"[8]، "اسرارآمیزی"[9]، "تکرار"[10]، "مَجاز"[11]، "نوشتار"[12]، "پراکندن"[13]، "فقدان"[14]، "خلع‌ید"[15]، "ناشایستگی"[16]، "گمنامی"[17]، "اعاشه"[18]، "ایثار"[19]، "مرگ"، "میل"، "سرور"، "سرگردانی"، "گمراهی"[20]، "جشن" (کاروان شادی)[21] "کُمدی"، "ابتذال"[22]، "نفس‌پرستی"[23]، "دورویی"[24]، "تزلزل"[25]، "ناتوانی در تصمیم‌گیری"[26]، و "چرخش یا ریسیدن"[27]. با توجه به این دل‌مشغولی‌ها باید روشن شده باشد که اندیشه‌ی سرگردان نه کلامی است نه غیرکلامی، نه توحیدی است نه الحادی، نه دینی است نه عُرفی، نه اعتقادی است نه غیراعتقادی. نا / الهیات بیان‌گر اندیشه‌ی آستانه‌ای متفکران حاشیه‌ای است. خط فارقی که در اصطلاح نا / الهیات بین نا و الهیات گذاشته می‌شود (و تذکر این نکته مهم است که این خط فارق می‌تواند نوشته شود اما خوانده نمی‌شود) نشان‌دهنده‌ی آستانه‌ای است که هم بر مجاورت **هم** بر دوری، **هم** بر شباهت **هم** بر اختلاف، **هم** بر درونی‌بودن **هم** بر بیرونی‌بودن دلالت می‌کند. این غشاء به‌غایت نفوذپذیر مرزی را تشکیل می‌دهد که در آن حدود ثابت تجزیه می‌شوند. در امتداد این مرزِ بی‌مرز قطب‌های سنّتی که الهیات غرب بین آن‌ها در نوسان بوده است واژگونه و ویران شده‌اند. از آن‌جا که نا / الهیات الی‌الابد حالت "بینابینی"[28] دارد، به گونه‌ای انکارناپذیر ابهام‌آمیز است. نا / متأله پرسش‌های سرگردان مطرح می‌کند و پاسخ‌های پیشنهادی‌اش نیز غالباً سرگردان و حتی خطاآمیز است.

---

1. subversion
2. mastery
3. utility
4. consumption
5. domination
6. narcissism
7. nihilism
8. possession
9. uncanniness
10. repetition
11. tropes
12. writing
13. dissemination
14. dispossession
15. expropriation
16. impropriety
17. anonymity
18. spending
19. sacrifice
20. aberrance
21. carniavel
22. superficiality
23. carnality
24. duplicity
25. shiftines
26. undecidability
27. spinning
28. *entre-deux*

از آنجا که تأمل‌اش سرگردان و آواره است و از مسیر ”حقیقی“ دور می‌شود، از راه‌های تثبیت‌شده روی برمی‌گرداند. از دید ناظران سنّتی نا/الهیات بی‌شک نامنظم، مرکزگریز، و دربه‌در جلوه می‌کند، در بهترین حالت بی‌هدف و در بدترین حالت گمراه به‌نظر می‌رسد. درواقع در این چارچوب نا /الهیات بدعت‌آمیز است. با این‌همه از نظر یک نا / متأله بدعت و بی‌هدفی اجتناب‌ناپذیراند. ایده‌ها هیچ‌گاه ثابت نیستند بلکه همواره در حال گذاراند؛ از این‌رو به گونه‌ای مهارنشدنی گذرا هستند. از این‌رو می‌توان به نا/الهیات برچسب ”اندیشه‌ی خانه‌به‌دوش“ زد.[۷] خانه‌به‌دوشِ سرگردان نه به پس، به یک آغاز مطلق می‌نگرد و نه به پیش به یک غایت نهایی: از این‌رو نوشتارش ناتمام باقی می‌ماند. کتاب‌اش بیش از آن‌که کتابی کامل باشد، متن گشوده (شاید مُقطّع)‌ای است که هرگز نه واقعاً آغازی داشته است و نه واقعاً پایان می‌پذیرد. کلماتِ نا/الهیات در میانه قرار می‌گیرند. این کلمات **همواره** در وسط‌اند. یک متن نا /الهیاتی نسج بافته‌شده از نخ‌هایی است که حاصل ریسندگیِ بی‌پایان‌اند. این بازیِ سرگیجه‌آورِ کلمات نشان‌دهنده‌ی (نا)منطق غیردوتایی و معماگونه‌ی صلیب است. من قانع نشده‌ام که در مسیر راهِ میانه‌ای که ساختارزدایی ترسیم می‌کند یک قرائت انقلابی از متن وجود دارد که از نو از کتاب مقدس رمزگشایی می‌کند. البته طریقی که کلمه طی می‌کند راه پرپیچ و خم Golgotha (جلجتا)[۱] است. صلیب به‌منزله‌ی آستانه‌ی گذر مطلق نشانه محل تلاقی صعود و نزول و به‌عبارت دیگر ”تزویج بهشت و دوزخ“ است...

طرح اصلی نا/الهیاتِ ساختارزدا با تحقق همبستگیِ ضروری بین مرگِ خدا و ”مسیح‌شناسی“[۲] ریشه‌ای آغاز به پیدایش می‌کند. مسیح‌شناسی ریشه‌ای **یکسره** تجسدی است. الوهیت کلمه‌ی متجسّد است. به‌علاوه این تجسدِ خدا مرگِ خداست. با ظهور خدایی که نه‌تنها خودش بلکه درعین‌حال دیگری است، خدای یگانه محو می‌شود. مرگ خدا فدیه‌ی آفریننده/ خالق/ارباب متعالی است که از دور حکم می‌راند. تجسد به گونه‌ای **برگشت‌ناپذیر** لوگوسِ تجسدنیافته را محو می‌کند و کلمه‌ای را می‌نگارد که به متنی مبدل می‌شود که در بازی نامتناهی تفسیر به‌صورت قانون درمی‌آید. تجسد را همچون نگاشتن فهمیدن، کشف کلمه است. کلمه‌ی متجسّم، کتاب (مقدس) است، یعنی متنی که ما در آن نگارش یافته و آن را می‌نگاریم. کلمه‌ی جسمانی نظیر هر متنی متجاوز است. نوشتار درک سنّتی از رابطه‌ی خدا و جهان را واژگونه می‌کند و همه‌ی صورِ تعالی را ویران می‌سازد. نا/الهیات تا حد زیادی نقد مفهوم خدای متعال است، خدایی که ”درخود[۳]بسته“ و ”دافع مطلق“[۴] است.[۸] با این‌همه، در این مورد، جدال علیه پدرِ قَدَرقدرت، صرفاً تکرار جابه‌جایی غیردیالکتیکی خدا و نفس، که مورد تصویب الحاد انسان‌گرا است، نیست. نتیجه‌ی تصدیق تأثیر و تأثر ضروری بین پدرکشی و خودکشی این است که مرگ خدا به الوهی‌شدن نفس فردی منجر نمی‌شود. نا/متأله نه‌فقط در برابر جریان‌های آشوب‌آفرینی که در سرتاسر جهان پُست‌مدرن در حرکت

---

۱. تپه‌ای که مسیح بر فراز آن مصلوب شد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

۲. Christology، یک حوزه‌ی فرعی از الهیات مسیحی است که به کاوش در فهم مسیح می‌پردازد.ـ ویراستار متن انگلیسی

3. self-clos'd

4. all-repelling

است مقاومت نمی‌کند بلکه به مرگ خدا خوش‌آمد می‌گوید و از ناپدیدشدن نفس فردی استقبال می‌کند.

برای اجتناب از ابهام غیرضروری، فهم این نکته حائز اهمیّت است که در مسیح‌شناسیِ ریشه‌ای خداوند **همیشه مجسّم** است. کلمه **همیشه هم‌اینک** نگاشته شده است. بنابراین، تجسد رویدادی نیست که یک‌بار و برای همیشه رخ داده باشد و منحصر به زمان و مکان خاص و محدود به فرد خاصی باشد. بلکه نگاشتن فرآیندی مستمر (اگرچه نه ضرورتاً پیوسته) است. تأکید بر این‌که خدا جاودانه در **کلمه** تجسم یافته ''**است**'' و یا این‌که خداوند کلمه‌ی متجسّد ''**است**'' صرفاً برای اشاره به این نکته است که ''به یک معنا واژه‌ی 'خدا' به‌واژه‌ی 'کلمه' و واژه‌ی 'کلمه' به واژه‌ی 'خدا' ارجاع دارد.''[۹] معنای کلمه همان خداست و معنای ''خدا'' همان کلمه است. خدا را همچون کلمه تفسیرکردن عبارت است از فهم خدا بسان کتاب مقدس یا نوشتار. به‌منظور بسط تبعات دوررسِ این نظریه باید طرق مختلف قرائت واژه‌ی ''کلمه'' را درنظر بگیریم.

مطابق حکمتِ سنّتیِ باخترزمین، مفهوم کلمه با ساختارِ دلالت [معنی] پیوندی لاینفک دارد. همان‌گونه که از تذکرات جسته ـ گریخته در لابه‌لای فصول قبلی برمی‌آید، دلالت در بنیادی‌ترین سطح خود تمایز دالّ و مدلول را مفروض می‌گیرد. در این رابطه‌ی دوسویه دالّ به بیرون از خود، به چیزی که آن را نمایندگی می‌کند (یعنی به مدلول) اشاره دارد. کلمه، تا آن‌جا که یک نشانه است، به‌نظر می‌رسد ماهیتاً نمودارکننده یا اساساً ارجاع‌دهنده است. قبلاً اشاره کردم که مرجع یک نشانه را می‌توان به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرد. به‌طور کلی، تمایلِ مدلول بر این است که یا یک امر ''واقعی'' تلقی شود یا یک امر ''مثالی''. به همین ترتیب نیز، اعتقاد بر این است که یک نشانه معرّف چیزی مفهومی، نظیر یک ایده، یک صورت خیالی، و یک برساخته‌ی ذهنی است، و یا دالّ بر یک شیء واقعی در جهان است. عقلِ عرفی [فهم متعارف]، و برهانِ مبتنی بر آن، غالباً درصدد است تا بین مثالی‌بودن و واقعی‌بودن میانجیگری کند و تأکید می‌کند که اگرچه هر نشانه‌ای حامل معنایی ''مثالی'' است، امّا معنای مدلول همیشه به یک مرجع ''واقعی'' اشاره دارد که همواره برون‌ذهنی باقی می‌ماند. این تحلیل از واژه‌ها ظاهراً مبتنی بر این فرض است که اسامی و عمل تسمیه برای همه‌ی کاربردهای زبانی بهنجار است. نسبتِ موجود بین مسمیٰ/ مدلول و اسم/ دال نسبتی متقارن نیست. نسبت بین مسمیٰ و اسم سنّتاً نسبت اوّلیه و نسبت بین مدلول و دال نسبت ثانویه دانسته شده است. معنای هر واژه همان چیزی است که واژه به آن ارجاع دارد. برعکس، مدلول مبنای دال را فراهم می‌کند (و به همین طریق به آن اعتبار می‌بخشد). از این‌رو، واژه چاره‌ای جز اطاعت چاپلوسانه از مدلول ندارد.

هرچند فوراً آشکار نمی‌شود، اما این الگوی دلالت در بندِ شبکه‌ی هستی‌شناختی گرفتار است. به‌نظر می‌رسد خدا، یا جایگزین آن، آشکارا یا پنهانی، معنای نهایی کلمه باشد. به‌عبارت دیگر، درواقع، خدا ''مدلولِ متعالی'' است که ساختار دلالت را پی می‌ریزد. از آن‌جا که ''نشانه و الوهیت، مکان و زمان تولد یکسانی دارند، قدمت نشانه اساساً کلامی است.''[۱۰] البته این بدان معنی نیست که هر نشانه‌ای به‌طور مستقیم و یا حتی غیرمستقیم به خدا اشاره دارد، نکته‌ای که باید مورد تأکید قرار گیرد این است که هر

نظام ارجاع که مدلول را بر دالّ مقدم بدارد به مفهومی از مدلول متعالی نیازمند است. بدون این‌که همیشه به‌صراحت از خدا نام برده شود، مدلولِ متعالی به‌مثابه جایگاه ادعاشده‌ی حقیقت **عمل می‌کند** که علی‌القاعده همه‌ی کلمات معنادار را تثبیت می‌کند.

بررسی دقیق‌ترِ این ساختارِ دلالت عریان‌کننده‌ی تناقضاتی درونی است که تقابل بنیادین دالّ و مدلول را مورد سؤال قرار می‌دهد. خواه مرجع نشانه "واقعی" باشد یا "مثالی" تمایز دال و مدلول درواقع محصول **خودِ آگاهی** است. آگاهی، اگرچه غالباً به‌طور ناخودآگاه، می‌کوشد **برای خودش** معیاری برای داوری **درباره‌ی خودش** فراهم کند. مدلول از دال متمایز می‌شود و به‌مثابه معیاری برای ارزیابی تمام نشانه‌ها به‌کار گرفته می‌شود. آگاهی غالباً این معیار را امری بیرون و مستقل از خود و تحمیلی تلقی می‌کند. اما این تفسیر از تجربه انصاف را درباره‌ی خلّاقیت و تولیدکنندگی آگاهی رعایت نمی‌کند. آنچه آگاهی به آن اشاره می‌کند همیشه از قبل در درونِ خودش بوده است. این تحلیل از نسبتِ دال و مدلول، فهم سنّتی از دلالت را واژگون می‌کند. مدلول نه مستقل از دال است نه برتر از آن. برعکس، مدلول یک دال است. بنابراین، آگاهی **فقط** با نشانه‌ها سروکار دارد و هیچ‌گاه به خودِ شیء دسترسی ندارد. به‌عبارت دقیق‌تر خودِ شیء موجودیتی مستقل (اعم از "واقعی" یا "مثالی") نیست که همه‌ی نشانه‌ها به آن راجع باشند بلکه خود **یک نشانه** است.

با مسلّح‌شدن به این بینش می‌توان به تفسیر مجدّد این دعوی پرداخت که واژه‌ی "خدا" به واژه‌ی "کلمه" ارجاع دارد و واژه‌ی "کلمه" به واژه‌ی "خدا" راجع است. اگرچه واژه یک نشانه است، مدلول نه مستقل از دالّ و نه کیفیتاً با آن متفاوت است. نشانه، نشانه‌ی یک نشانه است. از آن‌جا که واژه یک نشانه است همواره درباره‌ی واژه‌ی دیگری است. به بیان دیگر، واژه نمایشنامه‌ای را بر روی صحنه می‌آورد که متن آن بازیِ مقابل نشانه‌هاست. وقتی واژه این‌گونه فهمیده شود، بسان **نوشتار** یا **کتاب مقدس** ظاهر می‌شود. همزمان در باطن و در ظاهر ساختار سنّتیِ دلالت، "نوشتار **درباره‌ی** چیزی نیست **بلکه خودِ آن چیز** است."[۱۱]

باید روشن باشد که نوشتار ناپدیدشدن مدلول متعالی را ثبت می‌کند. به این ترتیب کتاب مقدس مرگ خدا را مجسم و تصویب می‌کند، همان‌طور که مرگ خدا نوشتار را مفتوح و رها می‌سازد. ناپدیدشدن مدلولِ متعالی عصرِ الهیاتیِ نشانه را پایان داده است و بازی آزاد نوشتار نا/الهیاتی را ممکن ساخته است. در توزیعِ کلاسیکِ دلالت، " **لوگوس** پسر است... پسری که بدون وجود **مراقبت** پدرش، در عین **حضور**، نابود است.[۱] پدر است که جواب می‌دهد. پدر است که به‌جای او سخن می‌گوید و به‌جای او جواب می‌دهد. درواقع بدون پدر او چیزی جز نوشتار نیست. لااقل آن چیزی است که به‌وسیله‌ی کسی که می‌گوید گفته شده است؛ او گفته‌ی پدر است. از این‌رو ویژگی نوشتار کاملاً به‌غیابِ پدر وابسته است. البته چنین غیبتی می‌تواند، به‌طور متمایز یا مشتبه، متناوباً یا متوالیاً، با حالات گوناگون ملازم باشد، مثلاً فقدان پدر از

---

۱. *Logos*، واژه‌ای است یونانی به‌معنای "کلمه"، سخن، یا عقل. لوگوس همچنین واژه‌ای است که همان‌طور که معروف است یوحنا انجیل خود را با آن آغاز کرد. ("در آغاز کلمه [**لوگوس**] بود...").ـ ویراستار متن انگلیسی.

طریق مرگ طبیعی یا قهری، به‌طور اتفاقی یا با پدرکشی.»[۱۲] با تصویب مرگ پدر/مدلول متعال(ی)، کلمه مبدّل به "پسر"ی خودسر، طاغی، و گمراه می‌شود. "نوشتار پسر گمشده‌ی... (خودش را) می‌نویسد: (این را که) پدر نیست، یعنی حاضر نیست."[۱۳] کلمه، نشانه‌ی خاتمه‌ی هر حضوری است که درعین‌حال غیبت نیست و بیان‌گر ختم هر وحدتی است که درعین‌حال اختلاف نیست. بدین‌ترتیب، کلمه‌ی مجسم مرگ خدا را که خدای یگانه است هجّی می‌کند. با این‌همه مرگ خدا تولد الوهیتی است که نه‌تنها خود بلکه همیشه درعین‌حال دیگری است...

البته این شرح از کتاب مقدس نمی‌تواند به دیدگاه مبتذلی درباره‌ی نوشتار به‌مثابه استنساخ صرف افکار، ایده‌ها و صورت‌های خیالی قبلی از صورت غیرمادی درونی برای بیان مادی بیرونی تقلیل داده شود. دقیقاً همین دیدگاه از نوشتار است که توسط ناپدیدشدن مدلول متعالی نفی شده است. مرگ پدر راه سلطنت کلمه را که در کتاب مقدس تجسم یافته است، می‌گشاید. از آن‌جا که این کلمه گذار مطلق را تصویب می‌کند تا همیشه آستانه‌ای و جاودانه بازی‌گوش است. بازیِ کلمه نوشتن است و درامِ نوشتار کلمه است. در نوشتار مرزهای ثابت درهم شکسته می‌شود. بنابراین، کتاب مقدس همیشه حاشیه‌ای است. کلمه، چه معرفه باشد چه نکره،[۱] فی‌نفسه هیچ نیست. بازی‌ای است درون یک بازی، بازی‌ای که برای همیشه یک بازیِ مقابل است. این بازی، بازی تفاوت‌هایی است که خودِ کلمه را شکل داده و از نو شکل آن را دگرگون می‌کنند. ویژگی هر دالّی عبارت است از پیچیده‌شدن‌اش درون یک شبکه‌ی دلالتیِ پیچیده. این شبکه افتراقی از نشانه‌ها، "شرط کارکرد، شرط امکان هر نشانه‌ای است."[۱۴] "نامِ" آن **نوشتار** است.

درونِ سامانِ کتاب مقدس، نوشتار تلفظِ کلمه (کلمات) است. تلفظ ربط‌دادن است. یک رابط (آن‌جا که تنها مجرمان و سرگردانان وقت می‌گذرانند) با جداکردن ربط می‌دهد و با ربط‌دادن جدا می‌کند. این رابط، این آستانه، نه این‌جاست نه آن‌جا، نه حاضر است نه غایب. با این‌همه، بدون تلفظ، تنها یک تلفظ‌ناشدگی وجود دارد که صرفِ سکوت نیست بلکه صرفاً عدم است. **همه‌چیز بر محور کتاب مقدس می‌چرخد...**

Mitte نه‌تنها معرف مرکز بلکه همچنین به‌معنای "وسط"[۲]، "میان"[۳]، "حدِ وسط"[۴] و "واسطه"[۵] است. به‌عنوان مثال *die golden Mitte* به‌معنای میانه‌روی و *das Reich der Mitte* به‌معنای پادشاهیِ میانه است. واژه‌ی *Mittel* که بسیار به *Mitte* نزدیک است، به "میزان"، حد وسط و واسطه اشاره دارد. گستردگی دلالت‌گرانه‌ی دامنه‌ی این واژه تأمل بیش‌تری می‌طلبد. *Mittel* همچنین می‌تواند به‌معنای "درمان"[۶] و "طبابت"[۷] باشد. واژه‌ی فرانسوی *milieu* بسیاری از معانی جزئاً مختلف واژه‌ی

---

۱. متن انگلیسی به این صورت است: "The/A word is nothing in itself". خط فارق میان The و A نشانه‌ی امکان تبدیل متقابل حالت معرفه و نکره‌ی کلمه است. ـ ویراستار متن فارسی.

2. Middle
3. Midst
4. mean
5. medium
6. remedy
7. medicine

آلمانی *Mitte* را دربردارد. *Le milieu*، به‌معنای وسط، میان، "قلب"[1]، "مرکز"[2]، واسطه، و حد وسط است. غیر از این خوشه‌ی معانی، *milieu* به محیط، سکونت‌گاه و پیرامون نیز اشاره دارد. با پیچ و تاب غریبی که در معنای این واژه داده می‌شود *Le milieu* گاهی برای دلالت بر دنیای زیرزمینیِ تبه‌کاران، دنیای گانگسترها، به‌کار رفته است. دو واژه‌ی انگلیسی تقریباً مرتبط با *Mitte* و *milieu*، mean (حد وسط) و medium (واسطه) هستند. mean از واژه‌ی لاتین *medianus* مشتق شده است که به "میانه"[3] تعریف شده است. در این زمینه mean به‌معنای چیزی است که در میان است. این موقعیت بینابینی می‌تواند هم مکانی باشد هم زمانی. البته mean همچنین نشان‌دهنده‌ی عامل میانجی‌گر است، یعنی کسی که به‌مثابه واسطه یا دَلّال عمل می‌کند، یعنی کسی که به نمایندگی از جانب یکی از طرفین دعوا عمل می‌کند. با توجه به مطالبی که هنوز باید بررسی کرد مهم است که به‌خاطر بیاوریم که آیین‌ها و شعائر دینی با عنوان "**واسطه‌های فیض**"[4] مشخص شده‌اند. medium (mid, midst, middle, *medius*) هم به‌معنی چیزی است که واسطه می‌شود. علاوه براین، medium حاکی از هر ذات مداخله‌گری است که به‌واسطه‌ی آن نیرویی از راه دور بر اشیاء تأثیر می‌گذارد، نظیر هوا یا اتر. این معنای واژه‌ی medium به‌مفهوم یک جوهر یا عنصر منتشره یا گسترده می‌رسد که در آن یک موجود زنده زندگی می‌کند، یعنی محیط یا شرایط زندگی‌اش را تشکیل می‌دهد. با نزدیک‌شدن به این ذخیره‌ی پیوند معانی می‌توان گفت که *mitte*، یا *milieu* عبارت است از "واسطه به‌معنای حد وسط، نه این/ نه آن، چیزی مابین دو منتهی‌الیه، و [یک] واسطه به‌معنای عنصر، اتر، "زهدان"[5] و میانجی".[۱۵]

این *milieu* راه میانه‌ای را نشان می‌دهد که یکسره آستانه‌ای است. در این آستانه اضداد تلاقی می‌کنند. با این‌همه خودِ این حاشیه قابل تحویل به دو منتهی‌الیهی که وسط‌شان را شکل می‌دهد نیست. به‌عبارت دیگر، واسطه هرگز نمی‌تواند در هیچ جفتی از حدودِ ثابت، محوی، اسیر یا گرفتار شود. بنابراین، *milieu* همواره "ناساز"[6] [فوق تعبیر و تفسیر] است. همان‌طور که در جای دیگر دیدیم "یک شیء 'ماورایی'[7] نه‌فقط همزمان در دو طرف خط مرزی بین درون و بیرون است، بلکه خود خط مرزی است. پرده‌ای که همانند غشایی نفوذپذیر درون و بیرون را به‌هم مربوط می‌کند. آن‌ها را درهم می‌آمیزد، به بیرون اجازه‌ی ورود و به درون اجازه‌ی خروج می‌دهد، آن‌ها را جدا و مرتبط می‌سازد. همچنین باعث انتقال مبهم از یکی به دیگری می‌شود."[۱۶] این جدار ناساز یا غشاءِ نفوذپذیر را می‌توان به‌مثابه چیزی شبیه **پرده‌ی بکارت**[8] تعریف کرد. پرده‌ی بکارت با ویران‌کردن بساطتِ تقابل‌ها و تمایزها، "با

---

1. heart
2. center
3. the middle
4. *The means* of grace
5. matrix
6. para-doxical
7. a thing in 'para'

۸. hymen، پرده‌ای که دهانه‌ی فرج را تا حدی می‌پوشاند و در حین آمیزش دو جنس مخالف دریده می‌شود. دریدا ←

درهم‌آمیختن حضور و غیاب، همراه با همه‌ی بی‌تفاوتی‌هایی که در کل سلسله‌ی متقابلان ایجاد می‌کند... تأثیر یک واسطه را دارد (واسطه به‌معنای عنصری دربرگیرنده‌ی هردو حد در آنِ واحد؛ واسطه‌ای که بین دو طرف قرار گرفته است). فعالیتی است که **هم** متقابلان را درهم می‌آمیزد و **هم**، 'در آنِ واحد' **بین** آن‌ها حائل می‌شود. آنچه در این‌جا مهم است 'حائل' یعنی "حائل‌بودنِ"[1] پرده‌ی بکارت است. پرده‌ی بکارت در 'بین-' در میانه‌ی میل و ارضا، میان دخول و برگشتن به‌جای اول 'واقع می‌شود.' اما این واسطه‌ی **میانی** هیچ تشابهی به یک مرکز ندارد"[۱۷]

اگر، **وسط همه‌جاست**[2] وسط (*die Mitte*) آن‌قدر که میانه (*milieu*) است، مرکز نیست. به‌علاوه این *milieu* به نقطه‌ی مکانی یا زمانی خاصی محدود نیست. همه‌جا و همه‌وقت هست. کلیّت واسطه ایجاب می‌کند که آنچه بینابینی است موقتی نباشد و آنچه در میانه است "دائمی" باشد. زمان "ابدی" حد وسط، گرچه همیشه "حالتِ بینابینی" دارد، اما نه آغازی برای آن متصور است نه پایانی. این ساحتِ (*milieu*) کلی و ابدی نشان (فرا)جایی[3] است که کلمه در آن آزادانه بازی می‌کند. در طول این مرز بی‌پایان است که کلمه خدا به‌نظر می‌رسد. کتاب مقدس ساحت الهی است و ساحت الهی **نوشتار** است. ساحت (*milieu*) تجسم‌یافته در کلمه و نگاشته‌شده در/به‌وسیله‌ی نوشتار تا آنجا که واسطه‌ی آفریننده/ویران‌گر تمام چیزهای موجود و ناموجود است الهی است. همان‌طور که تأکید کردم نوشتار "منشأ ساخت‌مند و تمایزآفرینِ تفاوت‌ها" است. این بازیِ تفاوت‌ها یا شبکه‌ی افتراقی همبستگی متقابل در همه‌جا مقوم است. ساحت الهی هرگاه به‌مثابه کتاب مقدس درک شود، "چیزی است که درعین‌حال اضدادی نظیرِ"... ابدیت/زمان، عدم تناهی/تناهی، بودن/شدن، خیر/شر، و غیره را... "ممکن و ناممکن، محتمل و نامحتمل می‌گرداند."[۱۸] نوشتار تا آن‌جا که "مؤسس" یا "بناکننده"ی تفاوت‌هایی است که سازنده یا قلب‌کننده‌ی هویّت‌اند "اولیه" (اگر نه اصیل) است. گرچه ساحت الهی هرگز صرفاً حاضر یا غایب نیست، اما **واسطه‌ی** هر حضور و غیابی است. در این حد وسط پیچیده، اضداد، که خودشان باقی نمی‌مانند، تلاقی و تداخل پیدا می‌کنند و، بنابراین، هر هویت اصیلی را منحل می‌کنند.

نوشتار با عریان‌کردن نیروی صورت‌بخشِ سلبیّت، ساختارِ ثنوی شبکه‌ی الهیاتی غرب را وارونه و واژگون می‌کند. با تصویب دیالکتیک بی‌پایان طغیان، ساحت الهی، به "نفی هر چیزی که در آگاهی و تجربه به‌مثابه خدا تجلی و واقعیت پیدا کرده است اقدام می‌کند تا شکل عمیقاً جدیدی از آگاهی و تجربه را ممکن سازد. بدین‌سبب، شکل تازه‌ای از خدا ظاهر می‌شود، اما دقیقاً از آن جهت که این شکل، شکلی عمیقاً تازه است دیگر نمی‌توان نام یا تصویر خدا را به آن داد."[۱۹] این نفی خدا به‌مثابه کلمه‌ی متجسّد در نوشتار ظاهر می‌شود. در کلمه‌ی مجسم، خدای نوشتار به‌مثابه نوشتار خدا تجلّی یافته است. "چهره‌ی

(J. Derrida) پرده‌ی بکارت را به‌مثابه نشانه‌ای برای "بینونت" (between) در مقاله‌ی خود به‌نام "جلسه‌ی دوگانه" ("The Double Session") به‌کار می‌برد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

1. in-between-ness
2. die mitte ist überall
3. (para)site

توت[1] با چهره‌ی دیگر او (پدر، خورشید، زندگی، گفتار، منشأ یا مشرق، و غیره) در تقابل است، اما به‌گونه‌ای که در آنِ واحد آن را تکمیل و جانشین می‌کند. توت از طریق تکرار یا جایگزینی می‌گسترد یا مقابله می‌کند. به همین نحو، هم چهره‌ی توت شکل می‌گیرد و شکل‌اش را از همان چیزی می‌گیرد که در برابر آن مقاومت می‌کند و جایگزین آن می‌شود. اما توت به این‌ترتیب با **خودش** مقابله می‌کند، به غیر تبدیل می‌شود و این خدا ـ پیغامبر حقیقتاً خدایِ گذارِ مطلق بینِ متقابلان است. اگر توت هویّتی داشته باشد ـ اما او دقیقاً خدای بی‌هویّتی است ـ باید جامع‌الاضدادی[2] باشد که به‌زودی باز از او سخن خواهیم گفت. توت در متمایزساختنِ خود از ضدِ خود، درعین‌حال از آن تقلید می‌کند، نشانه و نماینده‌ی آن می‌شود، اطاعت‌اش می‌کند و با آن **مطابقت** می‌جوید، و اگر نیاز باشد به‌زور جانشین آن می‌شود. لذا توت پدرِ غیر است، پدر، و جنبش ویران‌گرِ جایگزینی. بنابراین، خدای نوشتار، درعین‌حال، پدرِ خود، پسرِ خود، و خویشتن است. در بازی تفاوت‌ها نمی‌توان جای ثابتی به او اختصاص داد.“[۲۰]

البته تسلط‌یافتن بر توت از طریق منطقِ طرد محال است. در زمان‌ـمکانِ آستانه‌ای کتاب مقدس تقابل‌های سفت‌ـو‌ـسخت فروریخته و هر ”یا این یا آن“ به‌ظاهر پایدار دائماً تغییرمکان می‌دهد. ساحتِ الهی نه کاملاً حاضر است نه غایب، بلکه فقط تا جایی حاضر است که درعین‌حال غایب باشد. نه هست نه نیست. تا جایی هست که نیست و تا جایی نیست که هست. نه کاملاً ایجابی است و نه کاملاً سلبی، بلکه در سلب ایجاب می‌کند و در ایجاب سلب. مطابق منطق سنّتی که مبتنی بر اصول متضایف این‌همانی و عدم تناقض است، چنین ادعاهایی نه‌فقط نادرست بلکه به‌راستی یاوه‌اند. ساحتِ محال‌نمایی [پارادوکسیکال] الهی مستلزم وجود یک ”منطق عدم خلوص [آلودگی] و عدم خلوص منطق“[۲۱] است. آن واسطه‌ی جاودانه‌سرگردان، که هر تمایزی در آن به‌وجود آمده و از میان رفته است، نمی‌تواند در مقولات مشخص و مفاهیم روشن باز‌ـنموده شود. از این‌رو به ساحت الهی ”در قوالبِ منطق کلاسیک نمی‌توان اندیشید، بلکه فقط در نمودارهای... دارو (*pharmakon*) به اندیشه درمی‌آید.“[۲۲]

کتاب مقدسِ تجاوزگر به‌سبب خصوصیت تجاوزگرانه و خلوص آلوده‌کننده‌اش ناخوشی لاعلاجی به‌وجود می‌آورد. در این مورد ”نا‌ـخوشی“[3] لزوماً ویران‌گر نیست و می‌تواند واقعاً سازنده باشد. نوشتار تا آن‌جا که انگلی است هم غذادهنده است و هم تضعیف‌کننده. این ابهام به کتاب مقدس خصلت ”دارویی“[4] می‌بخشد. واژه‌ی یونانی که از آن *pharmaco* ـ و تمام مشتقات گوناگون‌اش ـ گرفته می‌شود، *pharmakon*، به‌معنی ”دارو“[5]، ”دوا“[6] و ”سمّ“[7] است. طرفه آن‌که خدای نوشتن خدای طبابت نیز هست، که تصور می‌شود سلامتی را اعاده می‌کند. با این‌همه داروساز همواره تا حدودی یک جادوگر و

---

۱. Thoth، خدای مصری که یونانی‌ها آن را هرمس (Hermes) می‌خواندند و معنای نامش ”کلمه“ است. مخترع نوشتار است. دریدا در مقاله‌ی خود تحت عنوان ”داروخانه‌ی افلاطون“ (”Plato's Pharmacy“) از توت ذکری به میان می‌آورد. ـ ویراستار متن انگلیسی.

2. coincidentia oppositorum
3. dis-ease
4. pharmacological
5. drug
6. medicine
7. poison

شیّاد است. دارویی که تجویز می‌کند هم دواست هم سمّ ـ هم "تریاق"[1] است و هم "تریاک"[2]. این نسخه‌ی زاینده/نابودکننده یک فارماکُن است. "اگر فارماکن دمدمی‌مزاج است بدان سبب است که مقوّم واسطه‌ای است که در آن اضداد در تقابل قرار می‌گیرند، حرکت و بازی‌ای است که آن‌ها را با یکدیگر پیوند می‌دهند، آن‌ها را واژگونه می‌کند و یک‌طرف را به تلاقی و تداخل با طرف دیگر وامی‌دارد... فارماکُن جنبش، مکان و بازی است، (تولید) تفاوت است."[۲۳] اگرچه فرض براین است که تثبیت می‌کند اما خودش نمی‌تواند ثابت باشد. شکل‌اش همواره متغیر است، صورت‌اش همواره تغییرِ صورت می‌دهد. فارماکُن واسطه‌ی سیّالی است که بازی‌اش کاملاً روان است. فارماکُن نظیر جوهر، شراب، و نطفه همواره از عهده‌ی نفوذکردن برمی‌آید. فارماکُن جذب، نوشیده و به درون وارد می‌شود و در بدو امر متوجه سختی و صلابت آن می‌شود، اما به‌زودی آن‌را با دوایش، با شربت‌اش، با شوکران‌اش، با زهرش به اشغال و سیطره درمی‌آورد."[۲۴]

چنین شوکرانی را تنها طبیعی‌دانی می‌تواند بسازد که از کلمه‌ی جادویی یا جادوی کلمات باخبر باشد. *Hoc est corpus meum*[3] ـ Hocus-pocus. در این کلمه (کلماتِ) عجیب و غریب خود طبیعی‌دان به‌مثابه یک **داروساز** (*pharmakos*) ظاهر می‌شود. نظیر هر مهمان مرموزی این نیرنگ‌بازِ آشوب‌آفرین هیچ‌گاه مجاز نیست از آستانه فراتر رود. مقامات مسئول و مؤلفین ممتاز می‌کوشند تا **داروساز** را پشت موانع نگه دارند. به‌همین سبب "جای" کلمه همیشه با یک X مشخص می‌شود و همواره حامل نشانه‌ی یک صلیب است. چون **فارماکوس** (داروساز) به‌گونه‌ای تحویل‌ناشدنی حاشیه‌ای است، جشنی که در آن، آن (یا حتی "او") نوشیده و ثبت شود "باید در خط مرزی میان درون و بیرون برگزار شود، که نقش بی‌وقفه‌اش ترسیم و ترسیم مجدد آن است. **درون حصار/بیرون حصار**[4]. **فارماکوس** که منشأ تفاوت‌ها و تقسیم است. نمایان‌گر شرّی است که هم به درون فراخوانده و هم به بیرون پرتاب می‌شود. سودمند است تا آن‌جا که شفابخش است ـ و به همین دلیل مورد احترام و توجه است ـ مضرّ است تا آن‌جا که قوای شرّ را مجسم می‌کند ـ و به همین سبب مخوف است و با احتیاط با آن برخورد می‌شود. هشداردهنده است و آرامش‌بخش، مقدس است و ملعون."[۲۵]

در چهره‌ی ابهام‌آمیز **داروساز** (**فارماکوس**)، تزویجِ "ترمینوس" و "دیونوسوس" در جسم و خون مصلوب تجلی یافته است.[5] مصلوب، کلمه‌ی صلیبی‌شکلی است که همواره از پیش در بازیِ جاودانه رجعت‌کننده‌ی ساحت الهی ثبت شده است. کتاب مقدس "راه صلیب"[6] را نشان می‌دهد که در آن هر آفرینشی متضمنِ قطعه‌قطعه‌شدن و هر راه‌حلی متضمن انحلال است. وقتی **واسطه در همه‌جا باشد**. دیگر

---

1. gift

۲. Gift، به آلمانی به معنی سمّ.

۳. این بدنِ من است.

۴. *intra muros/extra muros*، به‌معنی "درون دروازه‌ها" (مثلاً یک شهر) "بیرون دروازه‌ها". ـ ویراستار متن انگلیسی.

۵. Terminus، خدای رومی حدود و نهایات (مثلاً سال) بود. Dionysus خدای یونانی باروری، شراب و شور جنسی بود (Bacchus نزد رومیان). ـ ویراستار متن انگلیسی.

۶. *Via crucis*، به‌معنای راه صلیب‌گونه. ـ ویراستار متن انگلیسی.

نیازی به سرکوب گذر گذرنده‌گی و عبور نیست. می‌توان بر برآمدن و سپری‌شدن به‌مثابه "نیروی آفریننده و ویران‌گر، به‌مثابه خلق مدام" خوش‌آمد گفت.

کلمه‌ی متجسّد نگاشته‌شده در نوشتار منادی پایان هر حضوری است که درعین‌حال غیبت نیست و منادی پایان هرگونه این‌همانی است که درعین‌حال تفاوت نیست. نوشتار بازی بی‌پایان تفاوت‌هایی است که نسبیّت فراگیر تمامی "چیزها" را برقرار می‌کند. این شبکه‌ی پیچیده از روابطِ متقابل ساحتِ الهی است. در محدوده‌ی این تمامیّتِ تمامیّت‌ناپذیر هیچ‌چیز به‌خودی خود، خود نیست، زیرا ظهور و افول همه‌ی اشیاء ناشی از بازی مقابل نیروهاست. تا آن‌جا که کلمه‌ی متجسم "نامِ تباهیِ ابدیِ حضورِ ابدی است"[۲۶] کتاب مقدس نشان‌دهنده‌ی مرگ خداست. به‌عبارت دیگر، نوشتار یک فرآیند تخلیه [*kenotic*][۱] است و هر چیز را از خودسانیِ مطلق و حضورِ کامل‌اش خالی می‌کند. در بازی ابدی ساحت الهی هیچ‌چیز خودگردان یا حاکم یگانه نیست. از این‌رو هیچ "**خود-علتی**"[۲] که مقدم بر هر چیز دیگر و علت نهایی آن باشد وجود ندارد. نسبیّت مطلقِ ساحت الهی همه‌ی اشیای دیگر را کاملاً همبسته‌ی یکدیگر می‌کند. نتیجه‌ی مصلوب‌شدن ابدی در کتاب مقدس آن است که هیچ‌چیز قائم به ذات نیست و همه‌ی اشیا به‌گونه‌ای وابسته به‌هم نشأت می‌گیرند. "انتشاء به‌هم وابسته"[۳][۲۷] چیزی نیست جز منشأ غیراصیلی که اصالت مطلق را می‌زداید.

نوشتار به‌مثابه منشأ غیراصیلی که تفاوت‌های مقوّم هویّت نسبی را "بنیاد می‌نهد" مفهوم خود منشأ را واژگونه و ویران می‌کند. حرکتِ زاینده‌ی کتاب مقدس در تمامی مبانیِ به‌ظاهرِ غیرقابل حرکت رسوخ می‌کند و همه‌چیز را در حرکت نگه می‌دارد. کلمه‌ی متجسد نه متعالی است و نه از خودبرآمده، برعکس، ساحت الهی (یک) بنیادِ بنیاد شده است که با این‌همه "بنیاد می‌کند". در بازی بی‌پایان تفاوت‌های متن نه بنیاد و نه بنیادشده مطلقاً مقدم و به‌گونه‌ای انکارناپذیر اولیٰ نیستند. بنیاد و بنیادشده در رابطه‌ای که مشخصه‌اش به‌هم‌وابستگیِ ریشه‌ای است مجزا و مرتبط‌اند. "**هیچ‌چیز در بنیاد نیست که در بنیاد شده نباشد، و هیچ‌چیز در بنیادشده نیست که در بنیاد نباشد.**"[۲۸] چون نوشتار هرگونه علت خودبودن را از مالک کامل خودبودن تهی می‌کند. ساحت الهی نمی‌تواند یک منشأ **مطلق** باشد. بلکه باید یک "منشأ" **غیراصیل** یا یک "بنیاد" **بنیادشده** باشد. برخلافِ عقل عرفی، نوشتار به‌وسیله‌ی تفاوت‌هایی که آن‌ها را "بنیاد می‌نهد" "بنیاد می‌شود". به‌عبارت دیگر، نوشتار همیشه در کلمات دیگر است. کلمه هیچ‌گاه غیرمتجسم نیست، بلکه همیشه در نوشتار نگاشته شده است. از آن‌جا که کلمه همزمانی حضور و غیبت و این‌همانی و تفاوت را متجسد می‌کند، تنها با ناپدیدشدن پدیدار می‌شود. این بازی مقابل توقف‌ناپذیر

---

۱. از واژه‌ی kenosis، به‌معنی عمل مسیح از تخلیه‌کردن خود از صورت خدایی و اختیارکردن صورت بنده و تنزل خود تا سرحد تحمل مرگ. و **بستر بزرگ**.ـم. ف.

2. *causa sui*

3. codependent origination

نشان می‌دهد که **لوگوس** همیشه **لوگوس نطفه‌ای** است، که از طریق پراکنده‌شدنِ تکثیر بی‌پایان می‌یابد.[۱] پراکنده‌شدن راهی از تکرار ابدی ساحت الهی به‌سوی بازی آزاد علائم و نشانه‌ها ترسیم می‌کند.

"پـــراکـــندن" (*disseminare: dis* + *semen* + gen. *seminis,* seed) عـــبارت است از بیرون‌ریختنِ بذر به‌منظور کاشتن آن. توسعاً، پراکندن حاکی از عمل پراکنده‌کردن، انتشار، سخن‌پراکنی، یا اعلام‌کردن است. وقتی این قرابت‌های لفظی به زمینه‌ی حاضر برگردانده شود القاگر این مطلب است که پراکنده‌شدنِ کلمه می‌تواند به‌معنای پخش‌شدن، پاشیدن، انتشار، یا نشر آن درک شود. البـته مـفهوم پراکنده‌شدنِ کلمه مفهوم جدیدی نیست. برای مثال حکایت تمثیلی زیر را درنظر بگیرید:

> برزگری به بذرپاشی مشغول بود. در هنگام بذرپاشی دانه‌ای در طول مسیر بر زمین افتاد و طعمه‌ی پرندگان شد. دانه‌ای دیگر بر روی زمین سنگلاخ که چندان خاکی نداشت سقوط کرد و بی‌درنگ جوانه زد چون خاک عمق کافی نداشت. وقتی خورشید بالا آمد پوسته‌اش سوخت و چون ریشه نداشت پژمرد. دانه‌ای دیگر در میان خارها افتاد، و با رشد خارها از رشد بازماند و ثمری نداد. دانه‌های دیگر در زمین مناسب ریخته شدند و دانه به‌بار آوردند، رشد کردند و تکثیر شدند و سی‌بار و شصت‌بار و صدبار بیشتر دانه دادند.[۲۹]

این سطور را نظیر هر متنی می‌توان به شیوه‌های مختلفی قرائت کرد. در این‌جا مطلبِ اساسی تصدیق این نکته است که در این حکایتِ تمثیلی کلمه دانه‌ای است کـه بـا نـاپدیدشدنِ بـرزگر پـدیدار می‌شود. "برزگر تنها در شروع داستان ذکر و بلافاصله ناپدید می‌شود. او را به‌کلی از حکایت خارج‌کردن کاملاً ممکن بود. 'هنگام بذرپاشی دانه‌ای بر زمین افتاد...' همچنین نگاه‌داشتن دائمی‌اش هم آسان بود: 'چند دانه از دست برزگر بر زمین افتاد...' اما برزگر در ابتدای داستان ذکر و سپس نادیده گرفته شده است. این حکایت درباره‌ی دانه و چندظرفیتی‌بودن اجتناب‌ناپذیر شکست و پیروزی در کاشت دانه است... یا، اگر ترجیح می‌دهید، این حکایت مربوط به غیبت، عزیمت، و خویشتن‌زداییِ ضروری برزگر است."[۳۰] این حکایت با نفی برزگر به‌منظور تمرکز بر دانه مستلزم این نکته است که پراکندگی نه اتفاقی است، و نه، نسبت به یک کلمه‌ی آغازین و بی‌نیاز، امری ثانوی است. کاملاً برعکس، اگر بناست هر کلمه‌ای بارور باشد پراکندگی ضروری است. کلمه‌ی نطفه‌ای/ رویشی باید آزادانه در رسانه‌ی سیّالی نظیر جوهر، منی، و شراب جریان یابد. کلمه‌ی متجسم به‌سبب سیّالیت‌اش نمی‌تواند درون مرزهای ثابتی گنجانده و یا در خطوط مستقیمی محاط شود؛ بلکه همیشه پراکنده و منتشر است. به‌علاوه، این پراکندگی یک اشتباه موقتی نیست که سرانجام برطرف می‌شود. پراکندگی "را نه می‌توان به زمان حال یک منشأ بسیط مؤول کرد... و نه به یک حضور آخرت‌شناسانه. کلمه‌ی متجسّم بیان‌گر یک کثرتِ **زاینده‌ی** تقلیل‌ناپذیر است."[۳۱] با مجسم‌ساختن چیزی که دیگر قابل برگشت به پدر نیست پراکندگیِ کلمه، ثبات و یکنوایی عـقیم را بـا

---

۱. مقصود دریدا از "*logos spermatikos*" یا "*word seed*" این است که *Logos* معمولاً در سنّت غربی به‌مثابه زاینده (و نر) تصور شده است. "Dissemination" ("**پراکندگی**") عنوان مقاله و کتابی است از ژاک دریدا. ـ ویراستار متن انگلیسی.

بی‌ثباتی و چندصدایی خلاق جایگزین می‌کند.

تا آن اندازه که کلمه‌ی متجسّم تخلیه [*kenōsis*] هرگونه حضور مطلق و خودسانیِ کامل را تصویب می‌کند، خودش تنها می‌تواند در درون و از طریق فرآیند تخلیه‌ی خودش، خودش باشد. همانند پدرِ متعال، پسر متجسّد نیز باید درگذرد. با پس‌زدن خدایِ میزبانان [یَهوَه]، خودِ کلمه میزبان می‌شود. کلمه که خود یک متجاوز است درعین‌حال قربانی‌ای است که تجاوز را می‌طلبد. فعل پدرکشانه‌ی تجاوز، میزبانی-دشمنی[1] کلمه را آشکار می‌سازد. نه‌تنها میزبان انگل است، قربانی‌کننده هم قربانی است. کلمه میزبانِ میهمان‌نوازی می‌شود که همه‌کس را برای نشستن بر سفره‌ی خود فرا می‌خواند و حتی **خودش** را برای تغذیه‌ی ما عرضه می‌کند.

> زیرا گوشت من به‌یقین طعام است و خونِ من به‌یقین شراب. کسی که گوشتم را بخورد و خونم را بیاشامد، او در من مسکن می‌کند و من در او.

کلمه گوشت می‌شود؛ جسم و خون، نان و شراب. بگیرید و بخورید. بگیرید و بیاشامید. خوردنِ این نان و نوشیدنِ این شراب گسترش تجسّم کلمه و توسعه‌ی بازیِ سیّالِ ساحتِ الهی است. وقتی درام کلمه آزادانه تصویب شد "خودخوریِ"[2] کلمه اثبات می‌شود. وقتی تجسّد الوهیت مرگ خداست، پراکندگی کلمه عبارت از مصلوب‌شدن نَفْسِ فرد است. این قطعِ اعضا زخمی علاج‌ناپذیر می‌زند که علائم گمراه‌کننده و نشانه‌های سرگردان را متولد می‌کند.

یادداشت‌ها

1. Jacques Derrida, *Positions,* trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981). p. 40.
2. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science,* trans. Walter Kaufman (New York: Random House, 1974), p. 182.
3. Thomas J. J. Altizer, *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness* (New York: Seabury Press, 1979), p. 53.
4. J. Hillis Millier, "Theology and Logology in Victorian Literature," in *Religion and Literature: The Convergence of Approaches,* supplement to *Journal of the American Academy of Religion,* 47 (1979): 354.
5. Jacques Derrida, *Writing and Difference,* trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 20.
6. بجز از مواردی که تصریح شده، تعاریف و ریشه‌شناسی‌های واژه‌ها را از منبع زیر برگرفته‌ام:
Oxford English Dictionary (New York: Oxford University Press, 1971).
7. Gilles Deleuze, "Nomad Thought," in *The New Nietzsche: Contemporary Styles of*

---

1. host-ility
2. self-consuming

Interpretation. ed. D. B. Allison (New York: Dell, 1977), pp. 142–9.
8. William Blake.
9. Robert Scharlemann, "The Being of God When God Is Not Being God: Deconstructing the History of Theism," in Altizer et al., *Deconstruction and Theology* (New York: Crossroad, 1982), p. 101.
10. Jacques Derrida, *Of Grammatology,* trans. G. C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 14.
11. Samuel Beckett, quoted in Daniel Albright, *Representation and the Imagination: Beckett, Kafka, Nabokov, and Schoenberg* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 2.
12. Jacques Derrida, *Dissemination,* trans, B. Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 77.
13. Ibid., p. 146.
14. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs,* trans. D. B. Allison, (Evanston, Ill.: Northwestern University, 1973), p. 134.
15. Derrida, *Dissemination,* p. 211.
16. J. Hillis Miller, "The Critic as Host," in Harold Bloom et al., *Deconstruction and Criticism* (New York: Seabury, 1979), p. 219.
17. Derrida, *Dissemination,* p. 212.
18. Jacques Derrida, "Limited Inc abc...," *Glyph,* 7 (1980): 176–233, p. 225.
19. Altizer, *Descent into Hell,* pp. 56–7.
20. Derrida, *Dissemination,* pp. 92–3.
21. Ibid., p. 149.
22. Ibid., p. 153.
23. Ibid., p. 127.
24. Ibid., p. 152.
25. Ibid., p. 133.
26. Thomas J. Altizer, *The Self-Embodiment of God* (New York: Harper & Row, 1979), p. 36.
27. Nargarjuna.
28. G. W. F. Hegel, *Science of Logic* trans. A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), p. 457.
29. Mark 4: 3–8.
30. John Dominic Crossan. *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus* (New York: Crossroad, 1980), p. 50.
31. Derrida, *Positions,* p. 45.

فصل سی و سوم

"فضایل، وحدتِ حیاتِ بشری و مفهومِ سنّت" *

السدیر مک‌اینتایر — **ترجمه‌ی محمد شکری**

السدیر مک‌اینتایر (متولد ۱۹۲۹)، فیلسوف است و نقدی از مدرنیته عرضه می‌کند که کاملاً در جهت مخالف پُست‌مدرنیسم، و، درنتیجه، مدافع گذشته در مقابل حال و آینده است. لیبرالیسم جدید، سنّت فرهنگی را به‌مثابه امری قابل اغماض پنداشته است. اما به عقیده‌ی او خارج از سنّت هیچ‌گونه تصمیم‌گیری معقول و نتیجه‌بخشی وجود ندارد. سنّت‌ها زمینه‌ساز واژگان نهایی "روایت‌هایی"اند که هر "خود" می‌توانند درباره‌ی حیات خویش بگوید و بدین‌وسیله به درکی از خویشتن نایل آید. از نظر مک‌اینتایر انسان حیوانی داستان‌سرا است؛ لیبرالیسم با انکار مشروعیت برای این روایت‌های سنّتی به هیچ‌گرایی و پایان گفتار عقلانی درباره‌ی رفتار کشیده شده است. در جامعه‌ی پیشرفته‌ی لیبرال همه‌ی تصمیم‌گیری‌های اخلاقی منجر به ابراز ترجیحات توجیه‌ناپذیری می‌شود که حکم قطعی درباره‌ی آن‌ها ممکن نیست. آرزوی مک‌اینتایر، برخلاف نظریه‌های اخلاقی کانت و اصالت فایده‌مندی که در جست‌وجوی نومیدانه به‌دنبال قواعد کلی برای عمل که از فرهنگ تعالی می‌جویند شخصیت را نادیده می‌گیرند، بازگشت به "اخلاق مبتنی بر فضیلت" ارسطو و بیان ضابطه‌ای برای ویژگی‌های شخصیتِ اخلاقیِ آرمانی است.

همه‌ی کوشش‌های معاصر برای تلقی حیاتِ هر فرد بشری به‌مثابه یک کل و به‌مثابه وحدتی که ویژگی‌اش فراهم‌کردن غایتی کافی برای فضایل باشد، با دو مانع مختلف مواجه می‌شود: مانع اجتماعی و مانع فلسفی. موانع اجتماعی ناشی از آن‌اند که مدرنیته زندگی انسانی را به بخش‌های گوناگونی تقسیم کرده است که هر بخش هنجارها و شیوه‌های رفتاری خاص خود را دارد. از این‌روست که کار از فراغت، زندگی خصوصی از حیات اجتماعی، و فعالیت صنفی از فعالیت شخصی جدا شده است. کودکی و پیری از دیگر دوره‌های زندگی انسانی جدا شده و قلمروهای متمایزی را تشکیل داده‌اند. و تمام این جداسازی‌ها به گونه‌ای صورت گرفته است که مطابق آنچه آموخته‌ایم به تمایز هر بخش، و نه به وحدت زندگی فردی که این

* Alasdair MacIntyre, "The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition". chapter 15 of *After Virtue* (Notre Dame. Ind.: University of Notre Dam Press, 1984), pp. 204–25.

مراحل را طی می‌کند می‌اندیشیم و آن را احساس می‌کنیم.

موانع فلسفی از دو گرایش متمایز ناشی می‌شود؛ گرایش اول عمدتاً، اگرنه منحصراً، در فلسفه‌ی تحلیلی مقیم است، و گرایش دیگر در نظریه‌ی جامعه‌شناختی و اگزیستانسیالیسم خانه کرده است. گرایش اول می‌خواهد درباره‌ی رفتار انسانی بینشی ذرّه‌باورانه (اتمیستی) داشته باشد و به تحلیل اَفعال و مراوداتِ پیچیده برحسب اجزاء بسیط بپردازد. از این‌روست که مفهوم "یک فعل بنیادین"[1] در زمینه‌های متعدد تکرار می‌شود. این‌که اَعمالِ جزئی ویژگیِ خود را به‌مثابه اجزاء از کل‌های بزرگ‌تری به‌دست می‌آورند دیدگاهی بیگانه با شیوه‌های غالب تفکر ماست، امّا، اگر درصدد فهم این نکته باشیم که زندگی چگونه می‌تواند چیزی بیش از توالی اعمال و مقاطع منفرد باشد، حداقل باید به بررسی آن بپردازیم.

برهمین قیاس وحدت زندگی بشری آن‌گاه از دیدگان ما غایب می‌شود که تفکیک قاطعی میان فرد و نقش‌هایی که بازی می‌کند ـ تفکیکی که نه‌تنها مشخصه‌ی اگزیستانسیالیسم سارتر، بلکه ویژگی نظریه‌ی جامعه‌شناختی رالف دارندورف[2] نیز هست ـ یا بین نقش‌های متفاوت ـ و شبه‌نقش‌هایی ـ که در زندگی یک فرد به‌اجرا درمی‌آید قائل شویم، به‌گونه‌ای که زندگی هیچ‌چیز جز مجموعه‌ای از مقاطع نامرتبط به‌نظر نیاید ـ و این، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، به‌معنای انحلال "خود" است که شاخص نظریه‌ی اجتماعی گافمن[3] است. هم تلقی سارتر و هم تلقی گافمن از "خودیت"[4] به‌گونه‌ای بارز مشخصه‌ی شیوه‌ی اندیشه و عمل مدرنیته است. بنابراین، شاید تعجبی نداشته باشد که دریابیم خودی را که این‌گونه تصور شده است نمی‌توان حامل فضایل ارسطویی پنداشت.

زیرا خودِ جداشده از نقش‌هایش به شیوه‌ی سارتری فاقد عرصه‌ای از روابط اجتماعی است که در آن فضایل ارسطویی [مجال] عمل داشته باشند (اگر برای این فضایل اصولاً کارکردی وجود داشته باشد). الگوهای زندگی فضیلت‌مندانه در زیر سخنانِ محکوم‌کننده‌ی قراردادی‌بودن [امور قراردادی]، که سارتر آن را در دهان آنتوان روکانتن[5] در **تهوع** قرار می‌دهد و در **هستی و نیستی**[6] خودش شخصاً برزبان می‌آورد، ازپای درمی‌آید. درواقع، انکارِ اعتبارِ روابطِ اجتماعیِ قراردادی‌شده از جانب "خود" منجر به سست‌شدن جامعیّت خود در ارزیابی سارتر می‌شود.

درضمن، انحلالِ "خود" به مجموعه‌ای از حوزه‌های جداگانه‌ی ایفای نقش، هیچ دورنمایی برای به‌کاربردن استعدادهایی که اصالتاً بتوانند حتی در یک معنای بعید ارسطویی فضیلت شمرده شوند، باقی

---

1. a basic action

2. Ralf Dahrendorf

۳. اروینگ گافمن (Erving Goffman) (۸۲ـ۱۹۲۲)، جامعه‌شناسی که به‌خاطر مطالعه در باب ارتباط هویت شخصی با نقش‌های اجتماعی به‌شهرت رسید.ـ ویراستار متن انگلیسی.

4. selfhood

۵. Antoine Roquentin، قهرمان رُمان **تهوع**، اثر سارتر.

۶. به‌ترتیب، **رمانِ تهوع** (*Nausea*) سارتر، و مهم‌ترین اثر فلسفی او **هستی و نیستی** (*Being and Nothingness*).ـ ویراستار متن انگلیسی.

نمی‌گذارد. زیرا یک فضیلت استعدادی نیست که تنها در وضعیت خاصی موجب موفقیت شود. آنچه درباره‌ی فضایل یک عضو خوب گروه یا یک مدیر خوب یا یک قمارباز یا یک شرط‌بند گفته می‌شود [صرفاً] مهارت‌هایی حرفه‌ای هستند که به‌طور حرفه‌ای در وضعیت‌هایی به‌کار گرفته می‌شوند که در آن شرایط می‌توانند مؤثر باشند، اما فضیلت نیستند. از کسی که حقیقتاً دارای فضیلتی است می‌توان انتظار داشت که آن را در وضعیت‌های بسیار متفاوت جلوه‌گر سازد. وضعیت‌هایی که در بسیاری از آن‌ها از اِعمالِ یک فضیلت نمی‌توان به همان ترتیبی انتظار کارآمدی داشت که از یک مهارت حرفه‌ای انتظار می‌رود. هکتور در جدایی‌اش از آندروماخه و در عرصه‌ی نبرد با آشیل شجاعت یکسانی را به نمایش گذاشت. الینور مارکس در ارتباط با پدرش، در کارش با اتحادیه‌های کارگری و در درگیری با خواهرش اُولینگ احساس عاطفی واحدی را نشان داد. وحدت یک فضیلت در زندگی یک فرد تنها به‌مثابه ویژگی یک زندگی واحد امری معقول است، زندگی‌ای که می‌توان آن را به‌مثابه یک کل تصور و ارزیابی کرد. از این‌رو، همان‌گونه که در بحث راجع به تغییرات و تکه‌تکه‌شدن اخلاق ملازم با پیدایش مدرنیته در بخش‌های آغازین این کتاب گفته شد، هر مرحله از ظهور دیدگاه‌های ذاتاً مدرن درباره‌ی داوریِ اخلاقی همراه با مرحله‌ای متناظر از ظهور مفاهیم ذاتاً جدید درباره‌ی ''خودیت'' بوده است. بدین‌ترتیب، اکنون در تعریف مفهوم خاص دوران ماقبل مدرن از فضایل، که دل‌مشغولی من بوده است، ضروری است که سخنی درباره‌ی مفهوم ''خودیت'' که ملازم با آن است گفته شود، مفهومی از خود که وحدت‌اش در وحدت روایتی است که تولّد را به زندگی و زندگی را به مرگ می‌پیوندد، همان‌گونه که روایت آغاز را به میانه و پایان پیوند می‌دهد.

چنین مفهومی از خود شاید از آنچه در ابتدا به‌نظر می‌رسد کم‌تر ناآشنا باشد. درست به دلیل داشتن نقش کلیدی در فرهنگ‌هایی که از لحاظ تاریخی اجداد فرهنگ خودمان هستند، شگفت نیست که هنوز هم حضوری به‌رسمیت ناشناخته در بسیاری از شیوه‌های اندیشه و عمل ما داشته باشد. از این‌رو بی‌مناسبت نیست تا کار خود را با کندوکاو در بعضی بصیرت‌های مفهومیِ مسلّم شمرده شده، امّا آشکارا صحیح درباره‌ی اعمال و خودیت بشر آغاز کنیم تا نشان دهیم که اندیشیدن درباره‌ی خود به شیوه‌ای روایی تا چه‌اندازه طبیعی است.

هم برای فیلسوفان و هم برای مردم عادی این یک مفهوم پیش‌پاافتاده است که خصلت پاره‌ی واحدی از رفتار انسانی را به‌درستی می‌توان به شیوه‌های مختلف معین کرد. برای این پرسش که ''او چه می‌کند'' می‌توان پاسخ‌هایی ارائه داد که همه به‌یکسان درست و مناسب باشد: ''زمین را می‌کند''، ''باغبانی می‌کند''، ''ورزش می‌کند''، ''برای زمستان آماده می‌شود'' یا ''خوشامدِ همسرش را می‌جوید''. برخی از این پاسخ‌ها بیان‌گر نیّاتِ کننده‌ی کار است، برخی دیگر نتایج ناخواسته‌ی افعال او را نشان می‌دهد، و از این نتایج ناخواسته برخی ممکن است به‌گونه‌ای باشند که فاعل از آن‌ها آگاه است و از برخی دیگر نیز آگاه نیست. آنچه باید فوراً بدان توجه داشت این است که هر پاسخی به پرسش‌های مربوط به نحوه‌ای فهم یا تبیینِ پاره‌ی خاصی از یک رفتار پاسخی قبلی به این پرسش را پیش‌فرض خواهد گرفت که چگونه پاسخ‌های مختلف صحیح به پرسش ''او چه می‌کند؟'' به یکدیگر مرتبط می‌شوند. زیرا

اگر نیّت اولیه‌ی شخصی آماده‌کردن باغ پیش از زمستان باشد و ورزش‌کردن و خوش‌آمدن همسرش تنها اموری اتفاقی باشند، ما یک نوع از رفتار را تبیین کرده‌ایم. اما اگر نیّت ابتداییِ فاعلِ فعل خوش‌آمدن همسرش با ورزش‌کردن باشد، ما باید نوع کاملاً متفاوتی از رفتار را تبیین کنیم و باید جهت فهم و تبیین متفاوتی را درنظر بگیریم.

اولاً، این پاره [از رفتار] در یک چرخه‌ی سالانه از فعالیت خانگی قرار گرفته و مشتمل بر نیّتی است که مسبوق به نوع خاصی از چارچوب خانه‌داری، به‌اضافه‌ی باغبانی، همراه با سرگذشت روایی خاص این چارچوب است که این پاره از رفتار اکنون مقطعی از آن است. ثانیاً این مقطع در سرگذشتِ رواییِ یک زناشویی، یعنی یک چارچوب اجتماعی کاملاً متفاوت گرچه مرتبط واقع می‌شود. یعنی، ما نمی‌توانیم خصلت رفتار را مستقل از نیّات معین کنیم و نمی‌توانیم نیّات را مستقل از چارچوب‌هایی که این نیّات را هم برای خود عاملان و هم برای دیگران معقول می‌سازد توصیف کنیم.

من در این‌جا واژه‌ی "چارچوب"[1] را به‌مثابه واژه‌ای نسبتاً جامع به‌کار می‌برم. یک چارچوب اجتماعی می‌تواند یک نهاد، یا آنچه یک عملکرد نامیدم، یا محیط انسانی از نوع دیگر باشد. اما نکته‌ی اساسی درباره‌ی مفهوم یک چارچوب، آن‌گونه که من می‌فهمم، این است که یک چارچوب تاریخی دارد، تاریخی که در آن نه‌تنها جایگاه سرگذشت عاملان منفرد تعیین شده است، بلکه باید چنین شده باشد. دقیقاً، بدین‌سبب که بدون چارچوب و دگرگونی‌هایش در طی زمان، سرگذشت عاملِ منفرد و دگرگونی‌هایش در طی زمان توجیه‌ناپذیر خواهد بود. البته ممکن است برش خاصی از یک رفتار به بیش از یک چارچوب تعلّق داشته باشد. این امر لااقل به دو طریق ممکن است.

در مورد مثال قبلی‌ام، فعالیت فرد هم می‌تواند جزئی از تاریخ چرخه‌ی فعالیت خانه‌داری باشد و هم جزئی از تاریخ زناشویی‌اش، دو تاریخی که با هم تلاقی کرده‌اند. خانه‌داری تاریخی چندصدساله را پشت‌سر گذاشته است، نظیر بعضی مزارع اروپایی که گرچه در دوره‌های مختلف خانواده‌های مختلف در آن‌ها سکونت داشته‌اند، اما مزرعه زندگی خودش را داشته است. زناشویی نیز مطمئناً تاریخ خودش را دارد. تاریخی که این مطلب را پیش‌فرض می‌گیرد که تاریخ نهاد زناشویی به نقطه‌ی خاصی رسیده است. اگر بخواهیم پاره‌ی خاصی از رفتار را به شیوه‌ای دقیق به مقاصد یک فاعل، و، بنابراین، به چارچوب‌هایی که فاعل به آن‌ها متعلق است پیوند دهیم، باید به شیوه‌ای دقیق دریابیم که چگونه کثرتی از خصلت‌نمایی‌های درست رفتار فاعل به یکدیگر مرتبط‌اند؛ نخست از طریق تشخیص این‌که کدام خصوصیات ما را به نیّتی خاص هدایت می‌کنند و کدام نمی‌کنند، و سپس، از طریق دسته‌بندی موضوعاتی که در هر دو مقوله وجود دارد.

جایی که "نیات"[2] موردنظر باشند، باید بدانیم که کدام نیّت یا نیّات اولویت دارند، یعنی کدام نیّت اگر به نحو دیگری بود او این کار را انجام نمی‌داد. پس اگر بدانیم که شخصی به‌خاطر مشق تندرستی و برای

---

1. setting
2. intentions

خوشحال‌کردن همسرش باغبانی می‌کند، هنوز نمی‌توانیم معنی کار او را بفهمیم، مگر آن‌که پاسخ این پرسش‌ها را بدانیم: آیا او به باغبانی ادامه می‌دهد اگر کماکان معتقد باشد که باغبانی مشق تندرستی است، اما بفهمد که دیگر همسرش را خوشحال نمی‌کند؛ آیا او به باغبانی ادامه می‌دهد اگر اعتقادش را به این‌که باغبانی مشق تندرستی است از دست داده باشد، اما کماکان معتقد باشد که باغبانی همسرش را خوشحال می‌کند؛ و آیا او به باغبانی ادامه می‌دهد اگر باورهایش در هر دو مورد دگرگون شده باشد، یعنی ما بدانیم که بعضی از باورهایش چیستند و کدام‌یک از آن‌ها علّت مؤثراند، و همچنین باید بدانیم که آیا گزاره‌های شرطیِ خلاف واقع صادق‌اند یا کاذب. و تا این را ندانیم نخواهیم توانست کاری را که فاعل انجام می‌دهد به‌درستی خصلت‌یابی کنیم.

مثال پیش‌پاافتاده‌ی دیگری را از مجموعه پاسخ‌های درست و سازگار برای این پرسش که "او چه می‌کند؟" درنظر بگیرید. "جمله‌ای می‌نویسد"، "کتاب‌اش را تمام می‌کند"، "در بحث مربوط به نظریه‌ی کنش شرکت می‌کند"، "می‌کوشد منصبی به‌دست آورد". در این‌جا نیّات را می‌توان برحسب طول زمانی موردنظر مرتب کرد. هریک از نیّات کوتاه‌مدت را تنها می‌توان از طریق ارجاع به بعضی نیات بلندمدت‌تر معقول ساخت و خصلت‌نمایی یک رفتار مطابق نیّات بلندمدت‌تر در صورتی می‌تواند صحیح باشد که بعضی خصلت‌نمایی‌های مطابق با نیّات کوتاه‌مدت‌تر نیز صحیح باشد. از این‌روست که تنها در صورتی می‌توان رفتار را به‌نحو وافی خصلت‌نمایی کرد که بدانیم نیّات بلندمدت‌تر و بلندمدت‌ترین نیّات موردنظر چیستند و چگونه نیّات کوتاه‌مدت‌تر به نیّات بلندمدت‌تر مربوط‌اند. یک‌بار دیگر درگیر نگارش یک تاریخ روایی شده‌ایم.

بنابراین، نیّات را باید هم به‌طور علّی و هم از لحاظ زمانی مرتب کرد و هر دو ترتیب اشاره به چارچوب‌هایی خواهند داشت، اشاراتی که هم‌اکنون به‌طور مبهم با واژه‌هایی ابتدایی مانند "باغبانی"، "همسر"، "کتاب" و "تصدی" بیان شده بود. علاوه براین، تشخیص درستِ باورهای فاعل مؤلّفه‌ی بنیادین این وظیفه را تشکیل می‌دهد. شکست در این امر به‌معنای شکست در کل این کار خواهد بود. (نتیجه ممکن است بدیهی به‌نظر رسد. اما این نتیجه یک پیامد مهم به‌دنبال دارد. چیزی به‌نام "رفتار" که مقدم و مستقل از نیّات، باورها و چارچوب‌ها تشخیص داده شود وجود ندارد. از این‌رو طرح ایجاد یک علم رفتار خصوصیتی رازآلود و تا حدی نامأنوس به‌خود می‌گیرد. چنین علمی غیرممکن نیست، اما چیزی نمی‌تواند باشد جز یک علم حرکت فیزیکی تفسیرنشده که امثال بی. اف. اسکینر[1] در آرزوی آن‌اند. در این‌جا قصد بررسی مشکلات اسکینر را ندارم؛ اما باید گفت که اگر شخص طرفدار اسکینر باشد، برایش اصلاً روشن نیست که تجربه‌ی علمی چه‌چیزی می‌تواند باشد، زیرا یقیناً مفهوم یک تجربه عبارت است از مفهوم رفتار مبتنی بر قصد و باور. و آنچه محکوم به شکست قطعی است طرح ایجاد یک علم رفتار، مثلاً سیاسی، جدا از مطالعه‌ی نیّات، باورها و چارچوب‌هاست. خالی از لطف نیست که بگوییم وقتی عبارتِ

---

۱. B. F. Skinner (۱۹۹۰-۱۹۰۴)، روان‌شناس رفتارگرای مشهور آمریکایی. ــ ویراستار متن انگلیسی.

"علومِ رفتاری" نخستین بار کاربرد مؤثر خود را در "گزارش بنیاد فورد" در ۱۹۵۳ به‌دست آورد، واژه‌ی "رفتار" به‌گونه‌ای تعریف شده بود که هم شامل اموری می‌شد که "رفتار ذهنی[1] نامیده می‌شد، مانند میل‌ها، باورها، انتظارات، انگیزه‌ها و آرزوها" و هم شامل "اَعمال آشکار"[2]. اما آنچه از فحوای کلام در این گزارش برمی‌آید این است که دو مجموعه‌ی متمایز از موضوعات را که برای بررسیِ مستقل در دسترس هستند فهرست‌بندی می‌کند. اگر استدلال تا این‌جا درست باشد، تنها یک‌دسته از موضوعات وجود دارد.)

باید بررسی کرد که این استدلال تاکنون متضمن چه‌چیزی درباره‌ی روابط متقابل امور قصدی، اجتماعی و تاریخی است. شناخت ما از یک عمل خاص، تلویحاً، اگرنه تصریحاً، تنها از طریق استناد به دو نوع زمینه صورت می‌گیرد. همان‌گونه که من پیشنهاد کردم، ما نیّت‌های فاعل را در نظم علّی و زمانی با ارجاع به نقش آن‌ها در سرگذشت او قرار می‌دهیم؛ و نیز آن‌ها را با ارجاع به نقش آن‌ها در تاریخچه‌ی چارچوب یا چارچوب‌هایی که به آن‌ها تعلق دارند جای می‌دهیم. با انجام این کار و با تعیین کارآمدی علّی نیّات فاعل در یک یا چند جهت و این‌که نیّات کوتاه‌مدت تا چه اندازه در تشکیل نیّات بلندمدت توفیق داشته یا ناکام مانده‌اند ما خودمان بخش دیگری از این سرگذشت‌ها را می‌نویسیم. تاریخِ روایی از نوع خاص خود را به‌عنوان نوع ضروری و بنیادی برای خصلت‌نمایی اَفعال انسانی نشان می‌دهد.

آشکارشدنِ درجه‌ی تفاوت دیدگاه مفروض در این استدلال و دیدگاه فیلسوفان تحلیلی که تصویرهایی از افعال انسانی ساخته‌اند که در آن‌ها مفهوم "یک" عمل انسانی نقش محوری یافته است، دارای اهمیت است. بنابراین، یک رَوَند از رویدادهای انسانی به‌مثابه توالی پیچیده‌ی اَعمال فردی درمی‌آید و طبیعتاً این پرسش مطرح می‌شود: ما چگونه اَفعالِ انسانی را متفرّد می‌کنیم؟ زمینه‌هایی وجود دارند که در آن‌ها چنین مفاهیمی رایج‌اند. مثلاً در دستورالعمل‌های کتاب آشپزی اعمال درست به‌همان طریقی متفرّد شده‌اند که برخی از فیلسوفان تحلیلی تصور می‌کنند برای هر عملی امکان‌پذیر است. "شش تخم‌مرغ بردارید. سپس آن‌ها را در کاسه‌ای بشکنید، آرد، نمک، شکر و غیره به آن اضافه کنید و..." اما نکته‌ی مهم درباره‌ی این توالی‌ها آن است که هر جزء به‌مثابه یک عمل فقط به‌مثابه یک‌ـعنصرـممکنـدرـیکـزنجیره قابل درک می‌شود. به‌علاوه، حتی چنین زنجیره‌ای نیازمند زمینه‌ای است تا قابل درک شود. اگر من در اثنای درس‌گفتار خود درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق کانت، ناگهان شش تخم‌مرغ را درون ظرفی بشکنم و آرد و شکر به آن اضافه کنم و همه‌ی این کارها درحالی انجام شود که من به تفسیر کانت می‌پردازم، صرفاً به‌موجب این واقعیت که من ترتیب دستورالعمل‌های کتاب آشپزی را مراعات کرده‌ام، عمل معقولی انجام نداده‌ام.

شاید بتوان جواب داد که من یقیناً عمل یا مجموعه‌ای از اعمال را انجام داده‌ام، هرچند که عملی معقول نبوده. در پاسخ خواهم گفت که مفهوم یک عمل معقول مفهومی بنیادی‌تر از یک عملِ صرف است.

---

1. subjective behavior
2. overt acts

اَعمالِ نامعقول نمی‌توانند به جایگاه عمل معقول برسند؛ و یک کاسه کردن اَعمال معقول و اَعمال نامعقول در طبقه‌ی واحدی از اعمال و خصلت‌نمایی عمل برحسب موضوعات مشترک در هر دو مجموعه اشتباهی است که از نادیده گرفتن این امر ناشی می‌شود. این اشتباه همچنین به معنای غفلت از اهمیتِ محوری مفهوم معقولیّت است.

اهمیت مفهوم معقولیت ارتباط نزدیکی با این واقعیت دارد که اساسی‌ترین تمایز رخنه‌یافته در گفتار و عمل ما در این حوزه عبارت است از تمایز میان موجودات انسانی و موجودات دیگر. موجودات انسانی را ــ برخلاف موجودات دیگر ــ به‌خاطر آنچه انجام می‌دهند می‌توان مؤاخذه کرد. تشخیص یک واقعه به‌مثابه یک عمل در مصادیق یک پارادایم عبارت است از تشخیص آن تحت نوعی از توصیف که ما را قادر می‌سازد تا آن واقعه را به‌مثابه امری که به‌گونه‌ای معقول از نیّات، انگیزه‌ها، انفعالات و اغراض فاعل انسانی ناشی می‌شود درنظر آوریم. بنابراین، یک عمل را باید به‌مثابه چیزی درک کرد که شخص برای آن باید پاسخگو بوده و همواره اقتضا می‌کند که درباره‌ی آن از شخص فاعل بیانی معقول بخواهیم. آن‌گاه که رویدادی ظاهراً عمل ارادی یک فاعل انسانی باشد، ولی با این‌همه نتوانیم آن را به‌مثابه یک عمل ارادی تشخیص دهیم، هم از لحاظ فکری و هم از لحاظ عملی، درمانده می‌شویم. نمی‌دانیم چگونه واکنش نشان دهیم، نمی‌دانیم چگونه آن را تبیین کنیم، حتی نمی‌دانیم چگونه خصلت آن را لااقل به‌مثابه یک امر معقول معین کنیم؛ و تمایزی که مابین انسانِ پاسخگو و موجود صرفاً طبیعی قائل شدیم درهم می‌ریزد. درحقیقت این نوع از درماندگی در شماری از وضعیت‌های مختلف رخ می‌دهد: [مثلاً] وقتی که ما از فرهنگ‌های بیگانه یا حتی از ساختارهای اجتماعیِ بیگانه به درون فرهنگ خودمان قدم می‌گذاریم، در برخوردمان با انواع معیّنی از بیماران عصبی یا روانی (درواقع نامعقول‌بودن اعمال چنین بیمارانی است که سبب می‌شود تا به‌عنوان بیمار با آن‌ها رفتار شود؛ اَعمالِ نامعقول برای فاعل و برای هر شخص دیگری ــ به‌حق ــ به‌عنوان نوعی از رنج فهمیده می‌شوند) و همچنین در وضعیت‌های روزمره. به مثالی توجه کنید.

در ایستگاه منتظر اتوبوس ایستاده‌ام، مرد جوانی که کنار من ایستاده است ناگهان می‌گوید "نام اردک وحشی معمولی **هیستریونیکوس، هیستریونیکوس، هیستریونیکوس**[1] است." درباره‌ی معنای جمله‌ای که او برزبان آورده است هیچ مشکلی وجود ندارد. مشکل نحوه‌ی پاسخ به این پرسش است که او در ادای این جمله چه می‌کند؟ فرض کنیم او گاه‌گاه به‌طور اتفاقی چنین جملاتی را ادا کرده باشد. این کار می‌تواند شکلی از جنون باشد. اگر یکی از موارد زیر درست باشد ما فعل گفتاری او را معقول تلقی خواهیم کرد: او مرا با شخص دیگری که دیروز در کتابخانه ملاقات کرده و از او پرسیده است که "آیا شما برحسب اتفاق نام لاتین اردک وحشی معمولی را می‌دانید؟" اشتباه گرفته است؛ یا از مطب روان‌پزشک‌اش آمده است که به او توصیه کرده است تا کمرویی‌اش را از طریق گفت‌وگو با غریبه‌ها از بین ببرد. او گفته است "اما چه بگویم". و پاسخ شنیده است "هرچه شد." یا یک جاسوس روسی است که در محل قرار منتظر ایستاده

1. *Histrionicus histrionicus histrionicus*

است و با اداکردن یک جمله‌ی رمزی خود را به‌طرف تماس‌اش معرفی می‌کند. به‌هرترتیب، یک عملِ گفتاری از طریق یافتنِ جای خود در یک روایت معقول می‌شود.

در پاسخ به این مطلب می‌توان گفت که برای معقول‌ساختن یک عمل ضرورتی ندارد داستانی سرهم کنیم. تمام آنچه مورد نیاز است این است که بتوانیم گونه‌ی مربوطه‌ی عملِ گفتاری (مثلاً ''او پاسخ پرسشی را می‌داد'') یا هدفی راکه گفتارش در خدمت آن است (مثلاً ''او می‌کوشید تا توجه شما را جلب کند'') تشخیص دهیم. اما اعمالِ گفتاری و اهداف و مقاصد نیز می‌توانند معقول یا نامعقول باشند. فرض کنید که آن شخص در ایستگاه اتوبوس عملِ سخن‌گفتنِ خود را با گفتن این‌که ''من پاسخ پرسشی را می‌دادم'' تبیین کند. من در جواب می‌گویم: ''اما من اصولاً چیزی از شما نپرسیدم تا جوابی بتواند به آن داده شود.'' و او می‌گوید، ''بله این را می‌دانم.'' بار دیگر عمل‌اش نامعقول می‌شود. به‌راحتی می‌توان مثال مشابه دیگری ارائه داد که نشان می‌دهد صرف این واقعیت که عملی به تحقق نوع مشخصی از مقاصد کمک می‌کند، برای معقول‌ساختن یک عمل کافی نیست. هم مقاصد و هم اَعمالِ گفتاری[1] نیازمند زمینه‌اند.

آشناترین نوع زمینه‌ای که در آن و با ارجاع به آن اعمال گفتاری و هدف‌ها معقول می‌شوند ''مکالمه''[2] است. مکالمه چنان خصوصیت فراگیری از عالم بشری است که مایل است از توجه فلسفی دور بماند. ولی اگر محاوره را از زندگی انسانی بزدایید چه چیزی باقی خواهد ماند؟ پس توجه کنیم که در دنبال‌کردن یک مکالمه و معقول یا نامعقول‌یافتن آن چه چیزی نهفته است. (معقول‌یافتن یک مکالمه با فهمیدن آن یکی نیست؛ زیرا مکالمه‌ای را که من تصادفاً می‌شنوم ممکن است معقول باشد، ولی من نتوانم آن را درک کنم.) اگر من به مکالمه بین دو نفرِ دیگر گوش می‌دادم توانایی من برای درک موضوع مورد گفت‌وگو به توانایی من در قراردادن آن تحت توصیفی از مجموعه‌ای از توصیفات بستگی دارد که در آن درجه و نوع انسجام مکالمه روشن می‌شود: ''یک عربده‌کشی مستانه''، ''عدم توافق فکری جدی''، ''عدم درک اسفانگیز یکدیگر''، ''بدفهمی مضحک، حتی مسخره‌آمیز انگیزه‌های یکدیگر''، ''یک مبادله‌ی نافذ افکار''، ''نزاع بر سر تسلط بر یکدیگر''، ''مبادله‌ی حقیر بدگویی‌ها.''

به‌کاربردن کلماتی مانند ''اسفانگیز''[3]، ''مضحک''[4] و ''مسخره‌آمیز''[5] برای این‌گونه ارزیابی‌ها حشو زاید نیست. ما برای گفت‌وگو، همانند روایات ادبی، انواعی را درنظر می‌گیریم. درواقع یک مکالمه یک کار نمایشی است ــ حتی اگر بسیار کوتاه باشد ــ که شرکت‌کنندگان در آن نه‌تنها هنرپیشه، بلکه آفرینندگان مرتبطی هستند که با موافقت یا عدم موافقت شیوه‌ی تولیدشان را می‌سازند. زیرا چنین نیست که مکالمه‌ها درست به همان شیوه‌ی نمایشنامه‌ها و رُمان‌ها به انواع تقسیم شوند؛ بلکه آن‌ها درست مانند آثار ادبی آغاز و میانه و انجامی دارند. گفت‌وگوها به گذشته برمی‌گردند، تصدیق می‌کنند، فرود می‌آیند و

---

1. speech acts
2. conversation
3. tragic
4. comic
5. farcial

اوج می‌گیرند. ممکن است در یک مکالمه‌ی طولانی‌تر گریز و موضوعات فرعی وجود داشته باشد؛ درواقع گریزهای درون‌گریز و موضوعات فرعی درون موضوعات فرعی.

اما اگر این مطلب درباره‌ی مکالمه‌ها درست باشد، باید با **تغییرات لازم** در مورد جنگ‌ها، بازی‌های شطرنج، عشق‌بازی‌ها، سمینارهای فلسفی، خانواده‌ها در سر میز شام، گفت‌وگوی سوداگران درباره‌ی قراردادها، یعنی به‌طور کلی درباره‌ی مبادلات انسانی، درست باشد. زیرا گفت‌وگو در معنای به‌قدر کافی وسیع آن عبارت است از شکل مبادلات انسانی به‌طور کلی. رفتار محاوره‌ای نوع یا جنبه خاصی از رفتار انسانی نیست، هرچند اَشکال کاربرد زبان و حیات انسانی به گونه‌ای است که اعمال دیگران هم به اندازه‌ی سخن‌شان گویاست. و این تنها بدین‌سبب ممکن می‌شود که این اعمال، اعمال کسانی است که سخن می‌گویند.

پس من مکالمه‌ها را، به‌طور اخص، و افعال انسانی را، به‌طور اعم، به‌مثابه روایت‌های به‌اجرادرآمده ارائه می‌کنم. روایت کارِ شاعران، نمایشنامه‌نویسان، و رمان‌نویسان نیست که به تأمل در رویدادهایی می‌پردازند که پیش از آن‌که آوازخوان یا نویسنده به آن ترتیبی بدهد دارای هیچ نظم روایی نیست؛ صورت روایی نه بدلی است نه تزیینی. باربارا هاردی در بحث از همین مطلب نوشته است ”ما در روایت خواب می‌بینیم، با روایت خیال‌بافی می‌کنیم، به‌یاد می‌آوریم، پیش‌گویی می‌کنیم، امیدوار می‌شویم، ناامید می‌شویم، اعتقاد می‌ورزیم، شک می‌کنیم، نقشه می‌کشیم، بازنگری می‌کنیم، انتقاد می‌کنیم، می‌سازیم، غیبت می‌کنیم، یاد می‌گیریم، متنفر می‌شویم و عشق می‌ورزیم.“[۱]

من در آغاز این فصل گفتم که در شناخت و درک موفقیت‌آمیزِ عملِ شخص دیگر، ما همواره به قراردادن مرحله‌ای خاص در زمینه‌ی مجموعه‌ای از سرگذشت‌های روایی گرایش داریم، هم سرگذشت‌های مربوط به افراد و هم سرگذشت‌های مربوط به چارچوب‌هایی که در آن‌ها افراد عمل می‌کنند و یا متحمل [عملی] می‌شوند. اکنون روشن می‌شود که دلیل این‌که ما اعمال دیگران را بدین‌طریق معقول می‌گردانیم این است که خودِ عمل دارای خصلتی اساساً تاریخی است. به این‌دلیل که همه‌ی ما در زندگی خود روایاتی را زیست می‌کنیم و بدین‌دلیل که زندگی خود را در قوالب رواییِ زیست‌شده درک می‌کنیم شکل روایی برای فهم اعمال دیگران مناسب است. داستان‌ها پیش از آن‌که روایت شده باشند زیست شده‌اند، مگر در مورد داستان‌های خیالی.

البته این مطلب در بحث‌های اخیر مورد انکار قرار گرفته است. لوئیس. اُ. مینک در مخالفت با دیدگاه باربارا هاردی گفته است: ”داستان‌ها زیست نمی‌شوند بلکه نقل می‌شوند. زندگی آغاز، میانه، یا انجام ندارد. تلاقی‌هایی وجود دارد، اما آغازِ یک ماجرا متعلق به داستانی است که خودِ ما بعداً نقل می‌کنیم؛ گسست‌هایی وجود دارد، اما گسست‌های نهایی تنها در داستان وجود دارد. امیدها، نقشه‌ها، جنگ‌ها و ایده‌هایی وجود دارد، اما تنها در داستان‌های گذشته‌نگر است که امیدها تحقق نیافته، نقشه‌ها نقش برآب،

1. Barbara Hardy, "Towards a Poetics of Fiction," *Novel,* 2, 1968: 5–14.

جنگ‌ها سرنوشت‌ساز، و ایده‌ها نطفه‌ای‌اند. تنها در داستان است که آمریکا را [کریستوف] کلمب کشف می‌کند، و تنها در داستان است که سلطنتی به‌خاطر نبودنِ یک میخ منقرض می‌شود."[1]

در این مورد چه می‌توان گفت؟ یقیناً ما هم باید موافق باشیم که تنها با گذشته‌نگری است که می‌توان امیدها را تحقق‌نیافته یا جنگ‌ها را سرنوشت‌ساز و... توصیف کرد. لیکن توصیف این امور در زندگی درست مشابه توصیف آن‌ها در هنر است. و به کسی که می‌گوید در زندگی پایان‌هایی وجود ندارد یا گسست‌های نهایی تنها در داستان‌ها روی می‌دهد، باید پاسخ داد که "آیا شما چیزی درباره مرگ نشنیده‌اید؟" هومر، پیش از آن‌که آندروماخه بتواند در سوگ امیدِ تحقق‌نیافته و جدایی نهایی بنشیند، الزامی در نقل داستان هکتور نداشت.[2] هکتورها و آندروماخه‌های بی‌شماری وجود دارند که زندگی‌شان تجسم‌بخش هم‌نام‌هایِ هومریِ خویش است، ولی مورد توجه هیچ شاعری قرار نگرفته‌اند. حقیقت آن است که با تلقی رویدادی به‌عنوان آغاز یا انجام اهمیتی برای آن قائل می‌شویم که می‌تواند مورد مناقشه باشد. آیا جمهوری روم با مرگ ژولیوس سزار به‌پایان رسید، یا در فیلیپی[3]، یا با تأسیس امیرنشین‌ها؟ مطمئناً پاسخ این است که جمهوری روم، مانند چارلز دوم، مدت‌ها در حال احتضار بود، اما این پاسخ مانند هر پاسخ دیگری متضمن واقعیت پایان‌یافتن جمهوری روم است. این یک واقعیت انکارناپذیر است که امیرنشینِ اوگوستوس[4]، سوگندخوردن در زمین تنیس، تصمیم به ساختن بمب اتمی در لُس‌آلاموس[5] سرآغازها را تشکیل می‌دهند؛ صلح ۴۰۴ پیش از میلاد، انحلالِ پارلمان اسکاتلند و جنگ واترلو هم سرانجام‌ها را می‌سازند؛ درعین‌حال، رویدادهای بسیاری نیز وجود دارند که هم سرآغازاند و هم سرانجام.[6]

همان مطلبی که در مورد آغاز، میانه و انجام صادق است، در مورد "انواع"[7] و "پدیده‌ی جای‌دهی"[8] نیز صادق است. این پرسش راکه زندگی توماس بِکِت[9] از چه نوعی بود درنظر بگیرید، پرسشی که پیش از آن‌که تصمیم بگیریم چگونه نوشته شود، باید پرسیده و پاسخ داده شود. (براساس دیدگاه متناقض‌نمای مینک این پرسش نمی‌تواند پرسیده شود مگر پس از این‌که زندگی نوشته شده باشد). در برخی روایات قرون وسطایی مشغله‌ی توماس در قالب قوانین قرون وسطایی شرح حال‌نویسیِ قدیسان عرضه شده

---

1. Louis O. Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension," *New Literary History,* I, 1970: 541–58.

۲. در ایلیاد.

3. Philippi

4. Augustus

5. Los Alamos

۶. اوگوستوس سزار (Augustus Caesar)، امپراتور روم در سال‌های ۲۷ پیش از میلاد تا ۱۴ بعد از میلاد؛ در انقلاب فرانسه حکومت سلطنتی در یک زمین تنیس منقرض اعلام شد؛ جنگ پلوپونزی (Ploponnesian War) در ۴۰۴ پیش از میلاد خاتمه یافت؛ پارلمان اسکاتلند در ۱۷۰۷ م تعطیل شد؛ ناپلئون در ۱۸۱۵ م در واترلو (Waterloo) شکست خورد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

7. genres

8. phenomenon of embedding

9. Thomas á Becket

است. در روایت ایسلندیِ **افسانه‌ی توماس**، او به‌مثابه یک قهرمان اسطوره‌ای تصویر شده است. در کتاب شرح حال جدید اثر دام دیوید نولز[1] داستان زندگی توماس داستانی تراژیک است، یعنی رابطه‌ی تراژیک توماس و هنری دوم که هردوی آن‌ها مصداق این خواسته‌ی ارسطو هستند که قهرمان، بزرگ‌مردی با عیبی مرگ‌بار باشد. اکنون به‌وضوح این سؤال معنا می‌یابد که چه کسی درست می‌گوید ـ البته اگر اصولاً کسی درست بگوید ـ: ویلیامِ کانتربریِ راهب[2] نویسنده‌ی افسانه، یا استاد ممتاز دانشگاه کیمبریج؟ به‌نظر می‌رسد که پاسخ درست به‌روشنی همان پاسخ آخر باشد. نوع درست زندگی او نه قدیسانه بوده نه افسانه‌ای، بلکه تراژیک بوده است. همین‌طور در مورد موضوعات روایی مدرن نظیر زندگی تروتسکی یا لنین، در مورد سرگذشت حزب کمونیست شوروی یا ریاست جمهوری آمریکا نیز می‌توانیم بپرسیم: تاریخ‌شان از چه نوعی است؟ و این مشابه این پرسش است که چه نوع تبیینی از تاریخ آن‌ها هم درست و هم معقول خواهد بود؟

یا باز هم ملاحظه کنید که چگونه ممکن است که روایتی در دل روایت دیگر جای گیرد. هم در نمایشنامه‌ها و هم در رُمان‌ها نمونه‌های به‌خوبی شناخته‌شده‌ای در این مورد وجود دارد. مثلاً جای‌گیری نمایشنامه در نمایشنامه در **هملت**، داستان ویلیِ سرگردان در **دستکش قرمز**، سرگذشت انئاس در سرگذشتِ دیدو در کتاب دوم **انئید**[3]. اما در زندگی واقعی هم مثال‌های آشنایی وجود دارد. باز ملاحظه کنید که زندگی بِکِت به‌مثابه اسقف و صدراعظم چگونه در حکومت هنری دوم، یا زندگی غم‌انگیز ماری استوارت در زندگی الیزابت اول، یا تاریخ ائتلاف ایالت‌های یازده‌گانه‌ی جنوب در تاریخ ایالات متحد جای گرفته است. ممکن است مرد یا زنی کشف کند (یا کشف نکند) که درآنِ واحد قهرمانِ شماری از روایت‌هاست که بعضی از آن‌ها در روایت‌های دیگری جای گرفته‌اند، همچنین ممکن است داستانی که معقول به‌نظر آمده و کسی در آن به ایفای نقش پرداخته، کلاً یا جزئاً، به داستانی تبدیل شود که دارای مراحل نامعقول و درک‌نشدنی است. این حالت اخیر همان چیزی است که برای شخصیت K کافکا، چه در **محاکمه** و چه در **قصر** روی داده است. (اتفاقی نیست که کافکا نتوانست رُمان‌هایش را به‌پایان برساند چرا که مفهوم پایان همانند مفهوم آغاز تنها در قالب یک روایت معقول معنا دارد.)

من پیش‌تر از فاعل، نه‌تنها به‌مثابه یک بازیگر بلکه به‌مثابه یک مؤلف، سخن گفتم. اکنون باید تأکید کنم آنچه را که فاعل قادر است به‌مثابه یک بازیگر به‌طور معقول انجام دهد و بگوید عمیقاً متأثر از این واقعیت است که ما هیچ‌گاه بیش از مؤلفان مشترک روایت‌های خودمان نیستیم (گاهی نیز کم‌تر از آن‌ایم). تنها در خیال است که داستانی را که دوست می‌داریم زیست می‌کنیم. در زندگی، همان‌گونه که ارسطو و انگلس یادآور شده‌اند، ما همواره تحت تأثیر اجبارات معینی هستیم. پا در صحنه‌ای می‌گذاریم که قصد آن را نداشته‌ایم و خود را جزئی از عملی می‌یابیم که ساخته و پرداخته‌ی خود ما نیست. هر کدام از ما

---

1. Dom David Knowles

2. monk William of Canterbury

۳. **دستکش قرمز** (*Redgauntlet*)، اثر سِر والتر اسکات (Sir Walter Scott) (۱۸۳۲ـ۱۷۷۱)؛ **انئید** (*Aeneid*)، اثر ویرژیل (Virgil) (۱۹ـ۷۰ پیش از میلاد). ـ ویراستار متن انگلیسی.

شخصیت اصلی نمایشنامه‌های خودمان و شخصیت فرعی نمایشنامه‌های دیگران‌ایم و هر نمایشنامه‌ای بقیه را مقید می‌کند. شاید من در نمایشنامه‌ی خودم هملت یا یاگو و یا دست‌کم خوک‌چرانی باشم که باز هم ممکن است شاه بشوم، اما برای شما من تنها یک جنتلمن یا در بهترین حالت قاتل دوم هستم، درحالی‌که شما پولونیوس یا قبرکن من، اما قهرمان خودتان هستید. هرکدام از نمایشنامه‌های ما محدودیت‌هایی را بر نمایشنامه‌های دیگر تحمیل می‌کند، کل را متفاوت از اجزاء می‌سازد، اما هنوز شکل نمایشی دارد.

ملاحظاتی به این پیچیدگی در تبدیل مفهوم معقولیت به حلقه‌ی ارتباط مفهومی بین مفهوم عمل و مفهوم روایت دخالت دارند. همین‌که ما اهمیت آن را دریافتیم این ادعا که مفهوم عمل نسبت به مفهوم عملِ معقول امری ثانوی است، و نیز این ادعا که مفهومِ "یک" عمل، هرچند که بالاترین اهمیت کاربردی را داشته باشد، همیشه بالقوه یک انتزاع گمراه‌کننده است، دیگر کم‌تر عجیب جلوه خواهد کرد. یک عمل، لحظه‌ای در یک سرگذشت ممکن یا بالفعل، یا در شماری از چنین سرگذشت‌هایی است. مفهوم یک سرگذشت همان‌قدر اساسی است که مفهوم یک عمل. هرکدام مستلزم دیگری است. اما نمی‌توانم این مطلب را بگویم بدون این‌که توجه داشته باشم که این دقیقاً همان چیزی است که سارتر آن‌را انکار می‌کند ــ به‌طوری که درواقع کل نظریه‌ی او درباره‌ی "خود"، که روح مدرنیته را تسخیر کرده است، اقتضا می‌کند که سارتر چنین کند. مطلبی که سارتر در کتاب **تهوع** از زبان آنتوان روکانتن مطرح می‌کند دقیقاً همان چیزی نیست که مینک می‌گوید؛ یعنی این‌که روایت بسیار متفاوت از زندگی است، بلکه به عقیده‌ی سارتر نمایاندن حیات انسانی به‌شکل یک روایت همواره آن را تحریف می‌کند. داستان‌ها نه حقیقی‌اند و نه می‌توانند حقیقی باشند. زندگیِ بشری از اعمال جداگانه‌ای تشکیل شده است که مقصدی ندارند، نظمی هم ندارند. داستان‌سرا با نگاه به گذشته نظمی را به رویدادهای انسانی تحمیل می‌کند که این رویدادها در زمانی که زیست می‌شدند فاقد آن بوده‌اند. روشن است که اگر حق با سارتر/ روکانتن باشد ــ من از سارتر/ روکانتن سخن می‌گویم تا او را از شخصیت‌های معروف دیگر نظیر سارتر/ هیدگر و سارتر/ مارکس متمایز کرده باشم ــ هسته‌ی مرکزی بحث من باید نادرست باشد. با این‌همه یک نقطه‌ی وفاقِ مهم میان نظریه‌ی من و نظریه‌ی سارتر/ روکانتن وجود دارد. ما در شناخت معقول‌بودن یک عمل از طریق تعیین جایگاه‌اش در زنجیره‌ای روایی اتفاق‌نظر داریم. فقط سارتر/ روکانتن بر آن است که اعمال انسانی به‌خودی خود رویدادهایی نامعقول‌اند. برای محقّق‌ساختن تبعات مابعدالطبیعی این اندیشه است که روکانتن وارد رمان شده و تأثیر عملی این امر بر او این بوده است که طرح خود را برای نوشتن یک زندگی‌نامه‌ی تاریخی به‌پایان رساند. این طرح دیگر هیچ معنایی ندارد. یا او می‌خواست حقیقت را بنویسد یا درصدد نگارش یک سرگذشت معقول بود. اما قبول یک امکان طاردِ امکان دیگر است. آیا حق با سارتر/ روکانتن است؟

ما می‌توانیم نادرستی نظریه‌ی سارتر را به یکی از این دو راه ثابت کنیم. شخص می‌پرسد: اَفعال انسانی بی‌بهره از هرگونه تحریف نظم داستانی شبیه چه چیزی خواهد بود؟ خودِ سارتر هیچ‌گاه به این

پرسش پاسخ نداده است. خود سارتر برای اثبات این مطلب که هیچ‌گونه روایت حقیقی وجود ندارد، روایتی البته از نوع خیالی آن می‌نویسد، اما تنها تصویری که من خود توانسته‌ام از طبیعت **فی‌نفسه**[1] انسان، که سوءتعبیرهای نابه‌جای روایت هنوز در آن راه نیافته است، بیابم زنجیره‌ی ازهم‌گسیخته‌ای است که دکتر جانسون در یادداشت‌های مربوط به مسافرت‌هایش به فرانسه در اختیار ما قرار داده است. "آن‌جا منتظر خانم‌ها بودیم ـ مالِ موروایل ـ اسپانیا. کشوری با شهرهای پر از گدا. در دیژون او نتوانست راه اورلئان را پیدا کند. ـ تقاطع خیلی بد جاده‌های فرانسه. ـ پنج سرباز. ـ خانم‌ها. ـ سربازها فرار کردند. سرهنگ به‌خاطر یک زن پنج سربازش را از دست نمی‌دهد. ـ قاضی نمی‌تواند بدون اجازه‌ی سرهنگ سربازی را توقیف کند. و غیره و غیره"[2] این یادداشت‌ها در تأیید عقیده‌ی من است، یعنی خصلت‌نمایی اَعمال پیش از آن‌که هرگونه شکل روایی به آن‌ها تحمیل گردد، همواره به‌شکل اجزای نامرتبط یک روایتِ ممکن عرضه خواهند شد.

راه دیگری نیز برای پاسخ به این پرسش وجود دارد. آنچه را که من سرگذشت نامیدم یک روایت نمایشی اجرا شده است که در آن شخصیت‌ها مؤلف و آفریننده‌ی آن نیز هستند. البته شخصیت‌ها ابتدا به‌ساکن شروع نمی‌کنند، بلکه به **وسط معرکه** پرتاب می‌شوند. آغاز داستان‌شان پیش‌تر به‌وسیله‌ی چیزی و کسی که قبل از آن‌ها آمده برای آن‌ها ساخته و پرداخته شده است. اما وقتی که جولیان گرنفل یا ادوارد توماس در جنگ جهانی ۱۹۱۴ـ۱۹۱۸ به فرانسه رفتند، کم‌تر از مِنِلائوس یا اودیسه آن‌گاه که ترک دیار کردند[3] روایتی را اجرا نکردند. تفاوت شخصیت‌های خیالی و شخصیت‌های واقعی در شکل روایی آنچه انجام می‌دهند نیست. این تفاوت به میزان ابداع و ابتکار آن‌ها در آن شکل و درجه‌ی اصالت اعمال‌شان بستگی دارد. البته همان‌طور که آن‌ها درست از همان‌جایی که دوست داشته‌اند آغاز نکرده‌اند، ادامه‌ی داستان هم دقیقاً به میل آن‌ها بستگی ندارد. هر شخصیتی را اَعمال دیگران و چارچوب‌های اجتماعی مفروض در اَعمال خود و دیگران محدود می‌کند. و این نکته‌ای است که مارکس در تبیینی کلاسیک، اگرنه کاملاً رضایت‌بخش، از زندگی انسان به‌مثابه روایت دراماتیک اجراشده در کتاب **هجدهم برومر لوئی بناپارت**[4] با قدرت مورد تأکید قرار داده است.

این‌که من بیان مارکس را کاملاً رضایت‌بخش نمی‌دانم تا حدی بدین سبب است که او درصدد بود تا روایت زندگی اجتماعی انسان را به‌نحوی ارائه دهد که به طریقی خاص با دیدگاه زندگی قانون‌مند و قابل پیش‌بینی سازگار باشد. اما در این نکته جای تردید نیست که در هیچ مقطع خاصی از یک روایت نمایشی

---

1. nature in-itself/*an-sich*

2. See Philip Hobsbaum, *A reader's Guide to Charles Dickens* (New York, 1973), p. 32.

۳. جولیان گرنفل (Julian Grenfel) (۱۸۸۸ـ۱۹۱۵)، و ادوارد توماس (Edward Thomas) (۱۸۷۸ـ۱۹۱۷)، نویسندگان انگلیسی که در جنگ کشته شدند؛ مِنِلائوس (Menelaus)، پادشاه اسپارت در جنگ تروآ به یونان کمک کرد، همان‌گونه که اودیسه قهرمان **اودیسه‌ی** هومر چنین کرد. ـ ویراستار متن انگلیسی.

4. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*

اجراشده ما نمی‌دانیم که بعداً چه اتفاقی خواهد افتاد. نوعی از پیش‌بینی‌ناپذیری که من در فصل هشتم مورد بحث قرار داده‌ام از لوازم یک ساختار روایی از زندگی بشری است، و تعمیم‌ها و اکتشاف‌های تجربی‌ای که دانشمندان علوم اجتماعی کشف می‌کنند، فهمی از زندگی بشری عرضه می‌کند که با آن ساختار کاملاً سازگار است.

این پیش‌بینی‌ناپذیری همراه است با خصلت تعیین‌کننده‌ی دیگری در همه‌ی روایت‌های زیسته، یعنی یک خصلت غایت‌گرایانه‌ی معین. ما زندگی خود را، چه در بُعد فردی و چه در ارتباط با یکدیگر، در پرتو تصورات معینی راجع به آینده‌ی احتمالاً مشترک سپری می‌کنیم، آینده‌ای که بعضی احتمالات خاص آن ما را به جلو دعوت می‌کند، و برخی دیگر ما را به عقب می‌راند، باب برخی احتمالات از قبل مسدود شده و برخی دیگر چه‌بسا اجتناب‌ناپذیراند. هیچ ''اکنونی'' وجود ندارد که حاکی از تصوری از آینده نباشد، تصوری از آینده که همواره خود را به‌صورت یک غایت ـ یا کثرتی از سرانجام‌ها یا هدف‌ها ـ عرضه می‌کند که ما یا به‌سوی آن‌ها درحرکت‌ایم یا فعلاً از انجام این کار ناتوان. بنابراین، پیش‌بینی‌ناپذیری و غایت‌گرایی به‌مثابه جزئی از زندگی ما همزیستی دارند: ما نیز همانند شخصیت‌های داستان‌های تخیلی نمی‌دانیم در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد، با این‌همه زندگی‌های ما دارای صورت معیّنی است که خود را به‌سمت آینده‌ی ما پیش می‌افکند. از این‌رو روایاتی که زیست کرده‌ایم از یک ویژگی توأماً غیرقابل پیش‌بینی و تا حدی غایت‌گرایانه برخورداراند. اگر روایت زندگی فردی و اجتماعی ما به‌طور معقول تداوم یابد ـ و هریک از این دو گونه روایت می‌تواند به حالت نامعقول درغلتد ـ این دو حقیقت توأماً صادق‌اند، که از یک‌سو محدودیت‌هایی در مورد چگونگی تداوم داستان وجود دارد، و از سوی دیگر در چارچوب این محدویت‌ها راه‌های بی‌نهایت متعددی برای تداوم داستان.

بدین‌ترتیب یک نظریه‌ی محوری سربرمی‌آورد: انسان در اَفعال و اَعمال‌اش و نیز در تخیلات‌اش ماهیتاً حیوانی داستان‌سرا است. او نه ماهیتاً بلکه در رهگذر تاریخ‌اش سراینده‌ی داستان‌هایی می‌شود که طالب حقیقت‌اند. اما پرسش کلیدی برای انسان‌ها مربوط به آفرینندگی خودشان نیست: من فقط به‌شرطی می‌توانم به این پرسش که ''من چه کاری باید انجام دهم؟'' پاسخ بدهم که بتوانم به این پرسش قبلی که ''من خود را جزء چه داستان یا داستان‌هایی می‌یابم؟'' پاسخ دهم. ما با یک یا چند ویژگی انتسابی ـ نقش‌هایی که برای ایفای آن درنظر گرفته شده‌ایم ـ وارد جامعه‌ی انسانی می‌شویم و باید چیستی این نقش‌ها را بشناسیم تا قادر به درک چگونگی واکنش دیگران نسبت به خود باشیم و بدانیم چه واکنش‌های مناسبی نسبت به آن‌ها انجام دهیم. به‌واسطه‌ی شنیدن داستان‌های مربوط به نامادرانِ بدجنس، کودکانِ گمشده، پادشاهانِ خوب ولی گمراه‌شده، گرگ‌هایی که دوقلوها را شیر دادند، پسران کوچک‌تری که هیچ بهره‌ای از ارث پدری نبرده و خود باید راه‌شان را در جهان پیدا کنند، و پسران بزرگ‌تری که ارث پدری‌شان را صرف خوشگذرانی کرده و به‌سبب زندگی لذت‌جویانه‌شان ترک دیار کرده‌اند، کودکان می‌آموزند یا بد می‌آموزند که کودک کیست و والدین کیستند، شخصیت‌ها چه نقش‌هایی را در نمایشنامه‌هایی که در آن‌ها متولد شده‌اند می‌توانند بازی کنند و چه شیوه‌هایی را در جهان درپیش

گیرند. کودکان را از داستان‌ها محروم کنید و آن‌ها را به حال خود رها کنید [خواهید دید که] در اعمال‌شان همانند گفتارشان به لکنت می‌افتند. بدین‌ترتیب، راهی وجود ندارد که درکی از هر جامعه ازجمله جامعه‌ی خودمان به ما بدهد مگر از طریق گنجینه‌ی داستان‌هایی که منابع نمایشی اوّلیه آن را تشکیل می‌دهد. اسطوره‌شناسی به‌معنی اصیل آن در قلب امور جای دارد. ویکو[1] و جویس برحق بودند و آن سنّت اخلاقی از جامعه‌ی قهرمانی گرفته تا مرده‌ریگ قرون وسطایی آن نیز، که طبق آن داستان‌سرایی در تعلیم فضایل به ما نقشی کلیدی دارد، یقیناً برحق است.

قبلاً خاطرنشان کردم که "یک" عمل همیشه مقطعی در یک سرگذشتِ ممکن است: اکنون می‌خواهم اشاره‌ای مرتبط با آن درباره‌ی مفهوم دیگری، یعنی هویت شخصی، بکنم. اخیراً دِرِک پارفیت[2] و دیگران توجه ما را به تقابل بین معیارهای هویت‌قطعی، که مسئله‌ای است به‌صورت همه - یا - هیچ (مطابق قانون لایبنیتس، یا تیکبورن مدعی آخرین بازمانده‌ی تیکبورن‌هاست یا نیست، یا همه‌ی دارایی‌های آخرین بازمانده به مدعی تعلق دارد یا مدعی وارث نیست)[3] و استمرارهای روان‌شناختی شخصیت که مسئله‌ای است مربوط به بیشی یا کمی جلب کرده‌اند. (آیا من در سن پنجاه‌سالگی از لحاظ حافظه، قوای فکری و واکنش قاطع همانی هستم که در چهل‌سالگی بودم؟ بیش‌ترم یا کم‌تر.) اما آنچه برای موجودات انسانی به‌مثابه شخصیت‌های روایت‌های اجراشده اهمیت قاطع دارد این است که وقتی ما تنها از منابع استمرار روان‌شناختی برخوردار باشیم، باید بتوانیم جواب‌گوی انتسابِ هویت قطعی باشیم. من همیشه هرچه که هرلحظه برای دیگران بوده‌ام هستم، و صرف‌نظر از این‌که اکنون چقدر تغییر کرده‌ام، باید هرلحظه جواب‌گوی آن باشم. هیچ راهی برای مبتنی‌ساختنِ هویت‌ام – یا فقدان آن – برپایه‌ی استمرار یا عدم استمرار روان‌شناختیِ "خود" وجود ندارد. "خود" در شخصیتی خانه می‌کند که وحدت‌اش همچون وحدت یک شخصیت داده شده است. یک‌بار دیگر به اختلاف جدی با فیلسوفان تجربه‌گرا یا تحلیلی از یک‌سو و با اگزیستانسیالیست‌ها از دیگرسو مواجه می‌شویم.

تجربه‌گرایانی نظیر لاک و هیوم کوشیدند تنها براساس حالات یا رویدادهای روان‌شناختی بیانی از هویت شخصی به‌دست دهند. فیلسوفان تحلیلی که از بسیاری جهات هم وارثان تجربه‌گرایان‌اند و هم منتقدان آن‌ها تلاش بسیار کرده‌اند تا ارتباط بین آن حالات و رویدادهای روانی و هویّت قطعی مطابق با قانون لایبنیتس را درک کنند. هردو دسته متوجه نشده‌اند که پس‌زمینه‌ای حذف شده است که فقدان آن مشکلات لاینحلّی را سبب شده است. این پس‌زمینه به‌وسیله‌ی مفهوم یک داستان و مفهوم آن نوع وحدت شخصیت که لازمه‌ی داستان است فراهم آمده است. درست همان‌گونه که یک سرگذشت رشته‌ای

---

۱. جیامباتیستا ویکو (Giambattista Vico) (۱۶۶۸-۱۷۴۴)، فیلسوف ایتالیایی که علیه عقل‌گرایی روزگار خود و له کنارنگذاردنِ تفکر اسطوره‌ای سخن می‌گفت. - ویراستار متن انگلیسی.

2. Derek Parfit

۳. ادعای کاذبی در مورد دارایی‌های تیکبورن (Tichborne estates) در انگلستان وجود داشت؛ گ. و. لایبنیتس (G. W. Leibniz) معتقد بود که دو چیز فقط اگر "غیرقابل تشخیص" باشند یکی هستند. - ویراستار متن انگلیسی.

از اعمال نیست، بلکه مفهوم یک عمل عبارت است از مفهوم لحظه‌ای در یک سرگذشت واقعی یا ممکن که بنا به مقصودی از آن سرگذشت انتزاع شده است، شخصیت‌های یک سرگذشت نیز مجموعه‌ای از اشخاص نیستند، بلکه مفهوم یک شخص، مفهوم شخصیتی است که از یک سرگذشت انتزاع شده است.

بدین‌ترتیب مفهومِ روایی خودیّت مقتضایی ذووجهی دارد. از سویی من همانی هستم که طی یک داستان که زمان زایش تا مرگ‌ام را دربرمی‌گیرد به‌گونه‌ای موجّه توسط دیگران پنداشته شده‌ام. من فاعل سرگذشتی هستم که به خود من تعلق دارد نه به دیگری، سرگذشتی که معنای خاص خود را دارد. وقتی کسی شکوه می‌کند ــ همانند بعضی کسان که اقدام به خودکشی می‌کنند ــ که زندگی‌اش بی‌معنا شده است غالباً و شاید به‌طور مشخص از این‌که روایت زندگی‌شان برای آنان نامعقول شده، و هیچ نشانه و حرکتی به‌سوی اوج یا غایت[1] رخ نمی‌دهد ناراضی‌اند. از این‌رو به‌نظر می‌رسد که چنین شخصیتی هر انگیزه‌ای برای ترجیح عملی نسبت به عمل دیگر در موقعیت‌های حساس زندگی را از دست داده باشد.

من قبلاً گفتم که فاعل روایتی‌بودن که از زایش تا مرگ فرد را دربرمی‌گیرد، عبارت است از پاسخ‌گوبودن در برابر اعمال و تجاربی که یک زندگیِ روایت‌پذیر را می‌سازد. این بدان معناست که شخص آماده است تا از او خواسته شود در مقابل سؤالاتی از این قبیل که در هریک از مراحل زندگی‌اش، غیر از زمان طرح سؤال، چه کرده، یا بر او چه گذشته یا شاهد چه چیزی بوده است نوعی گزارش ارائه دهد. البته ممکن است کسی فراموش کرده یا دچار عارضه‌ی مغزی شده یا در زمان مربوط توجه کافی نکرده باشد که بتواند پاسخ مناسبی ارائه دهد. اما گفتن این‌که شخصی با وصفی خاص (''زندانی شاتودیف'')[2] همان کسی است که به گونه‌ای کاملاً متفاوت خصلت‌نمایی شده است (''کنتِ مونت کریستو'') دقیقاً به این معناست که از او بخواهیم با ارائه‌ی یک گزارش روایی معقول ما را قادر سازد تا بفهمیم که علی‌رغم این‌که او در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به گونه‌ای بسیار متفاوت خصلت‌نمایی شده است، چگونه توانسته است همان شخص باشد. بنابراین، ''هویت شخصی'' درست همان هویتی است که وحدت شخصیتی که لازمه‌ی وحدت روایی است آن را پیش‌فرض می‌گیرد. بدون چنین وحدتی اشخاصی وجود نخواهند داشت که داستان‌هایشان نقل شود.

جنبه‌ی دیگر ''خودیّتِ'' روایی نیز با این مطلب همبسته است: من نه تنها پاسخ‌دهنده هستم بلکه کسی هستم که همواره می‌تواند از دیگران پاسخی بخواهد، کسی که می‌تواند دیگران را مورد پرسش قرار دهد. من بخشی از داستان آن‌ها هستم، همان‌گونه که آن‌ها بخشی از داستان من‌اند. روایت زندگی هرکس جزئی از مجموعه‌ی درهم‌تنیده‌ای از روایت‌هاست. به‌علاوه همین طلب پاسخ و پاسخ‌دادن به‌خودی خود نقش مهمی در تکوین روایت‌ها ایفا می‌کند. پرسش از این‌که شما چه کرده‌اید و چرا، و گفتن این‌که من چه کرده‌ام و چرا، و وقوف به تفاوت‌های بیان شما درباره‌ی آنچه من کرده‌ام، و بیان خودم درباره‌ی آنچه انجام داده‌ام و بالعکس، مؤلفه‌های بنیادین همه‌ی روایت‌ها، حتّی ساده‌ترین و عریان‌ترین آن‌هاست. از این‌رو

---

1. *telos* = Goal

2. The Prisoner of the Chateau d'If

بدون قابلیت پاسخگوییِ "خود"، این رشته‌های رویدادها که سازنده‌ی همه‌ی روایت‌ها، حتّی ساده‌ترین و عریان‌ترین آن‌ها، است رخ نمی‌دهند. بدون این پاسخگویی روایت‌ها فاقد آن تداوم لازم خواهند بود که هم این روایت‌ها و هم اَعمال سازنده‌شان را معقول می‌کند.

باید توجه داشت که من نمی‌گویم مفاهیم "روایی" یا "معقولیت"[1] یا "پاسخگویی"[2] اساسی‌تر از مفهوم هویت شخصی‌اند. مفاهیم روایی، معقولیت، و پاسخگویی قابلیت کاربرد مفهوم هویت شخصی را پیش‌فرض می‌گیرند، درست همان‌گونه که این مفهوم قابلیت کاربرد آن‌ها و هریک از این سه مفهوم قابلیت کاربرد دو مفهوم دیگر را پیش‌فرض می‌گیرد. این رابطه یک رابطه‌ی استلزامِ متقابل است. از این‌جا نتیجه می‌شود که همه‌ی تلاش‌ها برای روشن‌کردن مفهوم هویت شخصی به‌طور مستقل و جدا از مفاهیم روایی، معقولیت و پاسخگویی محکوم به شکست است. همان‌گونه که تمام این تلاش‌ها شکست خورده‌اند.

اکنون می‌توان به پرسشی بازگشت که از آن‌جا این تحقیق درباره‌ی ماهیت عمل انسانی و هویت آغاز شده است: وحدت زندگی فردی در چیست؟ پاسخ این است که وحدت آن عبارت است از وحدت روایتی که در یک زندگی منفرد تجسم یافته است. این پرسش که "خیرِ من چیست؟" مثل این است که بپرسیم من چگونه می‌توانم آن وحدت را تا انتها زیست و آن را کامل کنم. این پرسش که "خیر انسان چیست؟" مثل این است که بپرسیم همه‌ی پاسخ‌های پرسش پیشین باید چه وجه مشترکی داشته باشند. اما اکنون تأکید این نکته حائز اهمیت است که طرح منظم این دو پرسش و کوشش برای پاسخ به آن‌ها در عمل و در گفتار است که وحدت زندگی اخلاقی را فراهم می‌کند. وحدت زندگی انسانی، وحدت یک جست‌وجوی روایی است. جست‌وجوها گاه به شکست می‌انجامند، مختل می‌شوند، متروک می‌مانند یا به اجزای کوچک‌تر تقسیم می‌شوند؛ و زندگی انسانی نیز به همه‌ی این شیوه‌ها می‌تواند با شکست مواجه شود. اما تنها معیارهای توفیق یا شکست در زندگی انسانی، به‌مثابه یک کل، معیارهای توفیق یا شکست در جست‌وجویی است که روایت شده یا در آینده باید روایت شود. جست‌وجو برای چه چیزی؟

در این‌جا باید از دو ویژگی اصلی مفهوم قرون وسطاییِ جست‌وجو[3] یاد کرد. نخست این‌که بدون مفهومی کمابیش متعیّن از غایت قصویٰ هیچ آغازی برای یک جست‌وجو نمی‌تواند وجود داشته باشد. مفهومی از خیر مورد نیاز بشر است. چنین مفهومی را باید از کجا گرفت؟ دقیقاً از آن پرسش‌هایی که ما را به تلاش برای فراتررفتن از آن مفهوم محدود فضایل سوق می‌دهد که در اَعمال و از طریق آن‌ها قابل حصول است. در جست‌وجوی مفهومی از خیر که ما را قادر می‌سازد تا خیرهای دیگر را انتظام بخشیم، مفهومی از خیر که ما را قادر می‌سازد تا درک‌مان را از هدف و مضمون فضایل توسعه دهیم، مفهومی از خیر که قادرمان می‌سازد تا جایگاه تمامیّت و ثبات را در زندگی درک کنیم. آری، در چنین جست‌وجویی است که ما ابتدا نوعی از زندگی را که جست‌وجویی به‌دنبال خیر باشد تعریف می‌کنیم. در ثانی، روشن است

1. intelligibility
2. accountability
3. quest

که مفهوم قرون وسطایی جست‌وجو به هیچ‌رو همان مفهوم جست‌وجو برای چیزی که از قبل به‌قدر کافی مشخص باشد، همانند کارگران معدن که به‌دنبال طلا یا زمین‌شناسانی که به‌دنبال نفت هستند، نیست. در جریان جست‌وجو و تنها از طریق مواجهه و مصاف با صدمات، خطرات، وسوسه‌ها و اضطراب‌های گوناگون هر جست‌وجو و مراحل و حوادث آن است که هدف جست‌وجو سرانجام باید فهمیده شود. یک جست‌وجو هم از جهت خصلت چیزی که جست‌وجو می‌شود و هم برای خودشناسی همواره آموزنده است.

بنابراین، فضایل باید به‌مثابه استعدادهایی درک شوند که نه‌تنها حافظ اعمال‌اند و ما را در جهت دست‌یابی به خوبی‌های درونی اعمال یاری می‌کنند بلکه با قادرساختن ما به غلبه بر آسیب‌ها، خطرات، وسوسه‌ها و اضطراب‌هایی که با آن‌ها مواجه می‌شویم، ما را در نوع مناسبی از جست‌وجوی خیر ابقا می‌کنند و به ما امکان می‌دهند بر شناخت از خویش و شناخت از خیر بیافزاییم. بنابراین، فهرست فضایل شامل فضایلی خواهد بود که لازمه‌ی حفظ آن نوع از خانواده‌ها و جوامع سیاسی است که در آن مردان و زنان بتوانند با هم جویای خیر باشند و نیز فضایلی که برای تحقیق فلسفی درباره‌ی ویژگی خیر لازم است. پس ما به این نتیجه‌ی موقت درباره‌ی زندگی خوب انسانی رسیده‌ایم: زندگی خوب برای انسان عبارت است از زندگی‌ای که در جست‌وجوی زندگی خوب انسانی صَرف شده باشد، و فضایل لازم برای این جست‌وجو آن فضایلی هستند که ما را قادر می‌سازند تا دریابیم کدام زندگی برای انسان خیرِکثیر دارد و کدام زندگی غیر از این است. ما همچنین دومین مرحله‌ی تبیین خود از فضایل را از طریق مرتبط‌کردن آن‌ها با زندگی خوب برای انسان، و نه‌فقط با اعمال، تکمیل کرده‌ایم. اما تحقیق ما نیازمند مرحله‌ی سومی نیز هست.

زیرا من هیچ‌گاه قادر نیستم تنها به‌مثابه یک فرد به جست‌وجوی خوبی پرداخته یا به فضایل عمل کنم. دلیل‌اش تا حدی این است که معنای زندگیِ خوب مشخصاً از موقعیتی به موقعیتی دیگر تفاوت می‌کند حتّی آن‌گاه که مفهوم واحد و یکسانی از زندگی خوب، و مجموعه‌ی واحد و یکسانی از فضایل در زندگی انسانی تجسّم یافته باشند. معنای یک زندگی خوب برای یک سردار آتنی قرن پنجم [پیش از میلاد] با معنای زندگی خوب برای یک راهبه‌ی قرون وسطایی یا یک کشاورز قرن هفدهمی یکسان نخواهد بود. اما این فقط بدان سبب نیست که افراد مختلف در اوضاع اجتماعی متفاوتی زندگی می‌کنند. بلکه همچنین به این دلیل است که همه‌ی ما به‌مثابه حاملان یک هویت اجتماعی خاص به محیط‌مان نزدیک می‌شویم. من پسر یا دختر کسی هستم، پسرعمو یا عموی کسی دیگر. من شهروند این یا آن شهرم‌َ، عضو این صنف یا آن اتحادیه‌ام، متعلق به این طایفه، آن قبیله و این ملت‌ام. پس آنچه برای من خوب است باید برای کسی خوب باشد که این نقش‌ها را بازی می‌کند. به این اعتبار من از گذشته خانواده‌ام، شهرم، قبیله‌ام، ملت‌ام، مجموعه‌ی گوناگونی از وام‌ها، میراث‌ها، انتظاراتِ به‌حق و تعهدات را به‌ارث برده‌ام. این‌ها داده‌های زندگی من و سرآغاز زندگی اخلاقی من است. این تا حدودی همان چیزی است که ویژگی اخلاقی زندگی‌ام را به آن اعطا می‌کند.

از دیدگاه فردگرایی معاصر[1] این اندیشه احتمالاً بیگانه و حتی شگفت‌انگیز به‌نظر می‌رسد. از دیدگاه فردگرایی من آن چیزی هستم که خودم انتخاب می‌کنم. اگر بخواهم همیشه می‌توانم آنچه را که ویژگی‌های اجتماعی صرفاً امکانی[2] هستی من تلقی می‌شود زیر سؤال ببرم. من از لحاظ زیست‌شناختی می‌توانم فرزند پدرم باشم، اما نمی‌توانم مسئول اعمال پدرم باشم، مگر آن‌که به‌طور ضمنی یا آشکار چنین مسئولیتی را پذیرفته باشم، می‌توانم قانوناً شهروند کشور معینی باشم، اما نمی‌توانم مسئول اعمال حال یا گذشته‌ی کشورم باشم، مگر آن‌که تلویحاً یا آشکارا چنین مسئولیتی را بپذیرم. این فردگرایی را آن‌دسته از آمریکاییان مدرن ابراز کرده‌اند که هیچ‌گونه مسئولیتی را در مورد عواقب برده‌داری بر آمریکاییان سیاه‌پوست نمی‌پذیرند و می‌گویند "من هیچ‌گاه صاحب برده‌ای نبوده‌ام." این سخن به گونه‌ای زیرکانه‌تر دیدگاه دسته‌ی دیگری از آمریکاییان مدرن است که مسئولیت دقیقاً حساب‌شده‌ای برای چنین عواقبی را، دقیقاً در مقایسه با منافعی که خودشان به‌عنوان فرد به‌طور غیرمستقیم از رهگذر برده‌داری کسب کرده‌اند، می‌پذیرند. درهردو حال "آمریکایی‌بودن" به‌خودی خود بخشی از هویت اخلاقی فرد محسوب نشده است. البته این گرایش به‌هیچ‌وجه مخصوص آمریکاییان مدرن نیست: انگلیسی‌ای که می‌گوید: "من هیچ‌گاه در مورد ایرلند مرتکب خلافی نشده‌ام، چرا تاریخ گذشته ایرلند را به گونه‌ای مطرح می‌کنید که گویی من هم در آن دست داشته‌ام؟" یا آلمانی جوانی که معتقد است متولد بعد از ۱۹۴۵ است، به این معنی که آنچه "نازی‌ها" در مورد یهودیان انجام داده‌اند هیچ ارتباط اخلاقی با مناسبات وی با یهودیان معاصرش ندارد، همان گرایشی را نشان می‌دهد که مطابق آن "خود" قابل انفکاک از نقش‌ها و پایگاه‌های اجتماعی و تاریخی خویش است. و خودی این‌چنین جدامانده، البته خودی است که الفت بسیاری با دیدگاه سارتر یا گافمن دارد، خودی که می‌تواند تاریخی نداشته باشد. تقابل این خود با دیدگاه روایی از خود آشکار است. چراکه داستان زندگی من همیشه در داستان جوامعی تجسّم یافته است که من هویّت‌ام را از آن‌ها اخذ می‌کنم. من با گذشته‌ای متولد شده‌ام، و کوشش‌ام در قطع رابطه با گذشته به شیوه‌ای فردگرایانه به‌معنی قَلبِ روابط کنونی‌ام است. داشتن هویت تاریخی و داشتن هویت اجتماعی دو روی یک سکّه‌اند. توجه داشته باشید که طغیان علیه هویت خود همواره شیوه‌ای ممکن برای بیان آن بوده است.

همچنین این واقعیت را نباید از نظر دور داشت که الزام "خود" برای یافتن هویت اخلاقی خویش در و از طریق عضویت‌اش در جماعاتی نظیر خانواده، محله، شهر، و قبیله مستلزم آن نیست که "خود" ملزم باشد محدودیت‌های اخلاقی خاص این اَشکال [گوناگونِ] جماعت را بپذیرد. بدون شروع از این مختصات اخلاقی هرگز از هیچ‌جا نمی‌توان شروع کرد؛ اما در فراتررفتن از چنین خصوصیت است که جست‌وجوی خیر و کلیت نهفته است. با این‌همه، خصوصیت را نمی‌توان به‌سادگی کنار نهاد یا نادیده گرفت. تصور گریز از این خصوصیت و رفتن به حوزه‌ی اصولِ کاملاً کلی متعلق به انسان از حیث انسان‌بودن‌اش ـ خواه در

---

1. modern individualism
2. contingent

شکل کانتی قرن هجدهمی و خواه از منظر برخی فلسفه‌های مدرن تحلیلی اخلاق ـ یک توهم است، توهمی همراه با عواقب دردناک. وقتی مردان و زنان به‌سهولت و به‌طور کامل علل جزئی و مختص به خود را با علت یک اصل کلی یکسان می‌گیرند، معمولاً رفتاری بدتر از معمول را درپیش می‌گیرند.

بنابراین، آنچه بخش اصلی وجود مرا تشکیل می‌دهد چیزی است که به میراث برده‌ام، گذشته‌ای خاص که تا حدی در اکنونِ من حضور دارد. من خودم را بخشی از یک سرگذشت می‌یابم، و این کلاً بدان‌معنا است که، چه بخواهم و چه نخواهم، چه اذعان کنم و چه اذعان نکنم، یکی از حاملان سنّت هستم. وقتی مفهوم یک عمل را مشخص می‌کردم، توجه به این نکته مهم بود که اعمال همواره دارای تاریخ‌اند؛ و چیستی یک عمل در هر لحظه‌ی خاص به نحوه‌ی درک آن که غالباً از طریق نسل‌های بسیار منتقل شده است بستگی دارد. از این‌رو تا جایی که فضیلت‌ها حافظ روابط و مناسبات لازم برای اعمال‌اند، باید حافظ روابط با گذشته ـ و آینده ـ و نیز در حال حاضر باشند. امّا سنّت‌هایی که اعمال جزئی از طریق آن‌ها انتقال و تجدیدشکل می‌یابند، هیچ‌گاه مجزّا از سنّت‌های اجتماعی بزرگ‌تر وجود ندارند. اما چه چیزی این سنّت‌ها را می‌سازد؟

کاربردهای ایده‌ئولوژیکی که نظریه‌پردازان سیاسی محافظه‌کار برای مفهوم سنّت وضع کرده‌اند در این‌جا ما را در معرض گمراهی قرار می‌دهد. به‌طور مشخص این نظریه‌پردازان به پیروی از ادموند بِرک سنّت را در برابر عقل و ثبات سنّت را در برابر ستیزه و کشمکش قرار داده‌اند. این هردو تقابل مغشوش‌اند. زیرا هر استدلالی در متن یک سنّت فکری واقع می‌شود، و، از طریق انتقاد و ابداع، از محدودیت‌های آنچه تاکنون در آن سنّت فکری تعقل شده است فراتر می‌رود. این نکته همان‌قدر در مورد فیزیک جدید صادق است که در مورد منطق قرون وسطایی. علاوه براین، وقتی که یک سنّت ترتیب درستی داشته باشد، همیشه تا حدّی به‌وسیله‌ی بحثی راجع به خیراتی متقوّم می‌شود که تعقیب آن‌ها به آن سنّت مقصود و هدف خاص آن را می‌بخشد.

بنابراین، وقتی یک نهاد ـ مثلاً دانشگاه یا مزرعه یا بیمارستان ـ حامل سنّتی مربوط به عمل یا اعمالی است، حیات مشترک این سنّت تا حدی، اما به شیوه‌ای بسیار مهم، محصول بحث دامنه‌داری راجع به این امور است که دانشگاه چیست و چه باید باشد یا مزرعه‌داری خوب چیست یا طبابتِ خوب چیست. سنّت‌ها، وقتی حیاتی باشند، تجسّم استمرار ستیزه و کشمکش‌اند. وقتی سنّت‌ها "برکی"[1] شوند همواره در حال احتضاراند یا مرده‌اند.

فردگرایی مدرنیته البته نمی‌توانست برای مفهوم سنّت در محدوده‌ی شاکله‌ی مفهومی خودش هیچ کاربردی بیابد مگر به‌مثابه مفهومی متخاصم؛ بنابراین، همه‌ی آن را با رغبت تمام به پیروان برک سپرد، پیروانی که با وفاداری به بیعت خود با برک کوشیدند هواداری از آن تلقی از سنّت در سیاست را که انقلاب مالکیت اُلیگارشی ۱۶۶۸ را توجیه می‌کرد با جانبداری از آموزه و نهادهای بازار آزاد در اقتصاد درهم

1. Burkean

آمیزند. عدم انسجام تئوریک این امتزاج، آن را از فایده‌ی ایده‌ئولوژیک محروم نکرد، اما نتیجه این شده است که محافظه‌کارانِ مدرن اغلب فقط برای حفظ نسخه‌های قدیمی‌تر و نه جدیدتر از فردگرایی لیبرال تلاش کنند. هسته‌ی آموزه‌ی آن‌ها همان‌قدر لیبرالی و فردگرایانه است که آموزه‌ی لیبرال‌های قسم‌خورده.

بدین‌ترتیب یک سنّت زنده بحثی است از نظر تاریخی گسترده و از لحاظ اجتماعی تجسّم‌یافته و بحثی است دقیقاً تا حدودی درباره خوبی‌هایی که مقوّم آن سنّت است. درون یک سنّت تعقیب خوبی‌ها از طریق نسل‌ها و گاه از طریق نسل‌های بسیار ادامه می‌یابد. بنابراین، شخص در جست‌وجوی خیر خویش عموماً و مشخصاً در درون زمینه‌ای هدایت می‌شود که سنّت‌هایی آن را معین کرده‌اند که زندگی فرد بخشی از آن است، و این مطلب هم درباره‌ی خوبی‌های ذاتی اعمال و هم درباره‌ی خوبی‌های مربوط به زندگی فردی صادق است. بار دیگر پدیده‌ی روایی جای‌گیری تعیین‌کننده می‌شود. تاریخ یک عمل در زمان ما عموماً و مشخصاً در تاریخ وسیع‌تر و طولانی‌تر سنّتی که از طریق آن عمل به‌شکل کنونی‌اش به ما منتقل شده است جای گرفته و در آن چارچوب معقول گردیده است. تاریخ هریک از زندگی‌های ما عموماً و مشخصاً در قوالب وسیع‌تر و طولانی‌تر تاریخ‌های شماری از سنّت‌ها جای گرفته است. من به‌جای "همیشه"، "عموماً" و "مشخصاً" را به‌کار می‌برم، زیرا سنّت‌ها رو به انحطاط می‌گذارند، فاسد می‌شوند و از بین می‌روند. پس چه چیزی سنّت‌ها را حفظ و تقویت می‌کند؟ چه چیزی آن‌ها را تضعیف و نابود می‌کند؟

بخش کلیدی پاسخ این است: اِعمال یا عدم اِعمال فضایل متناسب [با سنّت]. فضایل مقصد و هدف خویش را نه‌فقط در حفظ روابط ضروری برای حصول کثرتی از خوبی‌هایِ درونیِ اَعمال و نه‌فقط در حفظ شکلی از زندگی فردی که در آن فرد خیر خویش را به‌مثابه خیر کل زندگی‌اش جست‌وجو می‌کند، بلکه همچنین در حفظ سنّت‌هایی که هم برای اَعمال و هم برای زندگی‌های فردی زمینه‌ی تاریخی خاص آن‌ها را فراهم می‌آورند می‌یابند. فقدان عدالت، فقدان صداقت، فقدان شجاعت و فقدان فضایل عقلانیِ متناسب سنّت‌ها را فاسد می‌کنند، درست همان‌گونه که نهادها و اعمالی را ویران می‌کنند که حیات‌شان را از سنّت‌هایی اخذ می‌کنند که این نهادها و اَعمال تجسم کنونی آن‌ها هستند. تصدیق این مطلب البته به‌منزله‌ی تصدیق وجود یک فضیلت اضافه است، فضیلتی که اهمیت‌اش شاید زمانی آشکارتر می‌شود که حضورش کم‌تر احساس شود؛ فضیلت برخورداری از درک مناسبی از سنّت‌هایی که فرد به آن‌ها تعلّق دارد یا شخص با آن روبه‌رو می‌شود. این فضیلت را نباید با هیچ شکلی از کهنه‌گرایی محافظه‌کارانه خلط کرد؛ من کسانی را که نقش محافظه‌کارانه‌ی متعارف **مدیحه‌سرایی اعصار گذشته**[1] را برمی‌گزینند، تحسین نمی‌کنم. بلکه منظور این است که درک مناسب از سنّت خودش را در درکی از آن امکانات آینده نشان می‌دهد که گذشته در دسترس حال قرار می‌دهد. سنّت‌های زنده، درست از آن‌رو که روایتی هنوز ناتمام را

1. *laudator temporis acti = Eulogizer of times gone by*

ادامه می‌دهند، رویاروی آینده‌ای قرار می‌گیرند که ویژگی متعیّن و تعیّن‌پذیر آن تا آن‌جا که دارای آن باشند از گذشته ناشی می‌شود.

در استدلال عملی، برخورداری از این فضیلت چنان‌که باید در شناخت مجموعه‌ای از تعمیم‌ها یا قواعدی که مقدمات عمده‌ی استنتاج عملی ما را فراهم کند نمایان نمی‌شود؛ حضور یا غیاب این فضیلت بیش‌تر در نوع توانایی داوری متعلق به فاعل داوری ظاهر می‌شود که طبق آن می‌داند چگونه از بین قواعد مناسب انتخاب کند و چگونه آن‌ها را در موقعیت‌های ویژه اعمال کند. کاردینال پُل از این استعداد برخوردار بود، اما ماری تودور فاقد آن بود؛ مونتروزه آن را داشت، چارلز اول نداشت. آنچه کاردینال پل و مارکیِ مونتروزه از آن برخوردار بودند درواقع فضیلت‌هایی بودند که صاحب‌شان را قادر می‌ساخت که هم خیر خودشان و هم خیر سنّت را تعقیب کنند، سنّتی که آن‌ها حتی در موقعیت‌هایی که نوعی ضرورت تراژیک انتخاب بر سر دوراهی را ایجاب می‌کرد، حاملان آن بودند.[1] چنین انتخاب‌هایی، که باید در زمینه‌ی سنّت مربوط به آن فضایل درک شوند، بسیار متفاوت از انتخاب‌هایی هستند که طرفداران مدرن مقدماتِ اخلاقیِ رقیب و مختلف‌المقیاس در مباحثات، که من در فصل دوم مطالبی درباره‌ی آن نوشته‌ام، با آن مواجه هستند. این تفاوت در کجا قرار دارد؟

بارها ـ مثلاً به‌وسیله‌ی جِی. اِل. آستین[2] ـ گفته شده است که یا ما می‌توانیم وجود خیرهای رقیب و احتمالاً ناسازگاری را که منجر به دعاوی ناسازگاری راجع به تعهد عملی ما می‌شود بپذیریم، یا می‌توانیم معتقد به وجود نوعی مفهوم متعیّن از زندگی خوب برای انسان شویم، اما این شقوق متقابلاً طارد یکدیگراند ـ هیچ‌کس نمی‌تواند برای همیشه معتقد به هردو عقیده باشد. آنچه این مناقشه از آن غافل است این است که برای افراد ممکن است راه‌های بهتر یا بدتری برای زندگی‌کردن از طریق رویارویی تراژیک خیر با خیر وجود داشته باشد؛ و دانستن این‌که زندگیِ خوب انسانی چیست شاید مستلزم دانستن شیوه‌های بهتر یا بدترزیستن در چنین موقعیت‌هایی باشد. هیچ‌چیز به‌طور پیشینی این امکان را منتفی نمی‌کند؛ و این حاکی از آن است که درون نظریه‌ای نظیر نظریه‌ی آستین یک مقدمه‌ی تجربیِ تصدیق‌نشده درباره‌ی ویژگی موقعیت‌های تراژیک پنهان است.

شیوه‌ای که مطابق با آن انتخاب بین خیرهای رقیب، در یک موقعیت تراژیک، از انتخاب مدرن میان مقدمات اخلاقی مختلف‌المقیاس متمایز می‌شود، این است که هردو شق از جریان عمل را که رویاروی فرد قرار می‌گیرند، باید به‌مثابه شقوقی درنظر گرفت که به‌نوعی از خیر اصیل و جوهری منجر می‌شوند. با انتخاب یک شق، من کاری در جهت کاهش یا فسخ ادعای شق دیگر نسبت به خودم انجام نمی‌دهم، و، بنابراین، هرچه بکنم آنچه را که باید انجام داده باشم انجام‌ناشده باقی می‌گذارم. قهرمان تراژیک برخلاف

---

۱. رجینالد پل (Reginald Pole) (۵۸ـ۱۵۰۰ م)، کاردینال انگلیسی در زمان سلطنت ماری تودور (Mary Tudor) (۱۵۵۳ـ۱۵۵۸)؛ مارکی مونتروزه (Marquis Montrose) (۱۶۱۲ـ۱۶۵۰)، ژنرال اسکاتلندی که به‌نفع چارلز اول (Charles I) (زمان سلطنت ۱۶۲۵ـ۱۶۴۹)، تغییر موضع داد.

2. J. L. Austin

فاعل اخلاقی توصیف‌شده به‌وسیله‌ی سارتر یا هِر[1] تعهد به یک اصل اخلاقی نسبت به اصل اخلاقی دیگر را انتخاب نمی‌کند، و براساس یک اصل تقدم میان اصول اخلاقی تصمیم نمی‌گیرد. بدین‌ترتیب، "باید"ی که در این‌جا مطرح است، چه از حیث معنا و چه از حیث قدرت، از "بایدِ" اصولِ اخلاقیِ با درک آن‌ها به شیوه‌ی مدرن متفاوت است. زیرا قهرمان تراژیک نمی‌تواند هر کاری را که باید انجام دهد. این "باید" برخلاف باید کانتی بر "توانستن" دلالت نمی‌کند، به‌علاوه هر کوششی برای ترسیم منطق چنین "باید"هایی براساس نوعی محاسبه‌ی دلایلی که هدف‌اش ارائه‌ی نسخه‌ای از منطقِ وظایف اخلاقی باشد محکوم به شکست است. (برای دیدگاه بسیار متفاوتی از این مطلب نگاه کنید به: باس. سی. وان فراسن، ۱۹۷۳.)[2]

با این‌همه روشن است که وظیفه‌ی اخلاقی قهرمانِ تراژیک، ممکن است مستقل از انتخابی که بین شقوق مختلف انجام می‌دهد ـ بنا به فرض، او هیچ حقّی برای انتخاب آن‌ها ندارد ـ بهتر یا بدتر انجام شود. رفتار قهرمان تراژیک ممکن است قهرمانانه یا غیرقهرمانانه، سخاوتمندانه یا غیرسخاوتمندانه، مطبوع یا نامطبوع، محتاطانه یا غیرمحتاطانه باشد. انجام بهتر وظیفه‌اش به این معناست که کاری را که برای او هم به‌عنوان فرد و هم به‌عنوان پدر و مادر یا فرزند، به‌عنوان یک همشهری و به‌عنوان عضو یک صنف، یا شاید به‌عنوان بعضی یا همه‌ی این‌ها بهتر است انجام دهد. وجود دوراهی‌های تراژیک هیچ تردیدی و هیچ مورد خلافی برای این نظر به‌بار نمی‌آورد که بیاناتی به‌صورت: "انجام فلان عمل به این شیوه برای شخص X و/ یا برای خانواده‌اش یا شهرش، یا حرفه‌اش بهتر است" پذیرای صدق و کذب عینی است، همان‌طور که وجود صورت‌های بدیل و احتمالاً ناسازگار در درمان پزشکی شکی درباره‌ی این نظر ایجاد نمی‌کند که بیاناتی به‌صورت: "استفاده از این نوع درمان پزشکی برای X و/ یا برای خانواده‌اش بهتر خواهد بود"، پذیرای صدق و کذب عینی است (برای دیدگاهی متفاوت به بحث روشنگر ساموئل گوتن‌پلان نگاه کنید.)[3]

البته مفروض‌گرفتن این عینیت بدین‌معناست که ما می‌توانیم مفهوم "خوب برای X" و مفاهیم خویشاوند با آن را در چارچوب درکی از وحدت زندگی X تشخیص دهیم. آنچه برای X بهتر یا بدتر است وابسته به خصلت روایت معقولی است که وحدت زندگی او را فراهم می‌آورد. شگفت‌انگیز نیست که فقدان چنین مفهومی که وحدت‌بخش زندگی انسانی است زمینه‌سازِ رد و انکارهای مدرن درباره‌ی خصلت واقعی احکام اخلاقی و مخصوصاً آن احکامی است که فضایل یا رذایل را به افراد نسبت می‌دهند.

قبلاً خاطرنشان کردم که هر فلسفه‌ی اخلاق نوعی جامعه‌شناسی را به‌عنوان همتای خود دارد. در این فصل کوشیدم آن نوع از درک حیات اجتماعی را تشریح کنم که سنّت فضایل اقتضای آن را دارد، نوعی

---

۱. Rom Hare، فیلسوف اخلاق معاصر.ـ ویراستار متن انگلیسی.

2. Bas C. Van Fraasen, "Values and the Heart's Command," *Journal of Philosophy,* 70, 1973: 5–19.

3. Samuel Guttenplan, "Moral Realism and Moral Dilemmas" *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1979–80: 61–80.

درک که بسیار متفاوت از درک غالب در "فرهنگِ فردگراییِ دیوان‌سالار"[1] است. درون آن فرهنگ مفاهیم فضیلت حاشیه‌ای می‌شوند، و سنّت فضایل تنها در زندگی آن گروه‌های اجتماعی که وجودشان در حاشیه‌ی فرهنگ مرکزی قرار دارد اهمیتی محوری را حفظ می‌کند. درون فردگرایی مرکزی از نوع فرهنگی یا لیبرال یا دیوان‌سالارانه‌ی آن، تلقی‌های جدیدی از فضایل پدید می‌آیند و خود مفهوم فضیلت دگرگون می‌شود. بنابراین، من اکنون باید به تاریخ این دگرگونی رجوع کنم؛ زیرا ما تنها به شرطی سنّت مربوط به فضایل را به‌طور کامل درک خواهیم کرد که دریابیم خود را مستعد چه‌نوع فسادهایی نشان داده است.

1. Culture of Bureaucratic Individualism

فصل سی و چهارم

"منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر"*

فردریک جیمسون **ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان**

فردریک جیمسون (متولد ۱۹۳۴)، مدرس ادبیات تطبیقی، در زمینه‌های مختلف ادبیات، هنر و فرهنگ معاصر تفسیرهایی ارائه داده است. در مقاله‌ی زیر، که نخست در ۱۹۸۴ به چاپ رسید، جیمسون از تفسیری مارکسیستی از پست‌مدرنیسم، به‌عنوان بیانی از وضع کنونی جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی "سرمایه‌داری متأخر"، دفاع می‌کند. جیمسون پدیده‌هایی را که به تعبیر پست‌مدرنیست‌ها نشانه‌های گسست و انقطاع از مدرنیته‌اند، برعکس، به‌عنوان نشانه‌های واقعیاتِ زیربناییِ سیاسی-اقتصادی‌ای می‌داند که تداوم مراحل قبلی سرمایه‌داری محسوب می‌شوند. او نه‌تنها پدیده‌های فرهنگی را به‌سبک غیراقتصادی پست‌مدرنیسم بررسی نمی‌کند، بلکه به عقیده‌ی وی شاخص فرهنگ پست‌مدرن، جذب فرهنگ به‌وسیله‌ی سرمایه‌ی چندملیّتی است که نشانه‌ی غلبه‌ی نهایی بر استقلال نسبی هنر و نظریه است که صور قبلی سرمایه‌داری آن را مجاز می‌شمردند. جیمسون از این‌که نظریه‌ی پست‌مدرن به‌عوض نقد این تحولات به استقبال‌شان می‌رود سخت انتقاد می‌کند.

مشخصه‌ی چندسال اخیر نوعی هزاره‌گرایی[1] وارونه است که در آن هشدارها درباره‌ی آینده، چه فاجعه‌آمیز و چه رستگاری‌بخش، با تعبیرهایی درباره‌ی پایان این یا آن چیز (پایان ایده‌ئولوژی، هنر یا طبقه‌ی اجتماعی؛ "بحران" لنینیسم، سوسیال دموکراسی، دولتِ رفاه، و غیره و غیره) جایگزین شده است. همه‌ی این‌ها درمجموع شاید تشکیل‌دهنده‌ی چیزی باشد که به‌گونه‌ای فزاینده پست‌مدرنیسم خوانده می‌شود. وجود آن وابسته به فرضیه‌ی نوعی انقطاع یا گسست ریشه‌ای است که معمولاً به پایان دهه‌ی ۱۹۵۰ یا اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ برمی‌گردد.

---

* Fredric Jameson "The Cultural Logic of Late Capitalism," from chapter 1 of *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), pp 1–6, 32–8, 45–51, 54.

۱. millenarianism، عقیده به سلطنت هزارساله‌ی مسیح.-م.ف. [به‌جز برابرنهاده‌های فارسی همه‌ی توضیحات از ویراستار متن انگلیسی است مگر مواردی که با علامت م. ف. (مترجم فارسی) مشخص شود.]

همان‌طور که از خود واژه برمی‌آید این انقطاع اغلب به مفاهیم مربوط به افول یا خاموشی نهضت صدساله‌ی مدرن (یا به نفی ایده‌ئولوژیکی یا زیبایی‌شناختی آن) مربوط می‌شود. بنابراین، اکسپرسیونیسم آبستره در نقاشی، اگزیستانسیالیسم در فلسفه، آخرین شکل‌های بازنمایی در رمان، فیلم‌های کارگردانان بزرگِ **مؤلف**، یا مکتب مدرنیستی شعر (که در کارهای والاس استیونس[۱] نهادینه و قانون‌مند شد) جملگی اکنون به‌عنوان شکوفایی نهایی و خارق‌العاده‌ی یک انگیزش مدرنیستیِ رشدیافته، که اکنون همراه با آن‌ها رو به پایان و خاموشی می‌رود، تلقی می‌شود. بنابراین، شمارشِ آنچه درپی می‌آید یکباره تجربی، پرهرج و مرج و ناهمگون می‌شود. اَندی وارهول و هنر پاپ در کناب فوتورئالیسم، و فراتر از آن، "اکسپرسیونیسم جدید"[۲]، در موسیقی، برهه‌ی جان‌کیج، در کنار ترکیب سبک‌های کلاسیک و "عامه‌پسند" نزد آهنگ‌سازانی نظیر فیل‌گلاس[۳] و تری رایلی[۴] و پانک‌ها و موج جدید موسیقی راک (بیتل‌ها و رولینگ‌استونز اکنون به‌عنوان نقطه‌ی اوج مدرنیستی آن سنّت متأخرتر و به‌سرعت تحول‌یابنده محسوب می‌شوند)؛ در فیلم‌سازی، گودار[۵]، پُست‌گودار[۶]، و سینما و ویدئوی تجربی، در کنار گونه‌ی کاملاً جدیدی از فیلم‌های تجاری (که درباره‌ی آن در زیر بیش‌تر سخن خواهیم گفت)؛ باروز[۷]، پینکون[۸]، یا اشمایل رید[۹] از یک‌سو و **رمان نو**[۱۰] فرانسه و دنباله‌ی آن از سوی دیگر، همراه با گونه‌های نگران‌کننده‌ی جدید نقد ادبی مبتنی بر نوع جدیدی از زیبایی‌شناسی متن یا **نوشتار**... این فهرست را می‌توان همین‌طور ادامه داد؛ اما آیا این فهرست بر تغییر یا انفکاکی بنیادی‌تر از تغییرات ادواری سبک و سلیقه‌ی ناشی از الزام مدرنیسم رشدیافته‌ی قدیمی‌تر برای نوسازیِ سبک دلالت می‌کند؟

با وجود این، در قلمرو معماری است که تحولات در تولید زیبایی‌شناختی از همه‌جا به‌گونه‌ای بارزتر مشهود بوده و مسائل نظری آن‌ها در حداکثر تمرکز طرح و صورت‌بندی شده است. درواقع از مباحثات معماری بود که درک خود من از پست‌مدرنیسم ــ که در صفحات بعدی طرح خواهد شد ــ آغاز به پدیدارشدن کرد. مواضع پست‌مدرنیستی در معماری ــ با قاطعیت بیش‌تری نسبت به هنرها یا وسایل ارتباطی دیگر ــ از نقدی بی‌رحمانه از مدرنیسم رشدیافته در معماری یا از فرانک لوید رایت یا به‌اصطلاح سبک بین‌المللی (لوکوربوزیه، میز، و غیره) که در آن نقادی و تحلیل صوری (دگرگونی مدرنیستی رشدیافته‌ی ساختمان به مجسمه‌ای بالقوه، یا به تعبیر رابرت ونتوری "اردک"[۱۱] عظیم)[1] همراه است

---

1. Wallace Stevens

۲. Neo-Expressionism، سبکی غالب در نقاشی آلمان از دهه‌ی ۱۹۶۰ تا اواسط ۱۹۸۰، نظیر کارهای Georg Baselitz.

3. Phil Glass

4. Terry Riley

5. Jean-Luc Godard

6. Post-Godard

7. Burroughs

8. Pynchon

9. Ishmael Reed

۱۰. nouveau roman، نهضت ضد-رمان فرانسه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰.

۱۱. مقوله‌ی "ساختمان به‌مثابه مجسمه" توسط رابرت ونتوری در **درس‌آموزی از لاس‌وگاس** صورت‌بندی شد. این اصطلاح

←

با بازنگری‌ها در سطح شهرسازی و نهاد زیبایی‌شناسی تفکیک‌ناپذیر است. مدرنیسمِ رشدیافته به تخریب بافت سنّتی شهر و فرهنگ قدیمی‌تر محلی (از طریق جداسازی قاطع ساختمان‌های آرمانی و جدید مدرنیسمِ رشدیافته از بافت پیرامون آن‌ها) متهم می‌شود و در همان‌حال نخبه‌گرایی و اقتدارگرایی پیامبرانه‌ی نهضت مدرن در ژست آمرانه‌ی استادِ فَرّه‌مند[1] سرسختانه شناسایی می‌شوند.

بنابراین، پست‌مدرنیسم در معماری، همان‌طور که از عنوان بیانیه‌ی تأثیرگذار ونتوری به‌نام **درس‌آموزی از لاس‌وگاس** برمی‌آید، خود را منطقاً به‌عنوان نوعی پوپولیسم زیباشناختی[۲] نمایش می‌دهد. با این حال شاید نهایتاً بخواهیم این خطابه‌ی پوپولیستی را ارزیابی کنیم؛ کم‌ترین حس آن این است که توجه ما را به یکی از خصوصیات بنیادی همه‌ی پست‌مدرنیسم‌های شمارش‌شده در بالا جلب می‌کند، یعنی، به محو و پاک‌شدن مرز قدیمی‌تر (ماهیتاً مربوط به مدرنیسمِ رشدیافته) میان فرهنگ والا و فرهنگ به‌اصطلاح توده‌ای یا تجاری، و پیدایش انواع جدید متن‌های تأثیرگرفته از صورت‌ها، مقولات و محتواهای همان صنعت فرهنگ که همه‌ی ایده‌ئولوگ‌های مدرن، از لویس[2] و نقادی جدید آمریکایی[3] تا آدورنو و مکتب فرانکفورت، با حرارت آن را افشا کرده‌اند. درواقع، انواع مختلف پست‌مدرنیسم دقیقاً مجذوب همین دورنمای "منحط" شده‌اند، دورنمایی از خرت‌وپرت‌های بی‌مصرف، از سریال‌های تلویزیونی و فرهنگِ **ریدرز دایجست**، از تبلیغات و مُتل‌ها، از نمایش‌های آخر شب و فیلم‌های هالیوودی گروه B، از به‌اصطلاح پیراادبیات[4]، با کتاب‌های جلدکاغذی فرودگاهی سری داستان‌های خشن یا عشقی، زندگی‌نامه‌های عامه‌پسند، قتل‌های مرموز، کتاب‌های علمی- تخیلی یا داستان‌های خیالی. انواع مختلف پست‌مدرنیسم برخلاف کسانی چون جویس یا مالر صرفاً به این مواد و مصالح "اشاره" نمی‌کنند بلکه آن‌ها را در جوهره‌ی خودشان ادغام می‌کنند.

همچنین نباید انقطاع و گسست مورد بحث را موضوعی صرفاً فرهنگی دانست: البته نظریه‌های پست‌مدرن ـ خواه با تمجید خواه در لفافه‌ی زبانِ انزجار و افشاگریِ اخلاقی ـ شباهت خانوادگی نیرومندی را با همه‌ی تعمیم‌های جامعه‌شناختی بلندپروازانه‌ای نشان می‌دهند که درعین‌حال اخباری از فرارسیدن و آغاز نوع جدید و کاملی از جامعه به ما می‌دهند که مشهورترین نام‌گذاری آن "جامعه‌ی پساصنعتی" (دانیل بل) است، اما اغلب به‌نام جامعه‌ی مصرفی، جامعه‌ی وسایل ارتباطی، جامعه‌ی اطلاعاتی، جامعه‌ی الکترونیکی یا تکنولوژی پیشرفته و نظایر آن نیز خوانده می‌شود. چنین نظریه‌هایی این رسالت ایده‌ئولوژیکی آشکار را دارند تا، برای تسکین خود، نشان دهند که صورت‌بندیِ جدیدِ

مأخوذ است از عکسی از یک ساختمان ماشین‌رو به‌شکل اردک در لانگ‌آیلند در کتاب پیتر بلیک به‌نام:

God's Own Junkyard: The Planned Deterioration of America's Landscape

1. Charismatic Master

۲. Frank Leavis (۱۸۹۵ـ۱۹۷۸)، از ارزیابی ادبیات مطابق با موضع اخلاقی نویسنده دفاع می‌کرد.

۳. مکتبی انتقادی پس از جنگ اول جهانی که از تحلیل صرفاً درونی متن‌های ادبی دفاع می‌کرد.

4. paraliterature

اجتماعیِ موردنظر دیگر از قوانین سرمایه‌داری کلاسیک، یعنی از تقدم تولید صنعتی و حضور همه‌جایی مبارزه‌ی طبقاتی تبعیت نمی‌کند. از این‌رو سنّت مارکسیستی با غضب در مقابل آن‌ها ایستادگی کرده است، البته با یک استثنای چشم‌گیر، یعنی ارنست مندلِ اقتصاددان، که کتاب‌اش به‌نام **سرمایه‌داری متأخر** نه‌تنها در پی تشریح اصالت تاریخی این جامعه‌ی جدید (که آن را مرحله یا دقیقه‌ی سومی در تحول سرمایه می‌داند) برمی‌آید بلکه می‌کوشد اثبات کند که چنین جامعه‌ای، اگر وجود داشته باشد، مرحله‌ای **خالص‌تر** از سرمایه در قیاس با همه‌ی مراحل و دقایق قبلی آن است. من بعداً به این استدلال برخواهم گشت. فعلاً کافی است مقدمتاً به نکته‌ای اشاره کنم که در فصل دوم مورد بحث قرار خواهد گرفت، یعنی این نکته که هر موضع‌گیری درباره‌ی پست‌مدرنیسم در فرهنگ، خواه در جهت دفاع خواه در جهت تخطئه‌ی آن، درعین‌حال و **ضرورتاً** به‌معنای موضعی پنهان یا آشکار درباره‌ی ماهیت سرمایه‌داری چندملیتی امروز است.

در آخر نکته‌ای مقدماتی هم درباره‌ی روش بگوییم: آنچه درپی می‌آید نباید به‌عنوان توصیفی مربوط به سبک، یعنی گزارشی از یک سبک یا جنبش فرهنگی در میان بقیه‌ی آن‌ها مطالعه شود. بلکه منظور من ارائه‌ی فرضیه‌ای برای دوره‌بندی است، آن هم در هنگامی که خود مفهوم دوره‌بندی تاریخی به‌غایت مسئله‌آفرین جلوه می‌کند. من در جای دیگری استدلال کرده‌ام که همه‌ی تحلیل‌های فرهنگی جداگانه و مجزا همیشه شامل نظریه‌ای مدفون یا سرکوب‌شده درباره‌ی دوره‌بندی تاریخی است؛ درهرحال مفهوم "تبارشناسی"[1] تا حدود زیادی نگرانی‌های نظری سنّتی درباره‌ی به‌اصطلاح تاریخ خطی، نظریه‌های "مراحل"، و تاریخ‌نگاری غایت‌شناسانه را برطرف می‌کند. با این حال، شاید بتوان در متن حاضر بحث نظری طولانی‌تر درباره‌ی چنین مسئله‌ی (بسیار واقعی) را با چند تذکر جوهری جایگزین ساخت.

یکی از دغدغه‌هایی که فرضیه‌های مربوط به دوره‌بندی مکرراً برمی‌انگیزند این است که این فرضیه‌ها گرایش دارند تفاوت را محو و ایده‌ای از دوره‌ی تاریخی را به‌مثابه نوعی همگونی گسترده مطرح کنند (که در هر دو سو با دگردیسی‌های زمانی و نشانه‌گذاری‌های غیرقابل توجیه محصور است). با وجود این، دقیقاً به همین دلیل است که از نظر من درک پست‌مدرنیسم نه به‌عنوان یک سبک بلکه به‌عنوان یک وجهِ غالبِ فرهنگی اهمیتی اساسی دارد: درکی که حضور و همزیستی طیفی از خصلت‌های بسیار متفاوت مع‌هذا تابع و ثانوی را مجاز می‌دارد.

مثلاً این موضع‌گیری را به‌عنوان گزینه‌ای قوی درنظر بگیرید که معتقد است خودِ پست‌مدرنیسم چیزی بیش از مرحله‌ای دیگر در مدرنیسم (یا حتی مرحله‌ای از رمانتیسیسمِ باز هم قدیمی‌تر) نیست؛ مطمئناً می‌توان پذیرفت که همه‌ی خصلت‌های پست‌مدرنیسم را که در شرف شمارش‌شان هستم بتوان به‌نحو بارز در این یا آن مدرنیسم قبلی (ازجمله آن اسلاف پیشگام شگفت‌انگیز نظیر گرترود استاین[2]، رِمون روسل[3]، یا مارسل دوشان[4] که می‌شود پست‌مدرنیست‌های آشکار پیش از ابداع این اصطلاح

---

1. genealogy

۲. Gertrude Stein (۱۸۷۴ـ۱۹۴۶)، نویسنده و شاعر آمریکایی.

۳. Raymond Roussel (۱۸۷۷ـ۱۹۳۳)، نویسنده‌ی فرانسوی.

۴. Marcel Duchamp (۱۸۸۷ـ۱۹۶۸)، نقاش فرانسوی.

تلقی‌شان کرد) تشخیص داد. اما آنچه در این دیدگاه به‌حساب نمی‌آید موضع اجتماعی مدرنیسمِ قدیمی‌تر یا به‌عبارت بهتر طرد شدید آن توسط یک بورژوازی ویکتوریایی و پساویکتوریایی قدیمی‌تر است که صور و خلقیات آن را به انحای مختلفِ زشت، ناهماهنگ، مبهم، رسوا، غیراخلاقی، خرابکارانه و عموماً ''ضداجتماعی'' تلقی می‌کرد. با وجود این در این‌جا استدلال خواهد شد که استحاله در حوزه‌ی فرهنگ چنین رویکردهایی را منسوخ کرده است. [آثار] پیکاسو و جویس دیگر نه‌فقط زشت نیستند بلکه اکنون روی‌هم‌رفته به‌عنوان [آثاری] ''واقع‌گرا'' بر ما تأثیر می‌گذارند و این امر نتیجه‌ی ضابطه‌مندشدن و نهادینه‌شدن آکادمیک جنبش مدرن به‌طور کلی است که به اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ برمی‌گردد. این یقیناً یکی از پذیرفتنی‌ترین تبیین‌ها برای پیدایش خود پست‌مدرنیسم است، زیرا نسل جوان‌تر دهه‌ی ۱۹۶۰ اکنون با جنبش مدرن که قبلاً در موضع اپوزیسیون بود به‌عنوان مجموعه‌ای از آثار کلاسیک مرده روبه‌رو می‌شود که، به‌تعبیر مارکس، در زمینه‌ای دیگر، ''همچون کابوسی بر مغزهای زندگان سنگینی می‌کند''.

بااین‌حال، در مورد طغیان پست‌مدرن علیه همه‌ی این پدیده‌ها، همچنین باید تأکید کرد که خصلت‌های تهاجمی خود آن ــ از ابهام و ماتریال از حیث جنسیتی آشکار تا آلودگی‌های روان‌شناختی و جلوه‌های آشکارِ مبارزه‌طلبی‌های اجتماعی و سیاسی که از هر چیزی که در افراطی‌ترین لحظه‌های مدرنیسمِ رشدیافته قابل تصور بود فراتر می‌رود ــ دیگر اسباب رسوایی کسی نمی‌شود و نه‌تنها با خشنودی کامل مورد استقبال قرار می‌گیرد بلکه نهادینه و با فرهنگ رسمی یا عمومی جامعه‌ی غربی یکی شده‌اند.

اتفاقی که روی داده این است که تولید زیبایی‌شناختی امروز در تولید کالایی به‌طور عام ادغام شده است: الزام اقتصادی جنون‌آمیز به تولیدِ امواج تازه‌ای از کالاهای به‌ظاهر جدیدتر (از لباس گرفته تا هواپیما)، با نرخ‌های فزاینده‌ی برگشت سرمایه، اکنون نقش و موقعیت ساختاری هرچه اساسی‌تری برای نوآوری و تجربه‌ی زیبایی‌شناختی قائل می‌شود. بنابراین، این‌گونه ضرورت‌های اقتصادی به‌صورت انواع مختلف حمایت نهادی از هنرهای جدیدتر از سوی بنیادها و اعطای کمک و هدایا به موزه‌ها و سایر حمایت‌ها مورد تصدیق قرار می‌گیرد. از میان همه‌ی هنرها، معماری به گونه‌ای بنیادی‌تر با اقتصاد پیوند دارد و در شکل حق‌العمل و ارزش زمین رابطه‌ای عملاً بی‌واسطه با آن دارد. بنابراین، جای تعجب نیست اگر شاهد شکوفایی خارق‌العاده‌ی معماری جدید پست‌مدرن به سرپرستی اقتصاد چندملیتی باشیم که بسط و توسعه‌ی آن دقیقاً با این هنر مقارن است. بعداً اشاره خواهم کرد که این دو پدیده‌ی جدید همبستگی دیالکتیکی باز هم عمیق‌تری از تأمین مالی ساده و انفرادی این یا آن تَک‌طرح دارند. با وجود این، در این‌جا باید این نکته‌ی بدیهی را به خواننده یادآوری کنم که این فرهنگ پست‌مدرن جهانی، و درعین‌حال آمریکایی، بیان درونی و روبنایی موج کامل و جدیدی از سلطه‌ی نظامی و اقتصادی آمریکا در سراسر جهان است: به این معنا، همان‌گونه که در سراسر تاریخ طبقاتی بوده، زیرنهادِ فرهنگ خون، شکنجه، مرگ، و وحشت است.

بنابراین، نخستین نکته درباره‌ی مفهوم دوره‌بندی در سلطه این است که حتی اگر همه‌ی خصلت‌های

مقومِ پست‌مدرنیسم همسان و هم‌مرز با خصلت‌های مدرنیسم قدیمی‌تر بودند ـ موضعی که احساس می‌کنم خطابودن‌اش اثبات‌پذیر است، اما فقط تحلیلی از این هم طولانی‌تر از مدرنیسم به‌طور اخص می‌تواند آن را برطرف کند ـ باز هم این دو پدیده، به‌دلیل همان موقعیت پست‌مدرنیسم در نظام اقتصادی سرمایه‌داری متأخر، و فراتر از آن، به‌دلیل دگرگونی خود حوزه‌ی فرهنگ در جامعه‌ی معاصر از حیث معنا و نقش اجتماعی کاملاً متمایز باقی می‌ماندند.

این نکته در نتیجه‌گیری این کتاب بیش‌تر مورد بحث قرار خواهد گرفت. اکنون باید به‌اختصار نوع دیگری از ایراد را به دوره‌بندی وارد سازم که عبارت است از دغدغه نسبت به احتمال زدودن ناهمگونی توسط آن، دغدغه‌ای که اغلب جنبش چپ آن را بیان می‌کند. و به‌یقین طنز شبه‌سارتری غریبی ـ منطقِ "باختِ برنده" ـ وجود دارد که هدف‌اش وانهادن هر کوششی است برای تبیین یک "نظام"، یک پویش تمامیت‌بخش آن‌گونه که در حرکت جامعه‌ی معاصر مشهوداند. آنچه روی می‌دهد این است که هرچه نگرش یک نظام یا منطق تمامیت‌گرا قدرت‌مندتر باشد ـ فوکوی کتاب زندان‌ها نمونه‌ی آشکار آن است ـ خواننده احساس بی‌قدرتی بیش‌تری خواهد کرد. پس تا جایی که نظریه‌پرداز با ساختن دستگاهی همواره بسته‌تر و رعب‌آورتر پیروز شود، تا همان‌جا هم بازنده خواهد بود، زیرا ظرفیت نقدی اثرش به این ترتیب فلج می‌شود و انگیزه‌های نفی و طغیان، حتی اگر از انگیزه‌های دگرگونی اجتماعی سخنی به‌میان نیاوریم، بیش از پیش در مقابل خودِ این الگو بیهوده و ناچیز جلوه می‌کند.

بااین‌حال، من احساس کرده‌ام که فقط در پرتو نوعی درک از منطق فرهنگی غالب یا هنجارِ مسلط است که می‌توان تفاوت حقیقی را اندازه‌گیری و تعیین کرد. البته به‌هیچ‌وجه احساس نمی‌کنم که امروز هرگونه تولید فرهنگی، "پست‌مدرن" به‌معنای وسیعی است که من برای این واژه قائل‌ام. با این‌حال، پست‌مدرن میدان نیرویی است که در آن انواع بسیار گوناگون جنبش‌های فرهنگی ـ آنچه ریموند ویلیامز[1] به گونه‌ای سودمند صورت‌های "بازمانده" و "پدیدارشونده"ی تولید فرهنگی نامیده است ـ باید راه‌شان را بگشایند. اگر به‌معنایی کلی از یک سلطه‌ی فرهنگی دست نیابیم، در این صورت، به تلقی تاریخ کنونی به‌عنوان ناهمگونی محض، تفاوت اتفاقی، و همزیستی دسته‌ای از نیروهای متمایز که کارآیی‌شان غیرقابل تعیین است درمی‌غلتیم. درهرحال تحلیلی که درپی می‌آید با چنین روحیه‌ی سیاسی شکل گرفته است. هدف از این تحلیل طرح‌ریزی مفهومی از یک هنجار فرهنگی جدید و منتظم و بازتولید آن است تا باکفایت بیش‌تری بر مؤثرترین صور هر سیاست فرهنگی ریشه‌ایِ امروز پرتو افکند.

گزارش ما به‌نوبه‌ی خود به بررسی خصلت‌های مقومِ پست‌مدرنیته خواهد پرداخت که عبارت‌اند از: نوعی سطحی‌بودنِ جدید، که هم در "نظریه"ی معاصر و هم در یک فرهنگِ کاملاً جدید تصاویر و نمودهای مصنوعی تداوم پیدا می‌کند؛ و نتیجه‌ی آن، تضعیف تاریخی‌گری هم در ارتباط ما با تاریخ عمومی و هم در صُوَرِ جدید زمان‌مندی خصوصی ما است، که ساخت "اسکیزوفرنیک" [روان‌نژند] آن

---

۱. Raymond Williams (۱۹۲۲ـ۱۹۸۸)، منتقد برجسته‌ی انگلیسی و طرفدار جنبش چپ، عنصر **پدیدارشونده** (بدیع) و **بازمانده** (منسوخ) را از عناصر مسلط فرهنگی یک دوره‌ی تاریخی معین متمایز می‌کند.

(به‌تعبیر لاکان[۱])گونه‌های جدیدی از روابط نحوی یا همنشینی[۲] را در هنرهای زمان‌مندتر تعیین خواهد کرد؛ گونه‌ی کاملاً جدیدی از زمینه‌ی عاطفی ــ که آن را ''شدت‌ها''[۳] می‌نامم ــ که بهتر از همه با بازگشت به نظریه‌های قدیمی‌تر درباره‌ی مفهوم والا درک می‌شود؛ ارتباطات عمیق و بنیادی همه‌ی این‌ها با یک تکنولوژی کاملاً جدید که به‌نوبه‌ی خود چهره‌ای است از یک نظام اقتصادی جهانیِ کاملاً جدید؛ و، پس از گزارش مختصری از جهش‌های پست‌مدرنیستی در تجربه‌ی زیسته‌ی خودِ فضای ساخته‌شده، بعضی تأملات درباره‌ی رسالتِ هنرِ سیاسی در فضای جهانی جدید و سردرگم‌ساز سرمایه‌ی متأخر یا چندملیتی.

اکنون لازم است این بیلان مقدماتی از فضا و زمان پست‌مدرنیستی را با تحلیلی نهایی از آن وجد یا آن ''شدت‌ها''یی که اغلب به‌نظر می‌رسد مشخص‌کننده‌ی تجربه‌ی فرهنگی جدیدتر هستند تکمیل کنیم. اجازه دهید بار دیگر بر عظمتِ گذاری تأکید کنیم که خرابه‌های ساختمان‌های هاپر[۴] یا ترکیب خشن غرب میانه‌ای در فرم‌های صنعتی شیلر[۵] را پشت‌سر می‌گذارد و آن‌ها را با سطوح خارق‌العاده‌ی مناظر شهری فوتورئالیستی، جایی که حتی انبار اتومبیل‌های اسقاط با شکوهِ وهم‌انگیز جدیدی پرتو می‌افکند، جایگزین می‌کند. نشاط‌بخشی این سطح‌های جدید درعین‌حال معمّاگونه است، زیرا محتوای اساسی آن‌ها ــ خودِ شهر ــ به‌حدی دچار انحطاط و زوال شده که یقیناً در سال‌های اولیه‌ی قرن بیستم هنوز قابل تصور نبود تا چه رسد به دوره‌های قبل از آن. چگونه پلشتی شهری وقتی به شکل کالاسازی بیان می‌شود می‌تواند چشم‌نواز باشد، و چگونه یک جهش کوانتومی بی‌همتا در بیگانگی زندگی روزمره در شهر اکنون ممکن است به‌صورت نشاط وهم‌انگیز غریب و جدیدی تجربه شود ــ این‌ها بعضی از پرسش‌هایی است که در این لحظه از پژوهش خویش با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم. چهره‌ی انسان نیز نباید از پژوهش کنار گذارده شود، هرچند روشن به‌نظر می‌رسد که برای زیبایی‌شناسی جدیدتر، خودِ بازنمایی فضا با بازنمایی بدن ناسازگار احساس می‌شود: یعنی با نوعی تقسیم کار زیبایی‌شناختی روبه‌روایم که از این تقسیم کار در هریک از درک‌هایِ نوعیِ قبلی از منظره بسیار آشکارتر است، و نیز البته با شوم‌ترین نشانه‌ی بیماری. فضای ممتاز هنر جدیدتر، مثلاً در حمام‌های خالی در اثر داگ‌باند[۶]، از اساس ضدِ انسان‌ریخت‌گرایانه است. اما بت‌سازی نهایی از بدن انسان در دوره‌ی معاصر در تندیس‌های دوان هانسن[۷] جهتِ کاملاً متفاوتی پیدا می‌کند: آنچه اندکی قبل نمودهای مصنوعی نامیدم، و کارکرد ویژه‌ی آن‌ها همان چیزی است که سارتر آن را **واقع‌زدایی** از کل جهان پیرامونیِ واقعیت هرروزه می‌نامید. شما در همان لحظه‌ی شک و تردیدتان به تنفس و گرمای این صورت‌های پلی‌استری برمی‌گردید و به همه‌ی آن آدم‌های واقعی

---

۱. Jacques Lacan، روان‌کاو نوآور و متأخر فرانسوی.

2. syntagmatic

3. intensities

۴. Edward Hopper (۱۸۸۲ــ۱۹۶۷)، نقاش آمریکاییِ منظره‌های خشن شهری.

۵. Charles Sheeler (۱۸۸۳ــ۱۹۶۵)، که به نقاشی اَشکالِ صنعتی مجرد می‌پرداخت.

6. Doug Band

7. Duane Hnson

که در موزه در اطراف شما هستند نگاه می‌کنید و در یک آن، آن‌ها را به نمودهای مصنوعیِ مرده با رنگِ بدنِ انسان تبدیل می‌کنید. جهان بدین‌ترتیب موقتاً عمق خود را از دست می‌دهد و در خطر آن است که به پوستی برّاق، به وهمی سه‌بُعدی، به هجومی از تصاویر سینمایی توخالی تبدیل شود. اما آیا این تجربه‌ای رعب‌آور خواهد بود یا نشاط‌انگیز؟

اندیشیدن به چنین تجربه‌هایی در قالب آنچه سوزان زونتاک[1] با بیانی مؤثر زیر عنوان "کمپ" مشخص کرده است سودمندی خود را نشان داده است. من نگرشی تا حدودی متفاوت را درباره‌ی آن پیشنهاد می‌کنم که با مضمونِ به همان اندازه باب روز "والا"[2] آن‌طور که در آثار ادموند برک و کانت از نو کشف شده است پیوند دارد؛ یا شاید شخص بخواهد این دو مفهوم را به‌صورت چیزی نظیر والای "هیستریک" یا کمپ با هم جفت کند. والا نزد بِرک تجربه‌ای بود که به سرحد وحشت می‌رسید، نظاره‌ی توأم با هیجان، شگفتی، بهت و هراس چیزی که چنان عظیم است که می‌تواند تمام زندگی انسان را درهم شکند؛ کانت بعداً این توصیف را تلطیف کرد تا مسئله‌ی خودِ تصور [بازنمایی] را دربربگیرد، به‌گونه‌ای که والا نه‌فقط موضوعی مربوط به قدرت صرف و قیاس‌ناپذیری فیزیکی ارگانیسم انسان با طبیعت بلکه همچنین مربوط به حدود تجسم و ناتوانی ذهن انسان در ارائه‌ی تصوری از چنین نیروهای عظیمی باشد. برک، در برهه‌ی تاریخی خویش، در سپیده‌دم دولت مدرن بورژوازی، فقط قادر بود به نیروهایی این‌چنین قالبی الهی ببخشد، درحالی‌که حتی هایدگر به حفظ رابطه‌ای موهوم با نوعی منظره‌ی دهقانیِ آلیِ ماقبلِ سرمایه‌داری و جامعه‌ی روستایی، که شکل نهایی تصویر طبیعت در زمان ماست، ادامه می‌دهد.

بااین‌حال، امروز، یعنی در لحظه‌ی محاقِ قاطعِ خودِ طبیعت، می‌توان به همه‌ی این مسائل به‌گونه‌ای دیگر اندیشید: "راه مزرعه"ی هایدگر سرانجام به‌گونه‌ای جبران‌ناپذیر و بی‌بازگشت به‌وسیله‌ی سرمایه‌ی متأخر، به‌وسیله‌ی انقلاب سبز، به‌وسیله‌ی استعمار نو و کلان‌شهر که بزرگ‌راه‌هایش را روی مزارع قدیمی و زمین‌های خالی می‌گستراند و "مأوای" هایدگر را به مجتمع‌های بزرگ مسکونی، اگر نگوییم به نکبت‌بارترین ساختمان‌های استیجاری سرد و لانه‌موش، تبدیل می‌کند ویران شده است. برخلاف جوامع ماقبل سرمایه‌داری، غیرِ جامعه‌ی ما، به این معنا، دیگر به‌هیچ‌وجه طبیعت نیست، بلکه چیز دیگری است که اکنون باید آن را بشناسیم.

نگران‌ام که مبادا این "غیر" با شتاب‌زدگی بیش از حد تکنولوژی قائم به ذات تلقی شود، زیرا می‌خواهم نشان دهم که خود تکنولوژی در این‌جا نمودی از چیز دیگر است. با این حال تکنولوژی به‌خوبی می‌تواند علامت اختصاری مفیدی باشد برای مشخص‌کردن آن قدرت عظیم و به‌طور اخص انسانی و ضدطبیعیِ کارِ مرده‌ی انسانیِ انبارشده در ماشین‌های ما ــ قدرتی بیگانه شده، و به‌تعبیر سارتر

---

1. Susan Sontag

۲. sublime، تفاوت میان زیبا و والا در نظریه‌ی زیبایی‌شناختی مرسوم است. زیبا اغلب چیزی خوش‌صورت و خوشایند دانسته می‌شود و والا چیزی بابهت و فراسوی درک و فهم تلقی می‌شود.

غائیت متضاد عمل با لَختی و بی‌حرکتی[1]، که در اشکالی تشخیص‌ناپذیر علیه ما برمی‌گردد و به‌نظر می‌رسد افق عظیم و محنت‌بار پراکسیس جمعی و نیز فردی ما را تقویم می‌کند.

بااین‌حال، تکامل تکنولوژیکی در دیدگاه مارکسیستی بیش‌تر نتیجه‌ی تکامل سرمایه است تا عنصری مستقل و نهایتاً تعیین‌کننده. بنابراین، شایسته است میان نسل‌های مختلف نیروی ماشینی و مراحل پیاپی انقلاب تکنولوژیکی در خود سرمایه تمایز قائل شویم. من در این‌جا از ارنست مندل پیروی می‌کنم که سه گسست بنیادی یا جهش کوانتومی در تکامل ماشین‌ها تحت سرمایه را مطرح می‌کند:

> انقلاب‌های بنیادی در تکنولوژی نیرو ـ تکنولوژی تولید ماشین‌های محرکه به‌وسیله‌ی ماشین ـ بدین‌سان به‌عنوان دقیقه‌ای تعیین‌کننده در انقلابات تکنولوژی به‌عنوان یک کل ظاهر می‌شود. تولید ماشینی موتورهایی که با نیروی بخار حرکت می‌کنند از ۱۸۴۸؛ تولید ماشینی موتورهای الکتریکی و سوختی از دهه‌ی ۹۰ قرن نوزدهم؛ تولید ماشینی دستگاه‌های الکترونیکی و با قدرت هسته‌ای از دهه‌ی ۴۰ قرن بیستم ـ این‌ها سه انقلاب بزرگ عمومی در تکنولوژی هستند که به‌وسیله‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از هنگام انقلاب ”اولیه“ی صنعتی اواخر قرن هجدهم به‌وقوع پیوسته‌اند.[۳]

این دوره‌بندی، تزهای کلی کتاب مندل به‌نام **سرمایه‌داری متأخر** را تشکیل می‌دهد؛ یعنی این نکته را که سه دقیقه یا مرحله‌ی بنیادی در سرمایه‌داری وجود داشته است که هرکدام نشانه‌ی گسترشی دیالکتیکی نسبت به مرحله‌ی قبلی است. این‌ها عبارتند از: سرمایه‌داریِ بازار، مرحله‌ی انحصار یا مرحله‌ی امپریالیسم، و مرحله‌ی ما که به‌غلط مرحله‌ی پساـصنعتی نامیده می‌شود اما بهتر است سرمایه‌ی چندملیتی نامیده شود. قبلاً متذکر شده‌ام که شرکت مندل در مباحثه‌ی پساـصنعتی همراه با این عقیده است که سرمایه‌داری متأخر یا چندملیتی یا مصرفی نه‌فقط با تحلیل بزرگ قرن نوزدهمی مارکس ناسازگار نیست بلکه برعکس خالص‌ترین شکل سرمایه راکه تاکنون پدید آمده تشکیل می‌دهد و گسترش شگفت‌انگیز سرمایه به حوزه‌هایی که تاکنون کالایی نشده‌اند محسوب می‌شود. از این‌رو این سرمایه‌ی خالص‌ترِ زمانِ خودِ ما محدوده‌های باقی‌مانده‌ی سازمان ماقبل سرمایه‌داری را که تاکنون تحمل و به شیوه‌ای خراج‌گیرانه استثمار کرده است حذف می‌کند. ممکن است وسوسه شویم تا در این‌باره از نفوذ و مستعمره‌ساختنِ جدید، و، از حیث تاریخی، اصیل طبیعت و ناخودآگاه سخن بگوییم، یعنی از تخریب کشاورزی ماقبل سرمایه‌داری جهان سوم به‌وسیله‌ی انقلاب سبز، و سربرآوردن وسایل ارتباطی و صنعت تبلیغات. درهرحال روشن خواهد بود که شاکله‌ی سه‌قسمتی مندل هم الهام‌بخش و هم مؤید دوره‌بندی فرهنگی من از مراحل واقع‌گرایی[2]، مدرنیسم، و پست‌مدرنیسم است.

بنابراین می‌توانیم از دوره‌ی خودمان به‌عنوان سومین عصر ماشین سخن بگوییم؛ و در این‌جا است که

---

1. counterfinality of the practico-inert

2. realism

باید مجدداً مسئله‌ی بازنمایی زیبایی‌شناسی را که قبلاً به‌روشنی در تحلیل قبلی کانت از والا بسط یافته است عنوان کنیم، زیرا منطق حکم می‌کند که رابطه با ماشین و بازنمایی آن، به گونه‌ای دیالکتیکی، با هریک از این مراحلِ کیفیتاً مختلف تکامل تکنولوژیکی تغییر کند.

بد نیست که شور و هیجان [ناشی از ظهور] ماشین در مرحله‌ای از سرمایه، مقدم بر مرحله‌ی ما، و مهم‌تر از همه نشاط فوتوریسم و ستایش مارینتّی از مسلسل و اتومبیل را به‌یاد آوریم. این‌ها نشانه‌های هنوز مشهود و برآمدگی‌های تندیس‌وار انرژی است که به انرژی‌های حرکتی آن مرحله‌ی اولیه از مدرن‌سازی تشخّص و عینیت می‌بخشد. اعتبار و اهمیت این اَشکالِ ضدمقاومت هوا را می‌توان با حضور استعاری آن‌ها در ساختمان‌های لوکوربوزیه سنجید که سازه‌های وسیع آرمانی است که همانند کشتی‌های بخار غول‌پیکر بر منظره‌ی شهریِ زمینی قدیمی‌تر و ویرانه حرکت می‌کنند.[۴] ماشین نوع دیگری از جاذبه و افسون را در کارهای هنرمندانی نظیر پیکابیا و دوشان[۱] که در این‌جا فرصت پرداختن به آن‌ها را نداریم القا می‌کند؛ اما به‌خاطر تکمیل مطلب اجازه دهید به شیوه‌هایی اشاره کنیم که هنرمندان انقلابی یا کمونیست دهه‌ی ۱۹۳۰ نیز می‌کوشیدند با استفاده از آن‌ها بر این شور و هیجان ناشی از انرژی ماشینی تسلط یابند و آن را، نظیر فرنان لِژه[۲] و دیه‌گو ریورا[۳]، در بازسازی پرومته‌وار کل جامعه‌ی بشری به‌کار گیرند.

پرواضح است که تکنولوژی مرحله‌ی ما دیگر از چنین ظرفیتی برای بازنمایی برخوردار نیست: نه توربین، نه حتی بالابرهای غله یا دودکش‌های شیلر، نه بسط و گسترش پیچیده‌ی لوله‌ها و تسمه‌نقاله‌ها، و نه حتی اشکال ضدمقاومت هوا در قطارها ــ همه‌ی وسایل نقلیه‌ی سریع اما متمرکز بر سکون ــ بلکه حتی کامپیوتر، که پوسته‌ی خارجی آن هیچ قدرت شاخص یا بصری ندارد، حتی جعبه‌های خود وسایل مختلف ارتباطی، نظیر آن وسیله‌ی خانگی موسوم به تلویزیون که چیزی را بیان نمی‌کند بلکه در درون منفجر می‌شود و سطح تصویر صاف‌اش را درون خودش حمل می‌کند.

چنین ماشین‌هایی البته ماشین‌های بازتولیداند تا تولید، و، در قیاس با پرستش تقریباً مقلّدانه‌ی ماشین‌آلات قدیمی‌ترِ مرحله‌ی فوتوریستی که نوعی مجسمه‌ی قدیمی‌تر سرعت و انرژی بود، ظرفیت‌های متفاوتی برای بازنمایی زیبایی‌شناختی از ما طلب می‌کنند. در این‌جا ما بیش از آن‌که با انرژیِ حرکتی سروکار داشته باشیم با همه‌ی انواع روندهای جدیدِ بازتولید سروکار داریم؛ و در تولیدات ضعیف‌تر پست‌مدرنیسم، تجسم زیبایی‌شناختیِ چنین روندهایی اغلب مایل است برای راحتی بیش‌تر به درون بازنمایی مضمونی صرف محتوا واپس بیافتد ــ به درون روایت‌هایی درباره‌ی روندهای بازتولید که سینما، دوربین‌ها، ویدئو، نوار ضبط، و کل تکنولوژی تولید و بازتولید نمودهای مصنوعی را شامل می‌شود. (چرخش از Blow-Up مدرنیستی آنتونیونی به Blowout پست‌مدرنیستی دوپالما در این‌جا مثال‌زدنی است.) مثلاً وقتی معماران ژاپنی ساختمانی را برپایه‌ی تقلید تزیینی زیبایی‌شناختی از توده‌ای از

---

۱. Francis Picabia (۱۸۷۹ــ۱۹۵۳)، و Marcel Dachamp، نقاشان فرانسوی طرف‌دار تجرید (آبستراکسیون)، سوررئالیسم و دادائیسم.

2. Fernand Léger

3. Diego Rivera

نوارهای ضبط‌صوت طراحی می‌کنند این راه‌حل در بهترین حالت مضمونی و کنایی، اگرچه غالباً مطایبه‌آمیز، است.

با این‌حال چیز دیگری مایل است در پرانرژی‌ترین متن‌های پست‌مدرنیستی پدیدار شود، و آن این معناست که در پس هر مضمون یا محتوایی به‌نظر می‌رسد که اثر به‌نوعی از شبکه‌های روند بازتولید بهره‌برداری می‌کند و بدین‌وسیله [امکان] نگاهی اجمالی به درون یک والای پست‌مدرن یا تکنولوژیکی را فراهم می‌کند که قدرت و اصالت آن با توفیق چنین آثاری در ایجاد فضای پست‌مدرن جدید و کاملی که در اطراف ما در حال ظهور است مسجل می‌شود. بنابراین، به این معنا، معماری زبانِ ممتازِ زیبایی‌شناختی باقی می‌ماند؛ و انعکاس‌های معوج‌کننده و قطعه‌قطعه‌کننده‌ی یک سطح عظیم شیشه‌ای در سطح دیگر می‌تواند به‌عنوان الگویی از نقش مرکزی روند و بازتولید در فرهنگ پست‌مدرنیستی تلقی شود.

با این‌حال، همان‌طور که گفته‌ام، می‌خواهم از این نتیجه‌گیری که تکنولوژی در هر صورت "عنصر نهایتاً تعیین‌کننده‌ی" حیات اجتماعی امروزی ما یا تولید فرهنگی ماست اجتناب کنم: چنین عقیده‌ای البته نهایتاً با مفهوم پسامارکسیستی از یک جامعه‌ی پساصنعتی یکی است. منظور من بیش‌تر اشاره به این نکته است که خودِ بازنمایی‌های خطاآمیز ما از شبکه‌ی عظیم ارتباطی و کامپیوتری چیزی جز تصویری تحریف‌شده از واقعیتی باز هم عمیق‌تر، یعنی کل نظام جهانی سرمایه‌داری چندملیتی امروزی، نیست. بنابراین، افسون‌کنندگی و هیپنوتیزم‌کنندگیِ تکنولوژیِ جامعه‌ی معاصر چندان به واسطه‌ی خود آن نیست بلکه به این علت است که به‌نظر می‌رسد این تکنولوژی نوعی علامت اختصاری گویا و ممتاز برای درک شبکه‌ای از قدرت و کنترل عرضه می‌کند که درک آن برای اذهان و تخیلات ما باز هم دشوارتر است؛ این شبکه همان کل شبکه‌ی جهانی مرکززدایی‌شده‌ی مرحله‌ی سوم خود سرمایه است، این روندی تصویری است که اکنون به بهترین وجه در کل شیوه‌ی ادبیات سرگرم‌کننده در زمان معاصر مشهود است ـ وسوسه می‌شویم آن را "هذیانِ تکنیک پیشرفته"[1] بنامیم ـ و در آن مدارها و شبکه‌های یک تجمع کامپیوتری جهانی، به‌وسیله‌ی توطئه‌های تودرتوی آژانس‌های اطلاعاتی مستقل اما کاملاً درهم قفل‌شده و رقیب با غموضی اغلب فراسوی ظرفیت ذهن خواننده‌ی معمولی، به گونه‌ای روایی بسیج و برانگیخته می‌شوند. با این حال نظریه‌ی توطئه (و جلوه‌های روایی پرزرق و برق آن) را باید به‌عنوان کوششی نازل ـ از طریق تصویرسازی از تکنولوژی پیشرفته ـ برای تفکر درباره‌ی تمامیت ناممکن نظام جهانی معاصر نگریست. به‌عقیده‌ی من فقط به‌وسیله‌ی واقعیتی دیگر، یعنی واقعیت عظیم و تهدیدکننده اما فقط به‌طور مبهم قابل درکِ نهادهای اقتصادی و اجتماعی، است که والای پست‌مدرن می‌تواند به‌طور کافی به قالب نظریه درآید.

چنین روایاتی، که نخست کوشیدند از طریق ساخت نوعیِ [ژنریک] داستان‌های جاسوسی بیان شوند

1. high-tech paranoia

به‌تازگی در گونه‌ی جدیدی از داستان علمی- تخیلی به‌نام **پانکِ سیبرنتیکی**[1] متبلور شده‌اند که به همان اندازه بیانی است از واقعیات فراملی ادغام‌شده که بیانِ خود هذیان جهانی: نوآوری‌های نمایشی ویلیام گیبسون[2] یقیناً کار او را به‌عنوان یک دستاورد ادبی استثنایی در تولید غالباً سمعی و بصری پست‌مدرن مشخص می‌کند.

مفهومی که در این‌جا از پست‌مدرنیسم به‌دست داده شد بیش از آن‌که صرفاً سبک‌گرایانه باشد تاریخی است. من نمی‌توانم زیاده از حد بر تمایز ریشه‌ای میان دیدگاهی که پست‌مدرنیسم را به‌عنوان یک سبک (انتخابی) در میان بسیاری سبک‌های دیگرِ در دسترس می‌نگرد و دیدگاهی که می‌کوشد آن را به‌عنوان منطق فرهنگی غالب سرمایه‌داری متأخر درک کند تأکید کنم: درواقع این دو رویکرد دو شیوه‌ی بسیار متفاوت از مفهوم‌سازی درباره‌ی پدیده‌ی [پست‌مدرنیسم] به‌عنوان یک کل را پدید می‌آورند: در یک‌سو با احکام اخلاقی مواجهیم (فرقی نمی‌کند که این احکام مثبت یا منفی باشند) و در سوی دیگر با کوشش دیالکتیکی اصیلی برای تفکر درباره‌ی زمان کنونی ما در تاریخ.

نیاز چندانی نیست که از نوعی ارزیابی اخلاقی مثبت از پست‌مدرنیسم سخن گفته شود: بزرگداشتِ خشنودانه (مع‌هذا هذیانی) و دنباله‌روانه‌ی این جهان جدید زیبایی‌شناختی (ازجمله بُعد اجتماعی و اقتصادی آن که با همان شور و هیجان تحت شعار "جامعه‌ی پساصنعتی" تهنیت گفته می‌شود) یقیناً غیرقابل پذیرش است، گرچه شاید اندکی کم‌تر بدیهی باشد که خیال‌پردازی‌های رایج درباره‌ی ماهیت نجات‌بخش تکنولوژی عالی از چیپ‌ها تا روبوت‌ها ـ خیال‌پردازی‌هایی که نه‌تنها حکومت‌های نابه‌سامان چپ و راست هردو، بلکه بسیاری از روشنفکران نیز به آن دامن می‌زنند ـ نیز ماهیتاً با دفاعیات عامیانه‌تر از پست‌مدرنیسم در یک سنخ قرار می‌گیرند.

اما در این صورت تنها نتیجه‌ی منطقی بحث عبارت است از کنارنهادن محکومیت‌های اخلاقی پست‌مدرنیته و ابتذال ماهوی آن هنگامی که علیه "جدیت فوق‌العاده" و آرمان‌گرایانه‌ی مدرنیسم‌های بزرگ در کنار هم قرار گیرند: این داوری‌ها را هم در جناح چپ و هم در جناح راست افراطی می‌توان یافت. و بدون شک منطق نمودهای مصنوعی، با تبدیل واقعیت‌های قدیمی به تصاویر تلویزیونی، صرفاً به تکرار منطق سرمایه‌داری متأخر نمی‌پردازد، بلکه آن را تقویت و تشدید می‌کند. درعین‌حال، برای گروه‌های سیاسی که فعالانه می‌کوشند در تاریخ مداخله و حرکت منفعلانه‌ی آن را اصلاح کنند (خواه با نگاهی در راستای هدایت آن به یک دگرگونی سوسیالیستی جامعه، یا با انحراف آن به استقرار مجدد و ارتجاعی نوعی گذشته‌ی ساده‌تر و موهوم) جز بسیاری چیزهای تأسف‌بار و قابل سرزنش در شکلی فرهنگی از اعتیاد تصویری وجود ندارد که از طریق تبدیل گذشته به اشباح بصری، کلیشه‌ها، یا متن‌ها، عملاً هر معنای عملی از آینده و از طرح‌های جمعی را می‌زداید و بدین‌وسیله اندیشه درباره‌ی تغییر آینده را به

---

1. cyberpunk
2. William Gibson

خیالبافی درباره‌ی بلایای صرف و تحولات عظیم و ناگهانی غیرقابل تبیین، از خیالات ''تروریسم'' در سطح اجتماعی گرفته تا خیالات سرطان در سطح شخصی، واگذار می‌کند. با این حال، اگر پست‌مدرنیسم پدیده‌ای تاریخی است، در این صورت، کوشش برای درک مفهومی آن در قالب اخلاق یا احکام اخلاقی باید نهایتاً به‌عنوان اشتباه در تعیین مقوله شناخته شود. همه‌ی این مطالب زمانی روشن‌تر خواهد شد که درباره‌ی موقعیت منتقد فرهنگی و اخلاق‌گرا سؤال کنیم: اخلاق‌گرا، همراه با بقیه‌ی ما، اکنون چنان عمیق در فضای پست‌مدرنیستی غوطه‌ور است و چنان عمیق از مقولات جدید فرهنگی آن اشباع و به آن‌ها آلوده است که تجمل نقد ایده‌ئولوژیکی به‌سبکِ قدیم و افشای اخلاقی غضب‌آلود دیگری، دسترس‌ناپذیر می‌شود.

تمایزی که در این‌جا پیشنهاد می‌کنم در اختلافی که هگل میان **تفکر اخلاق فردی** (*Moralität*) و کل قلمرو بسیار متفاوت ارزش‌ها و عملکردهایِ جمعیِ اجتماعی (*Sittlichkeit*)[۵] قائل می‌شود صورتی ضابطه‌مند پیدا می‌کند. اما شکل قطعی خود را در اثبات دیالکتیک ماتریالیستی به‌وسیله‌ی مارکس می‌یابد، به‌ویژه در آن صفحات کلاسیک از **مانیفست** که درس دشوارِ شیوه‌ی دیالکتیکی اصیل‌تری را برای تفکر درباره‌ی تکامل و تغییر تاریخی می‌آموزد. عنوان درس البته تکامل تاریخی خودِ سرمایه‌داری و گسترش یک فرهنگ ویژه‌ی بورژوایی است. مارکس در قطعه‌ای مشهور با قدرت از ما کاری ناممکن را طلب می‌کند، یعنی اندیشیدن به این تکامل به‌طور مثبت و در همان زمان به‌طور منفی، یعنی دستیابی به نوعی از تفکر که قادر به درک ویژه‌گی‌های مصیبت‌بار قابل اثبات سرمایه‌داری همراه با پویش خارق‌العاده و رهایی‌بخش آن همزمان درون تفکری واحد و بدون تخفیف نیروی هیچ‌یک از این داوری‌ها است. ما باید به‌هرترتیب اذهان‌مان را به نقطه‌ای ارتقا دهیم که در آن درک این نکته ممکن باشد که سرمایه‌داری در آنِ واحد بهترین و بدترین چیزی است که برای نوع بشر اتفاق افتاده است. لغزش از این الزام دیالکتیکیِ سخت‌گیرانه و عبوس به‌حالت راحت‌ترِ موضع‌گیریِ اخلاقی امری دیرینه و بسیار انسانی است: با این حال ضرورت موضوع اقتضا می‌کند که لااقل کوششی برای اندیشیدن به تحول فرهنگی سرمایه‌داری متأخر به شیوه‌ای دیالکتیکی، توأماً، به‌عنوان فاجعه و پیشرفت، به‌عمل آوریم.

چنین کوششی مستلزم دو پرسش فوری است که با آن‌ها این تأملات را به‌پایان می‌بریم. آیا به‌راستی می‌توانیم ''دقیقه‌ای از حقیقت'' را درون ''دقایق کذبِ'' فرهنگِ پست‌مدرن که آشکارتراند شناسایی کنیم؟ و حتی اگر بتوانیم چنین کنیم آیا چیزی نهایتاً فلج‌کننده در دیدگاه دیالکتیکی از تکامل تاریخی که در بالا پیشنهاد شد وجود ندارد؟ آیا این دیدگاه مایل نیست تحرک ما را سلب و ما را به‌وسیله‌ی امکاناتِ منظماً محوشونده‌ی عمل زیر غبار نفوذناپذیر حتمیّت تاریخی به انفعال و درمانده‌گی تسلیم کند. شایسته است این دو مسئله‌ی (به‌هم‌پیوسته) را در قالب امکانات جاری برای بعضی سیاست‌های مؤثر فرهنگی معاصر و برای ساختن یک فرهنگ سیاسی اصیل مورد بحث قرار دهیم.

البته تمرکز بر مسئله بدین‌شیوه به معنی طرح مسئله‌ی اصیل‌تر سرنوشت فرهنگ به‌طور اعم و نقش فرهنگ به‌طور اخص به‌عنوان تراز یا مؤلفه‌ای اجتماعی در دوران پست‌مدرن است. همه‌چیز در بحث

قبلی حاکی از آن بود که آنچه آن را پست‌مدرنیسم می‌نامیدیم از فرضیه‌ی نوعی جهشِ بنیادیِ حوزه‌ی فرهنگ در جهان سرمایه‌داری متأخر، که تغییر پراهمیت نقش اجتماعی آن را شامل می‌شود، قابل تفکیک نیست و بدون آن غیرقابل تصور است. بحث‌های قدیمی‌تر درباره‌ی فضا، نقش، یا حوزه‌ی فرهنگ (برجسته‌تر از همه در مقاله‌ی کلاسیک هربرت مارکوزه به‌نام "خصلت ایجابی فرهنگ"[1]) بر آنچه در زبانی متفاوت "نیمه خودمختاریِ" قلمرو فرهنگ نامیده می‌شود تأکید کرده‌اند، یعنی بر وجود شَبَح‌آسا، ولیکن اتوپیایی، آن (صرف‌نظر از خوبی یا بدی‌اش) بر فراز جهانِ عملیِ موجود انسانی که تصویر آینه‌ای او را، در اَشکالی از مشروعیت‌های شباهتِ فریبنده تا اتهام‌های اعتراض‌آمیز هجو انتقادی یا رنج اتوپیایی تغییر می‌کند، بازتاب می‌دهد.

سؤالی که اکنون باید از خود بپرسیم این است که آیا دقیقاً همین نیمه‌خودمختاریِ حوزه‌ی فرهنگی نیست که به‌وسیله‌ی منطق سرمایه‌داری متأخر نابود شده است. درعین‌حال این بحث که فرهنگ امروز دیگر از خودمختاری نسبی‌ای برخوردار نیست که قبلاً به‌عنوان ترازی در میان ترازهای دیگر در مراحل قبلی سرمایه‌داری (چه رسد به جوامع ماقبل سرمایه‌داری) از آن برخوردار بود ضرورتاً به‌معنای ناپدیدشدن یا زوال آن نیست. کاملاً برعکس؛ باید تا تصدیق این نکته پیش برویم که انحلال حوزه‌ی خودمختارِ فرهنگ را بیش‌تر به‌صورت یک انفجار تصور کنیم: انفجار شگرف فرهنگ در سراسر قلمرو اجتماعی، تا جایی که می‌توان گفت همه‌چیز در حیات اجتماعی ما ــ از ارزش اقتصادی و قدرت دولتی گرفته تا عملکردها و تا خودِ ساختار روان ــ به‌معنایی اصیل و درعین‌حال تئوریزه‌نشده "فرهنگی" شده است. با این حال، این پیشنهاد ماهیتاً با تشخیص بیماری[2] قبلی درباره‌ی جامعه‌ی تصاویر یا نمودهای مصنوعی و تبدیل امر "واقعی" به شبه‌رویدادهای بی‌شمار به‌طور کامل سازگار است.

این کوشش همچنین مستلزم آن است که بعضی از محبوب‌ترین و دیرینه‌ترین مفاهیم ما درباره‌ی ماهیت سیاست فرهنگی بدین‌وسیله منسوخ شوند. هرقدر هم این مفاهیم تمایز باشند ــ که طیفی از شعارهای نفی، تقابل، و تخریب تا نقد و تفکر را دربرمی‌گیرد ــ همگی در پیش‌فرضی واحد و اساساً فضایی شریک‌اند که می‌توان آن را در فرمولِ به همین اندازه دیرینه‌ی "فاصله‌ی انتقادی" دوباره مطرح کرد. هیچ نظریه‌ی مربوط به سیاست فرهنگی که امروزه در جنبش چپ رایج است نتوانسته از نوعی مفهوم مربوط به حداقل معینی از فاصله‌ی زیباشناختی، از امکان قراردادن عمل فرهنگیْ خارج از وجود حجیم و سنگین سرمایه، که از آن به این هجوم کند، صرف‌نظر کند. با این‌حال، آنچه جوهره‌ی اثبات قبلی ما القا می‌کند این است که این فاصله به‌طور اعم (ازجمله "فاصله‌ی انتقادی" به‌طور اخص) دقیقاً در فضای جدید پست‌مدرنیسم از میان رفته است. ما در حجم‌های از این پس پر و اشباع‌شده‌ی آن غرق شده‌ایم، به‌حدی که بدن‌هایِ اکنون پست‌مدرن ما محروم از هماهنگی فضایی‌اند و عملاً (تا چه رسد به نظراً) از فاصله‌گیری ناتوان‌اند؛ درعین‌حال، قبلاً مشاهده شد که چگونه گسترش جدید و شگرف سرمایه‌ی

---

1. Herbert Marcuse, "The Affirmative Character of Culture".

2. diagnosis

چندملیتی به نفوذ و مستعمره‌ساختن همان محدوده‌های ماقبل سرمایه‌داری (طبیعت و ناخودآگاه) ختم می‌شود که تکیه‌گاه‌هایی فراسرزمینی و ارشمیدسی برای اثرگذاری انتقادی فراهم می‌کردند. برای این منظور، زبانِ اختصاریِ همکاری در جناح چپ در همه‌جا حاضر است اما اکنون به‌نظر می‌رسد ناکافی‌ترین مبنای نظری را برای درک وضعیتی فراهم می‌کند که در آن همگی ما، به این یا آن طریق، به‌طور مبهم احساس می‌کنیم که نه‌تنها صور ضدفرهنگیِ جزئی و محلیِ مقاومت فرهنگی و جنگ چریکی بلکه همچنین حتی دخالت‌های آشکار سیاسی، نظیر دخالت‌های The Clash[1]، همگی، به‌نوعی به‌وسیله‌ی نظامی که به‌خوبی ممکن است جزئی از آن درنظر گرفته شوند، زیرا نمی‌توانند از آن فاصله بگیرند، مخفیانه خلع‌سلاح و از نو جذب شده‌اند.

آنچه اکنون باید تأکید کنیم این است که دقیقاً کل همین فضای جهانیِ جدید و اصیلِ فوق‌العاده نومیدکننده و افسرده‌ساز است که ''لحظه‌ی حقیقتِ'' پست‌مدرنیسم را تشکیل می‌دهد. آنچه ''والای'' پست‌مدرنیستی نامیده شد فقط لحظه‌ای است که در آن این محتوا به حداکثر وضوح رسیده و به‌عنوان نوع جدید و منسجمی از فضای مستقل به نزدیک‌ترین فاصله تا سطح آگاهی انتقال یافته است ــ حتی اگر نوعی پرده‌پوشی یا تحریف چهره کماکان در این‌جا فعال باشد، به‌خصوص در مضامین مربوط به تکنولوژی پیشرفته که در آن‌ها محتوای فضایی جدید باز هم دراماتیزه و بیان می‌شود. با این‌حال، همه‌ی خصوصیات اولیه‌تر پست‌مدرن را که در بالا برشمردیم اکنون می‌توان به‌عنوان جوانب جزئی (مع‌هذا مقوّم) همان اُبژه‌ی فضاییِ عمومی ملاحظه کرد.

استدلال به‌سود اصالت معینی در این تولیدات (که در غیر این صورت جنبه‌ی ایده‌ئولوژیکی آشکاری به‌خود می‌گیرند) وابسته است به پیشنهاد قبلی ما مبنی بر این‌که چیزی که آن را فضای پست‌مدرن (یا چندملیتی) می‌نامیدیم صرفاً یک ایده‌ئولوژی یا خیالبافی فرهنگی نیست، بلکه از یک واقعیت اصیل تاریخی (و اجتماعی ـ اقتصادی) به‌عنوان سومین گسترش اصیل و عظیم سرمایه در اکناف جهان (پس از گسترش‌های اولیه‌ی بازارهای ملی و نظام قدیمی‌تر امپریالیستی که هرکدام ویژه‌گی فرهنگی خود را داشتند و انواع جدیدی از فضا متناسب با پویش خود را ایجاد کردند) برخوردار است. بنابراین، کوشش‌های تحریف‌آمیز و عمدیِ تولید فرهنگی جدیدتر برای اکتشاف و بیان این فضای جدید نیز باید به‌نوبه‌ی خودشان به‌عنوان رهیافت‌های متعددی برای بازنمایی واقعیتی ــ اگر زبانی عتیق‌تر را به‌کار بریم ــ جدید درنظر گرفته شوند. هرقدر هم متناقض‌نما [پارادوکسیکال] به‌نظر آید، می‌توان این رهیافت‌ها را به پیروی از یک گزینه‌ی تعبیری کلاسیک، به‌عنوان اَشکال ویژه‌ی جدید واقع‌گرایی (یا لااقل تقلیدهای واقعیت) تلقی کرد، اما، درعین‌حال، به همان خوبی می‌توان آن‌ها را به‌عنوان کوشش‌های متعددی برای گیج و منحرف‌ساختن ما از آن واقعیت یا پرده‌پوشی تضادهای آن و حل آن‌ها زیر نقاب سردرگم‌سازی‌های صوری گوناگون تحلیل کرد.

---

۱. گروهی از پانک‌های انگلیسی که به جریان اصلی راک پیوستند و در اواخر دهه‌ی هفتاد و اوایل دهه‌ی هشتاد قرن بیستم فعال بودند.

اما در مورد خودِ آن واقعیت ــ یعنی فضای اصیل وهنوز تئوریزه‌نشده‌ی نوعی ''نظام جهانیِ'' چندملیتیِ جدید یا سرمایه‌داری متأخر، فضایی که جوانب منفی و مصیبت‌بار آن زیاده از حد روشن است ــ دیالکتیک اقتضا می‌کند که به یک‌اندازه نوعی تحول مثبت یا ''مترقیِ'' پیدایش آن نیز توجه کنیم، همان‌طور که مارکس در مورد بازار جهانی به‌عنوان افق اقتصادهای ملی یا لنین در مورد شبکه‌ی جهانی امپریالیستی قدیمی‌تر چنین کردند. سوسیالیسم، نه برای مارکس و نه برای لنین، به‌معنای بازگشت به نظام‌های سازمان اجتماعی کوچک‌تر (و بنابراین با سرکوب‌گری و فراگیری کم‌تر) نبود، بلکه ابعادی که سرمایه در زمان آن‌ها بدان دست یافت به‌مثابه نوید، چارچوب و پیش‌شرط دستیابی به نوعی سوسیالیسم جدید و فراگیرتر تلقی شد. آیا این امر در مورد فضای باز هم فراگیرتر و تمامیت‌بخش‌تر نظم جدید جهانی، که مستلزم دخالت و بسط گونه‌ی کاملاً جدیدی از انترناسیونالیسم است، صادق نیست؟ ائتلاف مجدد و مصیبت‌بار انقلاب سوسیالیستی با ناسیونالیسم‌های قدیمی‌تر (نه‌فقط در آسیای جنوب شرقی) که نتایج‌اش ضرورتاً به تأملات بسیار جدی و جدیدی در جنبش چپ دامن زده است می‌تواند شاهدی در حمایت از این موضع باشد.

اما اگر مطلب از این قرار است، در این صورت، لااقل یک شکل ممکن از یک سیاستِ فرهنگیِ ریشه‌ایِ جدید، با یک قید و شرط نهایی زیبایی‌شناختی، که باید به‌سرعت مورد توجه قرار گیرد، روشن می‌شود. تولیدکنندگان و نظریه‌پردازان فرهنگی چپ ــ به‌ویژه آن‌هایی که با سنّت‌های فرهنگی بورژوایی حاصل از رمانتیسیسم و ارزش‌نهادن به صورِ خودجوش، غریزی یا ناآگاهانه‌ی ''نبوغ'' تربیت شده‌اند، و همچنین به دلایل بسیار آشکار تاریخی نظیر ''ژدانفیسم''[1] و پی‌آمدهای اسف‌بار دخالت‌های سیاسی و حزبی در هنر ــ اغلب منفعلانه اجازه داده‌اند تا، به ناروا، به‌وسیله‌ی انکار یکی از نقش‌های دیرینه‌ی هنر، یعنی نقش تعلیم و تربیتی آن در زیبایی‌شناسی بورژوایی و مشخص‌تر از همه در مدرنیسمِ رشدیافته، مرعوب شوند. با این‌حال نقش تعلیمی هنر همیشه در دوران کلاسیک مورد تأکید بوده (حتی اگر اغلب به صورت درس‌های اخلاقی درآمده باشد) و درعین‌حال آثار شگرف برتولت بِرِشت که هنوز به‌طور ناقص درک شده‌اند، به شیوه‌ای جدید و از حیث صورت نوآورانه و اصیل، برای دوره‌ی مدرنیسم به‌طور اخص، درکی پیچیده و جدید از رابطه‌ی میان فرهنگ و تعلیم‌وتربیت را مورد تأکید مجدد قرار می‌دهد. الگوی فرهنگی که من پیشنهاد می‌کنم نیز ابعاد شناختی و تعلیمی هنر و فرهنگ سیاسی را فرض می‌گیرد، ابعادی که به شیوه‌هایی بسیار متفاوت به‌وسیله‌ی لوکاچ[2] و برشت[3] (به‌ترتیب برای مراحل متمایز واقع‌گرایی و مدرنیسم) مورد تأکید قرار گرفته است.

---

۱. سیاست کنترل شدید هنرها در اتحاد شوروی پس از جنگ جهانی دوم که به‌نام مجری آن آ. آ. ژدانف (A. A. Zhdazov) نام‌گذاری شده است.

۲. György Lukács (۱۸۸۵ـ۱۹۷۱)، فیلسوف مجار، که بانی بازتفسیری ایده‌آلیستی از مارکسیسم بود.

۳. Bertolt Brecht (۱۸۹۸ـ۱۹۵۶)، نمایشنامه‌نویس رادیکال آلمانی که از ''فاصله‌گذاری'' برای اجتناب از تعلیق ناباورانه استفاده کرد.

با این‌حال نمی‌توانیم به کارکردهای زیبایی‌شناختی‌ای برگردیم که برپایه‌ی شرایط و معضلاتی تاریخی که دیگر متعلق به ما نیستند ساخته و پرداخته شدند. درعین‌حال، مفهوم فضایی که در این‌جا بسط داده شد ـ حاکی از آن است که الگویی از فرهنگ سیاسیِ مناسب با اوضاع ما ضرورتاً باید مباحث مربوط به فضا را به‌عنوان دغدغه‌ی سازمان‌دهنده‌ی بنیادی خود دامن زند. بنابراین، من موقتاً زیبایی‌شناسی این صورت فرهنگی جدید (و فرضی) را به‌عنوان زیبایی‌شناسی نقشه‌کشیِ شناختی[1] تعریف می‌کنم...

زیبایی‌شناسی نقشه‌کشی شناختی ـ یعنی یک فرهنگ آموزشی سیاسی که می‌کوشد سوژه‌ی فردی را با نوعی حس ارتقایافته از جایگاه‌اش در کل نظام مجهز کند ـ ضرورتاً باید به این دیالکتیک نمایشی که اکنون به‌غایت پیچیده شده است احترام بگذارد و صورت‌های کاملاً جدیدی ابداع کند تا حق مطلب را نسبت به آن ادا کند. بنابراین، روشن است که این فراخوان برای بازگشت به نوع قدیمی‌تری از ماشین، یا نوعی فضای ملی قدیمی‌تر و شفاف‌تر، یا محدوده‌ای سنّتی‌تر با دورنمایی اطمینان‌بخش‌تر یا تقلیدی نیست: هنرِ سیاسی جدید (البته اگر چنین چیزی اصولاً ممکن باشد) باید به حقیقتِ پست‌مدرنیسم مقید باشد، یعنی به موضوع بنیادی آن ـ فضایِ جهانیِ سرمایه‌ی چندملیتی ـ و درعین‌حال در همین فضا به‌سوی نحوه‌های جدید و هنوز غیرقابل تصورِ بازنمایی آن پیشرفت کند؛ با این کار ممکن است بار دیگر درک موقعیت خویش به‌عنوان سوژه‌های فردی و جمعی را آغاز کنیم و از نو قابلیتی برای عمل و مبارزه به‌دست آوریم که در حال حاضر به‌وسیله‌ی سردرگمی فضایی و اجتماعی ما خنثی شده است. صورت سیاسی پست‌مدرنیسم، البته اگر موجود باشد، ابداع و طرح‌ریزی یک نقشه‌ی شناختی فراگیر را در مقیاسی اجتماعی و نیز در مقیاسی فضایی مشغله‌ی خود قرار خواهد داد.

یادداشت‌ها

1. Robert Venturi and Denise Scott-Brown, *Learning from Las Vegas* (Cambridge, Mass., 1972).

۲. اصالتِ اثرِ راه‌گشای چارلز جنکس به‌نام **زبانِ معماریِ پست‌مدرن** (۱۹۷۷) در ترکیب دیالکتیکیِ خوش‌ساخت آن میان معماریِ پست‌مدرن و نوع خاصی از نشانه‌شناسی است که هریک در خدمت توجیه وجود دیگری قرار می‌گیرد. نشانه‌شناسی به برکت پوپولیسمِ معماری جدید، که، برخلاف جنبه‌ی یادبودگرایانه‌ی مدرنیسمِ رشدیافته، نشانه‌ها و پیام‌هایی برای "خوانندگانِ فضا" (spatial reading public) ارسال می‌کند، به شیوه‌ی تحلیل مناسبی برای این معماری جدیدتر تبدیل می‌شود. درعین‌حال، خودِ معماری جدیدتر بدین‌وسیله تا جایی که تحلیل نشانه‌شناختی بدان دسترسی دارد، و بنابراین، خود را چیزی اساساً زیبایی‌شناختی نشان می‌دهد (و نه ساختمان‌های فرا-زیبایی‌شناختی مدرنیسمِ رشدیافته) اعتبار کسب می‌کند. پس، در این‌جا زیبایی‌شناسی تقویت‌کننده‌ی یک ایده‌ئولوژی

---

1. aesthetic of cognitive mapping

ارتباطی است (که درباره‌ی آن در فصل پایانی مطالب بیش‌تری طرح خواهد شد) و بالعکس. علاوه بر دستاوردهای فراوان و معتبر جنکس همچنین نگاه کنید به:

Heinrich Klotz, *History of Postmodern Architecture* (Cambridge, Mass., 1988); Pier Paolo Portoghesi; *After Modern Architecture* (New York, 1982).

3. Ernest Mandel, *Late Capitalism* (London, 1978), p. 118.

۴. به‌ویژه درباره‌ی چنین موتیف‌هایی در لوکوربوزیه نگاه کنید به:

Gert Kähler, *Architektur als symbolverfall: Das Dampfermotiv in der Baukunst* (Brunswick, 1981).

5. See my "Morality and Ethical Substance," in *The Idelogies of Theory,* vol. I (Minneapolis, 1988).

فصل سی و پنجم

"همبستگی یا عینیّت؟"*

ریچارد رورتی ترجمه‌ی حمید عضدانلو

انتشار کتاب فلسفه و آینه‌ی طبیعت[1] (۱۹۷۱)، نوشته‌ی ریچارد رورتی (متولد ۱۹۳۱) موجب پدیدآمدن بحث وجدل‌های بسیاری در فلسفه‌ی آمریکا شد. در این کتاب، رورتی، با انتقاد از فلسفه‌ی تحلیلی معاصر، اظهار می‌دارد که این سنّت، همراه با فلسفه‌ی اروپایی، در حال تبدیل‌شدن به نوعی پراگماتیسم است که خود را به‌مثابه یک روش فلسفی پسابنیان‌گرا متجلی می‌کند. یک دهه پس از انتشار این کتاب بود که رورتی، به‌عنوان یک منتقد رادیکال فلسفه، مشهورترین فیلسوف آمریکا شد. وی جست‌وجوی سنّتی فلسفی به‌دنبال معرفتی نهایی، استعلایی و بنیانی را به‌عنوان اقدامی موجه یا پسندیده انکار کرد؛ سنّتی که، به گفته‌ی خود او، به‌نظر می‌رسید جز کمک به ادامه‌ی "گفت‌وگو درباره‌ی فرهنگ" وظیفه‌ای برای فلسفه باقی نمی‌گذارد. رورتی، برخلاف پُست‌مدرنیست‌های فرانسوی، معتقد است که ضدبنیان‌گرایی[2] نمی‌تواند به نتایج رادیکال سیاسی بیانجامد، زیرا به‌طور ضمنی دلالت بر آن دارد که فلسفه قادر به توجیه هیچ برنامه‌ی اصلاح سیاسی دیگری نیست، مگر مشروعیت‌بخشیدن به حفظ شرایط موجود. هنگامی که بنیان‌گرایی ترک شود، تنها کاری که برای نوشته‌های فلسفی باقی می‌ماند این است که خود را درگیر وظیفه‌ی سخن‌وری برای به‌دست‌دادن توصیف‌های مختلف از جهان یا جاذبه‌بخشیدن به "لغات و اصطلاحات" کند. در مقاله‌ی زیر، که در ۱۹۸۵ منتشر شد، رورتی از تلاشی انتقاد می‌کند که قصد دارد تا لغات و اصطلاحات تفسیری ما را با متوسل‌شدن به "عینیت" بنا نهد و آلترناتیو پراگماتیکی را پیشنهاد می‌کند که در آن مشروعیت همواره توسلی به "همبستگی" یا فرهنگ است.

بشرِ متفکر، با نسبت‌دادن زندگی خود به قلمروی فراخ‌تر، تلاش می‌کند تا از طریق دو راه اصلی و مهم به زندگی خود معنا و مفهوم بخشد. اولین راه گفتن داستان خدماتی است که انسان‌ها به یک اجتماع کرده‌اند.

---

* Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?" in *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambrdige University Press, 1991), pp. 21–34..

1. *Philosophy and the Mirror of Nature* (1971)   2. antifoundationalism

این اجتماع می‌تواند یک اجتماع واقعی تاریخی باشد که آن‌ها در آن زندگی می‌کنند، یا اجتماع واقعی دیگری که از نظر زمان و مکان با آن‌ها فاصله دارد، و یا اجتماعی تخیلی که ده‌ها قهرمان مرد و زن گلچین‌شده از تاریخ، افسانه، و یا هردو را شامل می‌شود. راه دوم، تعریف و تشریح خود به‌مثابه موجودی است که در ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت غیربشری قرار دارد. این ارتباط به این معنا مستقیم و بی‌واسطه است که از ارتباط میان این واقعیت و قبیله، ملت، و یا دوستان تخیلی او مشتق نشده است. من داستان‌های نوع اول را نمونه‌هایی از خواست همبستگی می‌شمارم، و داستان‌های نوع دوم را نمونه‌هایی از خواست عینیت. تا زمانی که شخص در جست‌وجوی همبستگی است، ارتباط میان اعمال اجتماع منتخب و مسائل خارج از آن برای او اهمیتی ندارد و مورد پرسش او نیست. تا زمانی که وی در جست‌وجوی عینیت است، از اشخاص واقعی اطراف خود فاصله می‌گیرد. وی این کار را نه به آن دلیل که خود را عضو گروه واقعی یا تخیلی دیگری می‌داند، بلکه با پیونددادن خود به چیزی انجام می‌دهد که می‌تواند، بدون ارتباط با هر موجود بشری، توضیح داده شود.

سنّت فرهنگ مغرب‌زمین که در اطراف اندیشه‌ی جست‌وجوی **حقیقت** تمرکز یافته و از فلاسفه‌ی یونان تا عصر روشنگری ادامه داشته است، روشن‌ترین مثال برای تلاشی است که انسان برای یافتن معنای هستی خود، توسط چرخش از همبستگی به‌سوی عینیت، انجام داده است. موضوع اصلی این سنّت، اندیشه‌ی حقیقت به‌مثابه چیزی است که باید به‌خاطر خودش پی‌گیری شود، و نه به این دلیل که برای شخص، اجتماع واقعی و یا اجتماع تخیلی او خوب است. شاید رشد آگاهی یونانیان نسبت به تنوع محضِ جوامع انسانی محرک به‌وجودآمدن چنین آرمانی شده باشد. ترس از محدودیت فکر و کوته‌نظری، ترس از محبوس‌شدن در افق‌های فکری گروهی که شخص در آن به‌دنیا آمده است، و نیاز نظاره‌کردن به آن گروه از دیدگاه یک بیگانه، به رشد ویژگی شکاکیت و لحن طعنه‌آمیز ائوریپیدس و سقراط کمک کرده است. تمایل هرودوت برای جدی‌گرفتن بربرها، تا حدی که لباس‌های آن‌ها را موبه‌مو توصیف می‌کند، می‌تواند مقدمه‌ای ضروری برای این دعوی افلاطون باشد که راه تفوق‌یافتن بر شکاکیت را به‌تصورآوردن هدفی مشترک برای بشریت می‌داند، هدفی که نه توسط فرهنگ یونان بلکه توسط سرشتِ بشری شکل می‌گیرد. ترکیب بیگانگی سقراطی و امید افلاطونی باعث رشد ایده‌ی روشنفکری می‌شود که نه از راه گمان‌ها و عقاید اجتماع خود، بلکه از راهی مستقل و بی‌واسطه با سرشتِ اشیاء در ارتباط است.

افلاطون با قائل‌شدنِ تمایز میان دانش و عقیده، و همچنین میان ظاهر و واقعیت، ایده‌ی چنین روشنفکری را بسط داد. چنین تمایزاتی دست به‌دست هم دادند تا مولد ایده‌ای باشند که در آن تحقیق عقلانی باید پدیدارکننده‌ی قلمروی باشد که برای غیرروشنفکران چندان قابل دسترس نیست و حتا نسبت به موجودیت آن شک دارند. این دیدگاه در دوره‌ی روشنگری با پذیرش دانشمند فیزیک نیوتنی به‌عنوان مدل روشنفکر عینیت یافت. برای اکثر متفکران قرن هجدهم این مسئله روشن بود که دسترسی به طبیعتی که علمِ فیزیک آن را فراهم آورده بود باید با بنا نهادن تشکیلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی هماهنگ با طبیعت دنبال شود. از آن پس تفکر اجتماعی لیبرال توجه خود را به نوعی از اصلاح اجتماعی

معطوف کرد که شناخت عینی از چیستی انسان‌ها آن را ممکن ساخته بود ـ نه شناختی از چیستی یونانیان یا فرانسویان یا چینیان، بلکه شناختی از بشریت به‌طور کلی. ما وارثان این سنّت واقع‌گرا هستیم، سنّتی که پیش‌فرض اصلی‌اش آن است که ما باید به‌حد کافی از جامعه‌ی خود دور شویم تا بتوانیم آن را در پرتو چیزی فراتر از آن بسنجیم، یعنی، آن وجه مشترکی که میان اجتماع ما و همه‌ی اجتماعات انسانی واقعی و محتمل دیگر وجود دارد. این سنّت رؤیاهای اجتماعی غایی و نهایی‌ای را درسر می‌پروراند که از تمایز میان طبیعت و اجتماع فراتر رفته است؛ و نوعی همبستگی را به نمایش می‌گذارد که محدود به منطقه‌ای مشخص نیست، زیرا سرشت غیرتاریخی انسان را متجلی می‌کند. بسیاری از خطابه‌های حیات روشنفکری معاصر این مسئله را دربست پذیرفته است که هدف تحقیق علمی درباره‌ی انسان، درک "ساختارهای بنیانی"، یا "عوامل یکسان‌فرهنگی"، یا "الگوهای تعیین‌شده‌ی بیولوژیکی" است.

کسانی که آرزوی استوارساختن همبستگی بر عینیت را دارند ـ آن‌ها را "رئالیست" می‌نامیم ـ باید حقیقت را در مطابقت با واقعیت تعبیر و تفسیر کنند. از این‌رو، آن‌ها باید متافیزیکی را بنا نهند که جایی برای ارتباطی ویژه میان باورها و اشیا باقی گذارد که تشخیص حقیقت از باورهای کاذب را ممکن سازد. آن‌ها همچنین باید دلیل بیاورند که راه و روش‌های طبیعی، و نه صرفاً اجتماعی، برای توجیه باور وجود دارد. بنابراین، آن‌ها باید معرفت‌شناسی‌ای را بنا نهند که جایی برای نوعی توجیه طبیعی، و نه صرفاً اجتماعی، داشته باشد. این توجیه طبیعی باید نشأت‌گرفته از طبیعت بشر باشد و توسط اتصال این جزء طبیعت و دیگر بخش‌های طبیعت امکان‌پذیر شده باشد. از نظر آن‌ها راه و روش‌های گوناگونی که در فرهنگ‌های مختلف به‌عنوان فراهم‌کننده‌ی توجیه عقلانی تلقی می‌شوند می‌توانند واقعاً عقلانی باشند یا نباشند. برای این‌که راه و روش‌های توجیه واقعاً عقلانی باشند باید به حقیقت بیانجامند، با واقعیت تطابق داشته، و در ارتباط با سرشت درونی اشیا باشند.

برعکس، کسانی که آرزوی تقلیل عینیت به همبستگی را درسر دارند ـ آن‌ها را "پراگماتیست" می‌نامیم ـ نه به یک متافیزیک نیازمنداند و نه به یک شناخت‌شناسی. حقیقت از نظر آن‌ها، به تعبیر ویلیام جیمز[1]، چیزی است که باورش برای ما خوب است. از این‌رو، آن‌ها نه نیازی به توضیحی از ارتباط میان باورها و اشیاء موسوم به "انطباق" دارند، و نه نیازی به توضیحی از قابلیت‌های ادراکی انسان که توانایی نوع بشر در داخل‌شدن در چنین ارتباطی را تضمین کند. آن‌ها شکاف میان حقیقت و توجیه را به چیزی نمی‌دانند که با جداکردن نوعی عقلانیت طبیعی و فرافرهنگی پُر شود و بتوان آن را برای عیب‌جویی از برخی فرهنگ‌ها و ستایش از برخی دیگر به کار گرفت، بلکه به‌مثابه شکافی می‌بینند که میان خوبِ بالفعل و بهترِ ممکن وجود دارد. از دیدگاه پراگماتیستی، گفتن این نکته که آنچه باورش اکنون به‌نظر عقلانی می‌رسد می‌تواند حقیقت نباشد، به این معنی است که ممکن است کسی فکر بهتری داشته باشد. این بدان معنا است که همیشه جایی برای بهبود و اصلاحِ باور وجود دارد، زیرا ممکن است مدارک جدید،

---

۱. William James (۱۸۴۲ـ۱۹۱۰)، فیلسوف و روان‌شناس (پراگماتیست) آمریکایی، و از دوستان پیرس. ـ ویراستار متن انگلیسی.

فرضیه‌های جدید، و یا لغات و اصطلاحات جدید پدید آیند.[۱] برای پراگماتیست‌ها، آرزوی رسیدن به عینیت آرزوی فرار از محدودیت‌های اجتماع خود نیست، بلکه آرزوی رسیدن به توافقی بین‌الاذهانی، و در حدی ممکن، بسط و گسترش ارجاع به ما است. تمایزی که پراگماتیست‌ها میان دانش و عقیده قائل می‌شوند، تمایزی است میان موضوعاتی که به توافق‌رسیدن درباره‌ی آن‌ها نسبتاً آسان است و موضوعاتی که به توافق‌رسیدن درباره‌شان نسبتاً دشوار.

"نسبی‌گرایی" لقب مرسومی است که واقع‌گرایان به پراگماتیسم داده‌اند. معمولاً از سه دیدگاه متفاوت به چنین لقبی اشاره می‌شود. اول، دیدگاهی است که در آن هر باوری به‌خوبی باورهای دیگر است. دیدگاه دوم دیدگاهی است که در آن "حقیقت" عبارتی دوپهلو و مبهم است که تعداد معناهایش به تعداد راه‌وروش‌های توجیه است. دیدگاه سوم دیدگاهی است که در آن چیزی درباره‌ی حقیقت یا عقلانیت نمی‌توان گفت مگر از راه‌وروش‌های آشنای توجیه که یک جامعه‌ی مشخص ـ جامعه‌ی ما ـ در این یا آن قلمرو از تحقیق به‌کار می‌برد. پراگماتیست به دیدگاه قوم‌مدار نوع سوم تکیه می‌کند نه به دیدگاه خود-انکارِ نوع اول و نه به دیدگاهِ مرکزگریزِ نوع دوم. وی دیدگاه خود را بهتر از واقع‌گرایان می‌داند، ولی چنین تصوری را ندارد که دیدگاه‌اش با سرشت اشیاء مطابق است. او فکر می‌کند که انعطاف‌پذیری بسیار زیاد اصطلاح "حقیقی" ـ این واقعیت که این اصطلاح صرفاً برای بیان توصیه است ـ ضامن بی‌ایهام‌بودن آن است. نزد وی، همان‌گونه که معنای اصطلاح‌های انعطاف‌پذیری مانند "این‌جا"، "آن‌جا"، "خوب"، "بد"، "شما"، و "من" در همه‌ی فرهنگ‌ها یکسان است، اصطلاح "حقیقی" نیز در همه‌ی فرهنگ‌ها معنای یکسانی دارد. اما یقیناً این‌همانی معنایی آن با تنوع ارجاع، و تنوع راه و روش‌های بیان عبارات سازگار است. از این رو، وی در به‌کاربردن اصطلاح "حقیقی"، به‌مثابه اصطلاحی کلی برای توصیه همچون مخالف واقع‌گرای خود احساس آزادی می‌کند ـ به‌ویژه که وی نیز از دیدگاه خود آن را برای توصیه به‌کار می‌برد.

با وجود این مشخص نیست که چرا باید اصطلاح "نسبی‌گرا" را اصطلاحی مناسب برای دیدگاه قوم‌مدار نوع سوم، یعنی دیدگاهی که مورد تأیید پراگماتیست است، تلقی نمود. زیرا پراگماتیست معتقد به یک نظریه‌ی اثباتی نیست که چیزی را در نسبت با چیز دیگری بسنجد. وی، درعوض، دیدگاهی کاملاً سلبی اختیار می‌کند و معتقد است که ما باید تفاوت مرسوم میان دانش و عقیده را کنار بگذاریم ـ تفاوتی که میان حقیقت به‌مثابه انطباق با واقعیت و حقیقت به‌عنوان اصطلاحی برای توصیه‌ی باورهای قابل توجیه تفسیر شده است. یک واقع‌گرا به این دلیل دعوی سلبی خود را "نسبی‌گرایانه" می‌خواند که نمی‌تواند باور کند که کسی به صورتی جدی طبیعت ذاتی حقیقت را انکار کند. از این‌رو، درحالی‌که پراگماتیست می‌گوید چیزی برای گفتن درباره‌ی حقیقت وجود ندارد جز این که هریک از ما باورهایی را به‌مثابه حقیقت توصیه می‌کنیم که باورشان برای ما خوب است، واقع‌گرا تمایل دارد که آن را به‌مثابه نظریه‌ی اثباتی دیگری درباره‌ی سرشت حقیقت تفسیر کند: نظریه‌ای که براساس آن حقیقت عقیده‌ی انتخاب‌شده‌ی یک فرد یا یک گروه در زمان خود آن‌هاست. چنین نظریه‌ای یقیناً خود-انکار است. اما پراگماتیست نه نظریه‌ای درباره‌ی حقیقت دارد و نه نظریه‌ای درباره‌ی نسبی‌گرایی. برای او به‌عنوان حامی

و پیرو همبستگی، ارزش پرسش و تحقیق مشترک بشر نه بر شناخت‌شناسی یا متافیزیک، بلکه بر اخلاق استوار است. جایی که **هیچ‌گونه** معرفت‌شناسی در کار نباشد، **به طریق اولیٰ** نسبی‌گرایی هم وجود ندارد.

این پرسش که آیا حقیقت یا عقلانیت طبیعتی ذاتی و درونی دارد یا نه، این‌که آیا ما باید نظریه‌ای اثباتی درباره‌ی هریک از این دو موضوع داشته باشیم یا نه، تنها در این پرسش خلاصه می‌شود که آیا توصیف و تشریح شخصی ما باید حول ارتباط با سرشت بشر ساخته و پرداخته شده باشد یا حول ارتباط با یک اجتماع ویژه‌ی انسانی، آیا ما باید خواستار عینیت باشیم یا همبستگی. دشوار می‌توان کسی را پیدا کرد که، با نگاهی ژرف‌تر و عمیق‌تر به سرشت دانش، یا به سرشت انسان، و یا به سرشت طبیعت بتواند از میان این گزینه‌ها یکی را انتخاب کند. به‌راستی پیشنهاد و طرحی که این بحث را بـه سـرانـجام بـرساند پرسشی را در تأیید و توافق با واقع‌گرا می‌طلبد، زیرا پیش‌فرض این بحث آن است که دانش، انسـان، و طبیعت دارای جوهرهایی واقعی‌اند که با موضوع مورد بحث درارتباط‌اند. برعکس، برای یک پراگماتیست، "دانش" نیز مانند "حقیقت" صرفاً تمجید از باورهایی است که به تصور ما آن‌قدر خوب توجیه شده‌اند که فعلاً نیاز به توجیه بیش‌تری ندارند. از دیدگاه یک پراگماتیست، تحقیق و تفحص درباره‌ی سرشت دانش فقط می‌تواند یک توجیه تاریخی-اجتماعی برای این مطلب باشد که چگونه مردمان مختلف برای رسیدن به توافق درباره‌ی آنچه باور دارند تلاش کرده‌اند.

دیدگاهی که من آن را پراگماتیسم می‌خوانم تقریباً، اما نه کاملاً، مانند دیدگاهی است که هـیلاری پوتنام در رساله‌ی اخیراش، **عقل، حقیقت، و تاریخ**، آن را "تـصور درون‌گـرایـانه‌ی فـلسفه"[۲] مـی‌نامد. پوتنام این مفهوم را به‌مثابه مفهومی تعریف می‌کند که تلاش برای دیدن چیزها از منظر خـدا را کـنار می‌گذارد ــ تلاش برای برقراری ارتباط با آنچه غیرانسانی است و من آن را "خواست عـینیت" نـامیدم. متأسفانه دفاع او از دیدگاه ضدواقع‌گرایی که من توصیه می‌کنم با مجادله علیه بسیاری از کسان دیگری همراه است که دارای این نظرات‌اند ــ مثلاً کوهن، فایرآبند، فوکو، و خود من. ما به‌عنوان "نسبی‌گرایان" مورد انتقاد واقع شده‌ایم. پوتنام "درون‌گرایی" را به‌عنوان یک راه میانی رضایت‌بخش میان واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی معرفی می‌کند. وی از "افراط در ارائه‌ی دکترین‌های 'نسبی‌گرایی' صحبت می‌کند که امروزه صورت می‌گیرد"،[۳] به‌ویژه از سوی "فلاسفه‌ی فرانسوی" که "معجونی خیالی است از نسـبی‌گرایـی فرهنگی و 'ساختارگرایی.' "[۴] اما پوتنام تنها چیزی راکه برای انتقاد از این دکترین‌ها پیدا می‌کند "تز سنجش ناپذیری" آن‌هاست؛ طبق این تز، "اصطلاحاتی کـه در فـرهنگی دیگـر بـه‌کـار بـرده مـی‌شود نمی‌تواند از نظر معنا یا مرجع برابر با اصطلاحاتی باشد که متعلق به ماست."[۵] وی در بیان این مطلب، به‌روشنی با دانلد دیویدسون موافق است که این تز خود-انکار است. با این‌حال، انتقاد از این تز، درنهایت، مخرب برخی از بندهای نسنجیده در نوشته‌های اولیه‌ی فایرآبند است. اگر این تز کنار گذاشته شود معلوم نیست که خود پوتنام با اغلب کسانی که از آن‌ها انتقاد می‌کند فرق دارد.

پوتنام، همان‌طور که خود می‌گوید، با این دیدگاه دیویدسون موافق است که "تمامیت توجیه یک شاکله‌ی تفسیری... آن است که رفتار دیگران را دست‌کم به‌حداقل در دید ما معقول می‌کند."[۶] چنین

به‌نظر می‌رسد که این استدلال می‌تواند چنین ادامه یابد که ما نه می‌توانیم از محدوده‌ی آن دیدگاه‌ها خارج شویم، و نه می‌توانیم در قلمرو بی‌طرفی بمانیم و فقط با نورِ طبیعیِ عقل روشن شویم. ولی پوتنام به این نتیجه‌گیری تن نمی‌دهد. و این تن‌ندادن بدین علت است که وی این ادعا را که ما نمی‌توانیم این کار را انجام دهیم این‌گونه تفسیر می‌کند که قلمرو اندیشه‌ی ما از جانب چیزی محدود شده که وی آن را "هنجارهای نهادینه‌شده"[1] می‌نامد ـ معیاری که برای به‌ثمررساندن همه‌ی بحث‌ها، من‌جمله بحث‌های فلسفی، در دسترس همگان قرار دارد. او به‌درستی می‌گوید که چنین معیاری وجود ندارد، و معتقد است که عقیده‌ی وجود چنین معیاری به همان اندازه خود-انکار است که "تز سنجش‌ناپذیری". به‌نظر من او کاملاً درست می‌گوید که برداشتی که فلسفه را کاربرد قاعده‌ای روشن و آشکار بداند، و یا انتظار داشته باشد که چنین شود، اندیشه‌ی اصلیِ فلسفه را نقض می‌کند.[۷] می‌توان بحث پوتنام را چنین تفسیر کرد که "فلسفه" آن چیزی است که یک فرهنگ هنگامی مستعد آن می‌شود که از تعریف خود برحسب قواعد روشن و آشکار بازماند و نیز آن‌قدر متمدن شده باشد و فرصت کافی به‌دست آورده باشد که بر فوت‌وفن‌های گنگ و نارسا متکی شود، عقل عملی[2] را جایگزین تدوین قوانین کند، و صحبت با بیگانگان را برای تسخیر آن‌ها به‌کار برد.

اما گفتن این مطلب که ما نمی‌توانیم هر پرسشی را به معیارهای آشکارا نهادینه شده توسط جامعه‌ی خود رجوع دهیم همان نیست که کسانی که پوتنام آن‌ها را "نسبی‌گرایان" می‌خواند بیان می‌کنند. یکی از دلایل پراگماتیست بودن این افراد دقیقاً آن است که آن‌ها در بدگمانی پوتنام نسبت به اندیشه‌ی اثبات‌گرایانه‌ای که عقلانیت را کاربرد معیارها می‌داند شریک‌اند.

به‌عنوان مثال، این بدگمانی در مورد کوهن، ماری هسه[3]، ویتگنشتاین، مایکل پولانی[4]، و مایکل اوکشات[5] نیز صادق است. فقط کسی که در مورد عقلانیت به این شیوه اندیشیده است رؤیای این نظریه را درسر دارد که "حقیقت" در جوامع مختلف معانی متفاوتی دارد. زیرا فقط چنین شخصی است که می‌تواند این تصور را داشته باشد که، برای نسبی‌کردن "حقیقت"، چیزی برای برگزیدن و جداکردن وجود داشته است. فقط کسی معتقد خواهد شد که هیچ راهی برای گسستن از فرهنگ خودی وجود ندارد که با این ایده‌ی منطقیِ اثبات‌گرایان شریک باشد که همه‌ی ما درگیر چیزهایی به‌نام "قواعد زبانی" هستیم که تعیین می‌کنند چه چیزی را در چه زمانی بگوییم.

پوتنام در مهم‌ترین و مبتکرانه‌ترین بخش کتاب خود استدلال می‌کند که تصوری که "عقلانیت را... توسط هنجارهای فرهنگی محلی تعریف می‌کند" صرفاً همتای شیطانیِ اثبات‌گرایی است. وی می‌گوید، همان‌طور که اثبات‌گرایی "نظریه‌ای علم‌گرا ملهم ازعلوم دقیقه بود، این تصور نیز نظریه‌ای علم‌گرا ملهم از

---

1. Institutionalized norms

۲. Practical Wisdom = *Phronesis*، کمال مطلوب نزد ارسطو.

۳. Mary B. Hesse، فیلسوف علم معاصر آمریکایی.

۴. Michael Polanyi (۱۸۹۱ـ۱۹۷۶)، فیلسوف اتریشی.

۵. Michael Oakeshott (۱۹۰۱ـ۱۹۹۰)، فیلسوف سیاسی انگلیسی.

انسان‌شناسی است.» منظور پوتنام از «علم‌گرایی»[1] این است که عقلانیت قائم به کاربرد معیارهاست.[۸] فرض کنید چنین مفهومی را حذف کرده و تصویری را که پوتنام به شیوه‌ای کوآینی[2] از تحقیق به‌مثابه بازریسیِ[3] مداوم و بدون وقفه‌ی یک شبکه از باورها، به‌جای اطلاق معیارها بر مصادیق مشخص، به‌دست داده است بپذیریم. آن‌وقت مفهوم «هنجارهای فرهنگی محلی» قدرت تهاجمی ناشی از وابستگی محلی خود را از دست خواهد داد. زیرا اکنون گفتن این‌که ما باید با دیدگاه‌های خود عمل کنیم، و گفتن این‌که ما باید قوم‌مدار باشیم، صرفاً مانند این است که بگوییم باید باورهای القاءشده از جانب فرهنگی دیگر را، توسط تلاشی که برای تنیدن آن‌ها با باورهای خودمان صورت می‌گیرد، محک بزنیم. نتیجه‌ی منطقی این دیدگاه کلی‌نگر درباره‌ی دانش، یعنی دیدگاهی که پوتنام و کسانی که وی به‌عنوان «نسبی‌گرایان» از آن‌ها انتقاد می‌کند در آن شریک‌اند، این است که نمی‌توان فرهنگ‌های جایگزین را با الگوهای هندسیِ جایگزین یکسان تلقی نمود. الگوهای هندسی جایگزین آشتی‌ناپذیراند، زیرا دارای ساختارهای اصل متعارفی و اصول متعارف متضاد هستند. آن‌ها برای آشتی‌ناپذیری طراحی شده‌اند. فرهنگ‌ها این‌گونه طراحی نشده و دارای ساختارهای اصل متعارفی نیستند. گفتن این مطلب که آن‌ها دارای «هنجارهای نهادینه‌شده» هستند، مانند این است که‌فقط همراه با فوکو، گفته شود دانش هرگز از قدرت جدا نیست ـ این‌که اگر فردی برخی از باورها را در برخی از زمان‌ها و مکان‌ها نداشته باشد مستوجب رنج و مشقت است. اما قائل‌شدن چنین جانشین‌های نهادینی برای باور، شکلِ دیوان‌سالاران و مأموران انتظامی را به خود می‌گیرد، و نه «قواعد زبانی» و «معیارهای عقلانیت». اندیشیدن به گونه‌ای دیگر، یعنی استدلال سفسطه‌آمیز دکارتی و دیدن اصول متعارف در جایی که فقط عادات مشترک وجود دارد، یعنی تلقی عباراتی که این اعمال را به‌عنوان گزارش‌گر اجبارهایی خلاصه می‌کنند که این اعمال را تحمیل می‌کنند. بخشی از نیروی تهاجم کوآین و دیویدسون بر تمایز میان امر مفهومی و امر تجربی این است که تمایز میان فرهنگ‌های مختلف نوعاً با تمایز میان نظریه‌های متفاوتی که از جانب اعضای فرهنگی واحد ارائه می‌شود تفاوتی ندارد. بومیانِ جزیره‌ی تاسمانی و مستعمره‌نشینان انگلیسی مشکل برقراری ارتباط داشتند، اما تفاوت این مشکل با مشکلات ارتباطی‌ای که گلدستون و دیزریلی[4] تجربه کردند فقط در گستره‌ی آن بود. اشکال همه‌ی این موارد فقط دشواری در توضیح این مسئله است که چرا دیگران در مورد بازریسی باورهای ما، به گونه‌ای که حقیقتِ مخالفت را زیبنده‌ی باورهای دیگر خود کنیم، با ما مخالفت می‌کنند. همان استدلال‌هایی را که امثال کوآین برای انهدام تمایزی که اثبات‌گرایان میان حقیقت تحلیلی و حقیقت ترکیبی قائل می‌شوند به‌کار می‌برند، انسان‌شناسان نیز برای تمایز قائل‌شدن

---

1. scientism

۲. Willard van Orman Quine، از فلاسفه‌ی آمریکایی معاصر پوتنام است.

3. reweaving

۴. William Gladstone و Benjamin Desraeli سیاستمداران قرن نوزدهم و رهبران احزاب لیبرال (Whig) و محافظه‌کار (Tory) انگلستان که با یکدیگر رقیب بودند.

میان ارتباطات فرهنگ‌های مختلف و ارتباطات درون یک فرهنگ به‌کار می‌برند.

اما، به‌هرحال، برپایه‌ی این توضیح کلیت‌گرایِ هنجارهای فرهنگی، نیاز به تصور یک عقلانیت فرافرهنگی جهان‌شمول نداریم که پوتنام علیه کسانی که آن‌ها را "نسبی‌گرا" می‌خواند بدان متوسل می‌شود. پوتنام، درست در انتهای کتاب خود، می‌گوید زمانی که ما اندیشه‌ی منظر خدایی را کنار بگذاریم متوجه می‌شویم که:

> ما فقط زمانی می‌توانیم امید به ارائه‌ی **درکی** عقلانی‌تر از عقلانیت، یا درکی بهتر از اخلاق داشته باشیم که از **درون** سنّت خود عمل کنیم (با تقلید از فضاهای بحث یونان، نیوتن، و نظایر آن‌ها در مورد عقلانیت، و با تقلید از کتاب مقدس، فلاسفه، انقلاب‌های دموکراتیک و نظایر آن‌ها... در مورد اخلاق). ما به درگیرشدن در یک گفت‌وشنود واقعاً انسانی دعوت شده‌ایم.[۹]

من کاملاً با این بحث موافق‌ام، و از این رو، تصور می‌کنم کوهن، هسه، و بیش‌ترِ به‌اصطلاح "نسبی‌گرایان" ــ و شاید حتی فوکو ــ نیز با آن موافق باشند. اما پوتنام فراتر رفته و پرسش دیگری را مطرح می‌کند.

> آیا چنین گفت‌وشنودی یک پایانه‌ی نهاییِ آرمانی دارد؟ آیا یک درک **حقیقی** از عقلانیت، یک اخلاق آرمانی وجود دارد، حتا اگر همه‌ی آنچه تاکنون داشته‌ایم برداشت‌های ما از همین‌ها باشد؟

من مقصود این پرسش را نمی‌فهمم. پوتنام معتقد است که یک پاسخ منفی ــ دیدگاهی که معتقد است "فقط گفت‌وشنود وجود دارد" ــ فقط شکل دیگری از نسبی‌گرایی خود-انکارکننده است. اما باز متوجه این نکته نمی‌شوم که چگونه دعوی نبودن چیزی می‌تواند به‌مثابه ادعای نسبت‌داشتن چیزی با چیز دیگر تجزیه و تحلیل گردد. پوتنام، در آخرین جمله‌ی کتاب خود، می‌گوید، "این واقعیت که ما از دریافت‌های مختلف خود به‌عنوان دریافت‌های مختلف از **عقلانیت** صحبت می‌کنیم مستلزم یک **درک محدود**[1] از حقیقت آرمانی است." اما چنین فرضی چه کاری را قرار است انجام دهد، به‌جز این‌که بگوییم از منظر خداوند نژاد انسانی مسیر درستی را طی می‌کند؟ یقیناً "درون‌گرایی" پوتنام باید مانع بیان چنین مطلبی شود. گفتن این مطلب که **ما** فکر می‌کنیم راه درستی را پیش‌رو داریم درست مثل این است که، همراه با کوآین، بگوییم ما می‌توانیم، به واسطه‌ی درکِ ماوقع، داستان گذشته را به‌مثابه داستان پیشرفت نقل کنیم. گفتن این نکته که ما هنوز راه درازی در پیش داریم، این‌که دیدگاه‌های کنونی ما نباید به‌دور افکنده شود، بسیار پیش‌پاافتاده‌تر از آن است که نیازمند کمک از جانب فرضیه‌ی **درک محدود** باشد. ازاین‌رو دشوار می‌شود فهمید که چه تفاوتی را می‌توان میان گفتنِ "فقط گفت‌وشنود وجود دارد" و گفتنِ "همچنین چیزی وجود دارد که گفت‌وشنود با آن همگرا می‌شود" قائل شد.

---

1. *Grenzbegriff*

به‌عقیده‌ی من پوتنام در این‌جا، در آخر کار، به همان علم‌گرایی‌ای می‌لغزد که، به‌درستی، دیگران را به‌خاطر آن نکوهش می‌کند. زیرا ریشه‌ی علم‌گرایی، به‌مثابه دیدگاهی که عقلانیت را کاربرد معیارها می‌داند، خواست عینیت و این امید است که آنچه پوتنام آن را "شکوفایی انسان"[۱] می‌نامد ذاتی فراتاریخی داشته باشد. به‌نظر من فایرآبند درست می‌گوید که تا زمانی که ما تلقی از استعاره‌ی پژوهش و به‌طور کلی فعالیت بشر را به‌مثابه فعالیتی همگرا و نه واگرا، متحد و نه متنوع، دور نیاندازیم هرگز از انگیزه‌هایی که یک بار ما را به فرضیه‌ی خدایان رهنمون شد آزاد نخواهیم شد. به‌نظر می‌رسد فرضیه‌ی درک محدود صرفاً راه و روشی است برای این‌که به خود بگوییم اگر خدای ناموجود وجود داشت از ما راضی و خشنود بود. اگر ما می‌توانستیم همیشه فقط و تنها توسط خواست و آرزوی همبستگی حرکت کنیم و خواست و آرزوی عینیت را کلاً کنار بگذاریم، آن‌گاه می‌بایستی به پیشرفت انسان به‌گونه‌ای بیاندیشیم که امکان انجام کارهای سودمندتری را به او داده و این امکان را به‌وجود می‌آورد که مردمان سودمندتری بشوند، نه این‌که به‌سوی مکانی حرکت کنند که پیشاپیش، به‌نوعی، برای بشریت آماده شده است. ما در ساختن تصویر از خودمان، تصاویر ساختن را به‌کار می‌بردیم تا تصویر یافتن را، تصویرهایی را که رومانتیک‌ها برای ستایش از شاعران به‌کار می‌بردند نه تصویرهایی را که یونانیان برای ستایش از ریاضی‌دانان به‌کار می‌گرفتند. به‌نظر من تلاش فایرآبند در راستای پرورش چنین تصویری از خودمان برای ما تلاش درستی است، اما به‌نظر می‌رسد که طرح او، هم از جانب خودش و هم از جانب منتقدان‌اش که آن را "نسبی‌گرایی" نامیده‌اند، بد توضیح داده شده است.[۱۰]

کسانی را که در این راه از فایرآبند پیروی می‌کنند، اغلب ضرورتاً دشمنان روشنگری می‌شمارند؛ از آن‌ها به‌عنوان کسانی یاد می‌شود که همسرایان این ادعاها هستند که خود- توصیف‌گریِ مرسومِ دموکراسی‌های غربی درمانده و ورشکسته شده است، این‌که این دموکراسی‌ها نشان داده‌اند که به‌نوعی "نارسا" یا "خود- فریب"اند. بخشی از مخالفت غریزی علیه تلاشی که پیروان مارکس، سارتر، اوکشات، گادامر[۲] و فوکو برای تقلیل عینیت به همبستگی می‌کنند، وحشت از این است که عادات و امیدهای سنّت لیبرال از چنین تقلیلی جان سالم به‌در نبرد. چنین احساسی مثلاً در انتقادهای هابرماس از موضع گادامر به‌عنوان موضعی نسبی‌گرایانه یا بالقوه سرکوبگرانه آشکار است؛ در حملات هایدگر به واقع‌گرایی از این زاویه تردید می‌شود که این حملات به‌نوعی با عقاید نازی‌گرایانه‌ی وی مرتبط است؛ تلاش‌های پیروان مارکس، برای تفسیر ارزش‌ها به‌مثابه منافع طبقاتی، معمولاً به‌عنوان دفاعی برای به‌قدرت‌رسیدن لنینیست به زیر سؤال می‌رود؛ و شکاکیت اوکشات در مورد عقلانیت در سیاست صرفاً دفاعی برای حفظ شرایط موجود تفسیر می‌شود.

من تصور می‌کنم اگر به‌جای مطرح‌کردن موضوع در چارچوب شناخت‌شناختی یا اصطلاحاتی

---

۱. human flourishing، مفهومی است که خود پوتنام به‌کار می‌برد.

۲. هانس گئورگ گادامر، فیلسوف معاصر آلمانی، نظریه‌ی "تشریحی" یا "تأویلی" [*Hermeneutic*] از دانش را به‌مثابه تفسیر ارائه داده است که الهام‌گرفته از کارهای هایدگر است.

فرافلسفی، آن را در چارچوب اصطلاحات اخلاقی و سیاسی مطرح کنیم موضوع روشن‌تر خواهد شد. در شرایط کنونی پرسش این نیست که چگونه اصطلاحاتی مانند "حقیقت" یا "عقلانیت" یا "دانش" یا "فلسفه" تعریف شوند، بلکه پرسش این است که جامعه‌ی ما چه تصوری از خود باید داشته باشد. تکرار همیشگی "نیاز به اجتناب از نسبی‌گرایی"، بیش از هر چیز، به‌مثابه تجلی نیاز به حفظ برخی عادات زندگی اروپایی معاصر قابل درک است. این عادات، عاداتی هستند که روشنگری آن‌ها را پرورش داده و در راستای توسل به عقل توجیه کرده است، و به‌مثابه یک قابلیت انسانیِ فرافرهنگی (قوه‌ای که مالکیت و کاربرد آن با اطاعت از معیارهای صریح و روشن نشان داده می‌شود) برای منطبق‌شدن با واقعیت درک شده‌اند. بنابراین، پرسش واقعی درباره‌ی نسبی‌گرایی این است که آیا عادات یکسان زندگی فکری، اجتماعی، و سیاسی می‌تواند توسط یک مفهوم عقلانیت، به‌مثابه کارهای آشفته و بدون معیار و قانون، و توسط مفهوم پراگماتیستی از حقیقت توجیه شود.

من تصور می‌کنم پاسخ به این پرسش این است که نه پراگماتیست و نه واقع‌گرا هیچ‌کدام نمی‌توانند این عادات را بدون گرفتارشدن در دور باطل توجیه کنند. توجیهی را که پراگماتیست از رواداری و مدارا، تحقیق آزاد، و جست‌وجو برای ارتباط تحریف‌ناشده می‌کند، فقط می‌تواند در چارچوب مقایسه‌ای صورت پذیرد میان جوامعی که این عادات را سرمشق خود قرار داده‌اند و جوامعی که چنین نکرده‌اند. چنین مقایسه‌ای ما را به این نتیجه می‌رساند که هیچ‌یک از کسانی که هردو مورد را تجربه کرده باشند جوامع ثانوی را الگو قرار نخواهند داد. دفاع وینستون چرچیل از دموکراسی یکی از نمونه‌های این‌گونه نتیجه‌گیری است. وی دموکراسی را به‌مثابه بدترین شکل قابل تصور حکومت معرفی می‌کند، مگر برای همه‌ی جوامعی که تا امروز آن را به محک آزمایش گذاشته‌اند. چنین توجیهی نه به‌واسطه‌ی ارجاع به یک معیار، بلکه توسط ارجاع به تشریح مزیت‌های عملی گوناگون صورت گرفته است. این امر از این‌رو دور باطل است که عبارات تحسین‌آمیزی که برای توضیح جوامع لیبرال به‌کار برده می‌شوند از واژه‌نامه‌های خود جوامع لیبرال بیرون کشیده می‌شوند. در هر صورت، چنین عبارات تحسین‌آمیزی باید به‌هرحال از واژگانی گرفته شده باشند، و عبارات تحسین‌آمیز رایج در جوامع بدوی یا دین‌سالار یا خودکامه ما را به نتیجه‌ی مطلوب نخواهد رساند. پس پراگماتیست قبول دارد که دیدگاه‌اش یک دیدگاه غیرتاریخی نیست که از آن طریق عادات دموکراسی‌های مدرن را که وی آرزوی تحسین‌شان را دارد تصدیق نماید. این نتایج درست همان‌هایی هستند که طرفداران همبستگی انتظارش را دارند. اما این نتایج در میان طرفداران عینیت، مجدداً، به ترس از معضلی دوسویه که توسط قوم‌مداری از یک‌سو و نسبی‌گرایی از سوی دیگر ایجاد شده دامن می‌زنند. ما یا امتیاز ویژه‌ای را به اجتماع خود نسبت می‌دهیم، و یا به تحمل و بردباری غیرممکنی نسبت به گروه‌های دیگر تظاهر می‌کنیم.

بحث من این است که ما پراگماتیست‌ها باید بوق و کرنای قوم‌مدار این معضل دوسویه را درک کنیم. باید بگوییم که ما باید، در عمل، امتیاز ویژه‌ای برای گروه خود قائل شویم، حتی اگر توجیهی غیردوری برای این کار وجود نداشته باشد. این حقیقت که هیچ‌چیز از انتقاد مصون نیست این معنا را نمی‌دهد که ما

موظف‌ایم همه‌چیز را توجیه کنیم. این نکته‌ای است که باید روی آن پافشاری کنیم. ما روشنفکران مغرب‌زمین باید این حقیقت را بپذیریم که باید از همان جایی آغاز کنیم که هستیم. این بدان معناست که دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که ما نمی‌توانیم جدی بگیریم. با به‌کاربردن مقایسه‌ی آشنای نورات[1]، می‌توانیم این نظریه‌ی انقلابی را درک کنیم که یک قایق قابل کشتیرانی نمی‌تواند از تخته‌هایی ساخته شده باشد که قایق خود ما هم از آن‌ها ساخته شده است، و ما چاره‌ای جز ترک کشتی نداشته باشیم. اما نمی‌توانیم نظریه‌ی او را جدی بگیریم. نمی‌توانیم آن را قانونی برای عمل تلقی کنیم، و از این‌رو چنین انتخابی انتخاب جالبی نیست. البته این انتخاب برای برخی‌ها انتخابی جالب است. این‌ها کسانی هستند که همیشه امید آن را داشته‌اند که انسان تازه‌ای بشوند، امید آن را داشته‌اند که به‌جای متقاعدشدن تغییر کنند و به کیش دیگری درآیند. اما ما ــ لیبرال‌هایی که در جست‌وجوی وفاق به معنی رالزی[2] آن هستیم، وارثان سقراط، کسانی که آرزو دارند روزهای خود را به‌نحو دیالکتیکی یک به‌یک به هم پیوند بزنند ــ نمی‌توانیم چنین کاری انجام دهیم. اجتماع ما ــ اجتماع روشنفکران لیبرالِ مغرب‌زمین مدرنِ سکولار ــ خواهان آن است که این توانایی را داشته باشد که، پس از تغییر هر دیدگاهی، دلیل موجهی برای آن بتراشد. ما خواهان آن‌ایم که این توانایی را داشته باشیم که، به‌اصطلاح، خود را برای گذشته‌ی خود توجیه کنیم. این برتری و رجحان را ذات بشر در ما تعبیه نکرده است. این فقط شیوه‌ی زندگی کنونی ماست.[۱۱]

این عقایدِ محدود و محلی، تصدیق و پذیرش این نکته که ما نه نمایان‌گر چیزی غیرتاریخی بلکه فقط نمایان‌گرِ لحظه‌ی تاریخی‌ای هستیم که در آن قرار داریم، همان چیزی است که لیبرال‌های سنّتیِ پیرو کانت، مانند رالز، را بر آن داشته تا از پراگماتیسم عقب‌نشینی کنند.[۱۲] برعکس، "نسبی‌گرایی" صرفاً یک موضوع انحرافی است. واقع‌گرا، زمانی که پراگماتیست را متهم به نسبی‌گرایی می‌کند، بار دیگر عادات فکری خود را به منصه‌ی ظهور می‌رساند. زیرا واقع‌گرا تصور می‌کند که مسئله‌ی اصلی اندیشه‌ی فلسفی این است که فرد خود را از هر اجتماع ویژه‌ای جدا کند و از منظری جهان‌شمول‌تر به آن بنگرد. وقتی او می‌شنود که یک پراگماتیست چنین دیدگاهی را انکار کرده و آن را نمی‌پذیرد نمی‌تواند به‌راحتی آن را باور کند. او تصور می‌کند که همه‌ی افراد باید، در عمق باطن خود، خواهان چنین جدایی باشند. از این رو، وی شکلی انحرافی از تلاش خود برای جدایی را به پراگماتیست نسبت می‌دهد و وی را به‌عنوان زیبایی‌شناسی طعنه‌زن و مسخره می‌نگرد که انتخاب میان اجتماعات را جدی نمی‌گیرد (یک "نسبی‌گرای" صرف). اما پراگماتیستی را که تحت سیطره‌ی خواستِ همبستگی است فقط به این خاطر می‌توان مورد انتقاد قرار داد که اجتماع خود را زیاده از حد جدی گرفته است. او را فقط می‌توان به‌خاطر قوم‌مداری، و نه برای نسبی‌گرایی، مورد انتقاد قرار داد. قوم‌مداربودن، تقسیم و طبقه‌بندی‌کردن نژاد انسانی به مردمی است که فرد باید برای آن‌ها باورهای خود و دیگران را توجیه کند. گروه اول ــ قوم یا تیره‌ی فرد ــ کسانی را شامل می‌شود که به اندازه‌ی کافی با فرد باورهای مشترک دارند که گفت‌وگویی

---

۱. Otto Neurath (۱۸۸۲ــ۱۹۴۵)، فیلسوف اتریشی کار تجزیه و تحلیل فلسفی دانش را با بازسازی کشتی‌ای مقایسه می‌کند که در دریاست.
۲. John Rawls، فیلسوفِ سیاسیِ معاصر آمریکایی.

سودمند را ممکن سازد. در این حالت همه‌ی افراد، هنگامی که درگیر مناظره می‌شوند، قوم‌مداراند و فرقی نمی‌کند که فرد تا چه حد از الفاظ واقع‌گرایانه درباره‌ی عینیت بهره می‌گیرد.[۱۳]

گرفتاری این نیست که تصویر به‌دست داده شده توسط پراگماتیست‌ها تصویری نسبی‌گراست، بلکه این است که چنین تصویری ما را از دو نوع آسایش متافیزیکی که سنّت روشنفکری ما به آن خو گرفته است محروم می‌کند. اول این اندیشه که عضویت در گونه‌ی بیولوژیکی ما ''حق و حقوقی'' را با خود به همراه می‌آورد. به‌نظر می‌رسد چنین اندیشه‌ای، تا آن‌جا که شباهت‌های بیولوژیکی فراهم‌آورنده و تعیین‌کننده‌ی مالکیت چیزی غیربیولوژیک نباشد، چیزی که نژاد ما را به واقعیتی غیرانسانی متصل کند، و از این رو، به آن شأن و منزلتی اخلاقی دهد، بی‌معنی است. تصویر چنین حق و حقوقی، که به‌صورتی بیولوژیک به ارث رسیده است، به‌حدی برای گفتمان سیاسی دموکراسی‌های مغرب‌زمین حیاتی است که ما با نظریه‌ای که ''سرشت بشر'' را مفهوم اخلاقی مفیدی نداند مشکل داریم. آسایش دوم از جانب این اندیشه فراهم شده است که جوامع ما نمی‌توانند کاملاً بمیرند. سیر حرکت تصویر به‌دست‌داده‌شده از سرشت مشترک بشری، در منطبق‌شدن با واقعیتی است که در درون خود با این اندیشه به ما آرامش می‌دهد که حتا اگر تمدن ما منهدم شود، حتا اگر همه‌ی خاطرات سیاسی یا فکری یا هنری جامعه‌ی ما پاک شوند، تقدیر نژادمان این است که فضیلت‌ها، دانایی‌ها، و دست‌آوردهایی را که باعث شکوه و جلال آن شده دوباره تسخیر کند. اندیشه‌ی سرشت بشر، به‌مثابه ساختاری درونی که همه‌ی اعضای نژاد را به نقطه‌ی مشترکی برای درک نظریه‌ها، فضیلت‌ها، و کارهای هنری باارزش هدایت می‌کند، این آسایش را در ما به‌وجود می‌آورد که گرچه ایرانیان پیروز شدند اما دیر یا زود هنر یونانیان در جای دیگری نمایان می‌شود. این اندیشه که حتا اگر مأموران ترور و وحشتِ اوروِلی[۱] هزارسال حکومت کنند، روزی دست‌آوردهای دموکراسی‌های غربی، توسط اخلاف ندیده‌ی‌مان، مجدداً به‌وجود خواهند آمد. این اندیشه تضمین می‌کند که ''انسان پیروز خواهد شد''، و هر زمان که بشر برای کشت سرشت درونی خود آزاد گذاشته شود، چیزهای معقول مانند جهان‌بینی ما، فضایل ما، هنر ما، دوباره به‌طور ناگهانی شکوفا می‌شود. آسایش تصویری که واقع‌گرا به‌دست می‌دهد در گفتن این نکته نیست که مکانی از قبل برای ما آماده و مهیا شده است؛ بلکه همچنین در گفتن این نکته است که ما اکنون تا حدود زیادی از ویژگی‌ها و شکل‌وشمایل آن مکان آگاهی داریم. از این‌رو، قوم‌مداری اجتناب‌ناپذیری که ما محکوم به آن هستیم، به‌همان اندازه که بخشی از دیدگاه تسلی‌بخش واقع‌گراست، بخشی از دیدگاه آزاردهنده‌ی پراگماتیست نیز هست.

پراگماتیست از نوع اول آسایش قطع امید می‌کند، زیرا تصور می‌کند که گفتن این نکته که برخی از مردم دارای برخی حق و حقوق هستند صرفاً گفتن آن است که ما باید با آن‌ها به گونه‌ی دیگری رفتار کنیم. دلیلی ندارد که با آن‌ها به‌گونه‌ی دیگری رفتار شود. وی به نوع دوم آسایش از این نظر مشکوک است

۱. منسوب به جورج اورول (George Orwell)، رمان‌نویس انگلیسی.ـ ویراستار فارسی.

که دل‌کندن و دست‌کشیدن از دو امید را غیرممکن می‌داند: اول این امید که چیزی همانند و مشابه ما وارث کره‌ی ارض خواهد شد، و دیگری امید به بقای ما، پس از مرگ، از طریق تغییرشکلی رضایت‌بخش. اما پراگماتیست نمی‌خواهد این امید را به نظریه‌ای درباره‌ی سرشت بشر تبدیل کند. او خواهان آن است که تنها آسایش ما همان همبستگی باشد، بدون این‌که به تأیید و پشتیبانی متافیزیکی نیازمند باشیم.

این نظر من که خواستِ عینیت‌بخشی از صورتِ پنهان ترس از مرگ اجتماع ماست، تکرار همان اتهام نیچه است که سنّت فلسفی از افلاطون به این‌سو تلاشی است برای اجتناب از رویارویی با رخدادهای احتمالی و فرار از زمان و تصادف. نیچه معتقد بود که واقع‌گرایی نه‌فقط به‌دلیل بحث‌های ناسازگار و بی‌ربط نظری آن ـ همان چیزی که ما در بحث‌های پوتنام و دیویدسون دیدیم ـ بلکه از نظر عملی و پراگماتیکی نیز باید محکوم شود. به عقیده‌ی وی، آزمون خصلت بشر توانایی زندگی‌کردن او با این اندیشه بود که همگرایی وجود ندارد. نیچه از ما می‌خواهد که توانایی آن را داشته باشیم تا درباره‌ی حقیقت چنین بیاندیشیم:

> ارتش متحرکی از استعاره‌ها، کنایه‌ها، و همانندانگاری‌ها با انسان ـ به‌طور خلاصه، مجموعه‌ای در ارتباطات انسانی که تقویت شده، جابه‌جا شده، و به‌صورتی شاعرانه و سخنورانه مشاطه شده و بعد از استفاده‌ی طولانی، به‌نظر می‌رسد که پابرجا، قانون‌گونه، و برای مردم واجب‌الاجرا شده است.[۱۴]

نیچه امیدوار بود که انسان‌هایی وجود داشته باشند که درباره‌ی حقیقت این‌گونه بیاندیشد، اما همچنان خود را دوست داشته باشند و به‌مثابه انسان‌های خوبی به خود نگاه کنند که برایشان همبستگی کافی است.[۱۵]

من تصور می‌کنم که حمله‌ی پراگماتیست به تمایزهای مختلف ساخت ـ محتوا، که موجب استحکام درک واقع‌گرا از عینیت است، بهتر از هر چیز می‌تواند به‌مثابه تلاشی تلقی شود که به ما اجازه می‌دهد حقیقت را از همین دریچه‌ی نیچه، یعنی کاملاً به‌عنوان یک موضوع همبستگی، ببینیم. به همین دلیل است که، به تصور من، ما باید آخرین بخشِ باقی‌مانده از تصور و مفهوم "عقلانیت فرافرهنگی" را به‌دور بیافکنیم و، علی‌رغم نظر پوتنام، بگوییم که "فقط گفت‌وشنود وجود دارد و فقط ما". اما این امر نباید ما را به انکار عناصری در مسافرخانه‌ی تغییرپذیر ما رهنمون شود، (همان‌طور که گاهی اوقات نیچه چنین می‌کرد) که مجسم‌کننده‌ی گفت‌وگوی سقراطی، مودّت مسیحی، و علم روشنگری است. نیچه تشخیص خود از واقع‌گرایی فلسفی را، به‌مثابه ترجمان ترس و انزجار، آرمانی‌سازی‌های نامتعارف و انزجارآمیز سکوت، عزلت، و خشونت همراه کرد. متفکران بعد از نیچه مانند آدورنو، هایدگر، و فوکو، از یک طرف انتقاد نیچه از سنّت متافیزیکی، و از طرف دیگر انتقاد وی از عدالت اجتماعی بورژوازی، عشق مسیحی، و این امید قرن نوزدهم که علم جهان بهتری برای ما فراهم خواهد ساخت، را با هم و توأمان به‌کار بردند. من تصور نمی‌کنم که هیچ ارتباط قابل توجهی میان این دو دسته انتقاد وجود داشته باشد. به‌نظر من،

همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، پراگماتیسم نه یک فلسفه‌ی یأس و نومیدی بلکه یک فلسفه‌ی همبستگی است. از چنین دیدگاهی روی‌گرداندن سقراط از خدایان، روی‌گرداندن مسیحیت از یک خالق مطلق و روی‌کردن به انسانی که بر روی صلیب رنج می‌کشید، و روی‌گرداندن دیدگاه بیکنی از علم، به‌مثابه تأمل در حقیقت ابدی، و روی‌کردن به علم به‌مثابه ابزاری برای پیشرفت اجتماعی، می‌تواند به‌عنوان تمهیدهای متعددی تلقی شود برای عمل ایمان اجتماعی که دیدگاه نیچه‌ای از حقیقت ارائه کرده است.[۱۶]

بهترین استدلال ما طرفداران جدی همبستگی علیه طرفداران واقعی‌گرای عینیت این استدلال نیچه است که سنّتِ متافیزیک‌ـ‌شناخت‌شناختیِ مغرب‌زمین، برای مستحکم‌کردن خلق‌وخو و عادات ما، دیگر کارآیی ندارد. این سنّت کار خود را انجام نمی‌دهد. این سنّت به ترفندی همان‌قدر آشکار تبدیل شده که این استدلال که خدایانی از سر تصادف ما را به‌عنوان قوم خود برگزیده‌اند. از این رو، پیشنهاد پراگماتیست که ما یک بنیان اخلاقی ''صرف'' را با معنای خودمان از اجتماع خود جایگزین کرده‌ایم ــ یا، به‌عبارت بهتر، برای معنای اجتماع خودمان هیچ اساس و بنیانی قائل نیستیم مگر امید مشترک و اعتمادی که توسط چنین وجه مشترکی خلق شده است ــ در میدان عمل و بر زمینه‌ای واقعی طرح شده است. این پیشنهاد نه به‌مثابه نتیجه‌ای فرعی از یک دعویِ متافیزیکی طرح شده که قائل است اشیاء جهان ذاتاً راهنمای عمل نیستند؛ نه نتیجه‌ی فرعی یک دعویِ شناخت‌شناختی است که طبق آن ما فاقد یک قوه‌ی حس اخلاقی هستیم؛ و نه به‌مثابه نتیجه‌ی یک دعویِ احساساتی که در آن حقیقت قابل تقلیل به توجیه است. این پیشنهادی است در این‌باره که چگونه می‌توانیم درباره‌ی خود بیاندیشیم تا از رنج آن نوع تأخیر بی‌موقع ــ صفت مشخصه‌ی بخشِ بد نیچه ــ که اکنون مشخص‌کننده‌ی بسیاری از فرهنگ‌های عالی است برحذر بمانیم. همان‌طور که در آغاز این فصل اشاره کردم، این رنج ریشه در تحقیق این نکته دارد که جست‌وجوی روشنگری، برای عینیت، اغلب مأیوس‌کننده و نامطلوب بوده است.

تأکید و لفاظی درباره‌ی عینیت علمی و جدی‌گرفتن آن، از یک‌سو ما را به‌سوی کسانی مانند بی. اف. اسکینر [1] و از سوی دیگر به‌سوی کسانی مانند لویی آلتوسر [2] سوق می‌دهد ــ دو رؤیای بی‌معنا که هردو ثمره‌ی تلاشی بودند برای علمی‌کردنِ زندگی اخلاقی و سیاسی ما. عکس‌العمل علیه علم‌گرایی باعث حملاتی به علوم طبیعی، به‌مثابه خدایی کاذب، شد. علم هیچ عیب و ایرادی ندارد. آنچه غیب و ایراد دارد تلاشی است که آن را خدایی کند، تلاشی که ویژه‌گی فلسفه‌ی واقع‌گرایی است. این عکس‌العمل همچنین باعث حملاتی به اندیشه‌ی اجتماعیِ لیبرالِ اندیشمندانی مانند جان استوارت میل، جان دیویی، و رالز، به‌عنوان روبناهای صرف ایدئولوژیک، شد؛ حملاتی که باعث نامفهوم‌شدن واقعیت شرایط ما می‌شود و تلاش ما را برای تغییر چنین شرایطی سرکوب می‌کند. نه دموکراسی لیبرال عیب و ایراد دارد و نه فلاسفه‌ای که سعی کردند دامنه‌ی آن را وسیع کنند. عیب و ایراد تنها در تلاشی است که جد و جهد این

1. B. F. Skinner

۲. Louis Althusser (۱۹۱۸ـ۱۹۹۰)، فیلسوفِ مارکسیستِ فرانسوی.

فلاسفه را به‌مثابه شکستی در دستیابی به چیزی تلقی می‌کند که آن‌ها قصد دستیابی به آن را نداشتند ـ یعنی برهان برتریِ "عینیِ" شیوه‌ی زندگی ما بر گزینه‌های دیگر. خلاصه آن‌که، عیب و ایرادی در امیدهای روشنگری، یعنی امیدهایی که خالق دموکراسی‌های غربی شد، وجود ندارد. ارزش آرمان‌های روشنگری، برای ما پراگماتیست‌ها فقط ارزش بعضی نهادها و عملکردهایی است که آن‌ها خالق‌اش بودند. در این مقاله من درصدد آن بودم که این نهادها و عمل‌کردشان را از توجیهات فلسفی آن‌ها توسط طرفداران عینیت متمایز کنم، و توجیه جایگزینی را پیشنهاد کنم.

یادداشت‌ها

۱. این نگرش به حقیقت که در آن به‌جای ارتباط با یک واقعیت غیربشری، وفاق یک اجتماع مدنظر قرار گرفته، نه‌تنها با سنّت پراگماتیکی آمریکایی بلکه باکارهای پوپر و هابرماس نیز پیوند خورده است. انتقاد هابرماس از بقایای عناصر اثبات‌گرایانه‌ی پوپر از نوع همان انتقادهای دیویی (Dewey) از تجربه‌گرایان منطقی اولیه است. اما توجه به این نکته اهمیت دارد که تصور پراگماتیستی از حقیقت، که مشترک میان ویلیام جیمز و دیویی است، نه وابسته به تصور "حد آرمانی تحقیق" پیرس (Peirce) است و نه وابسته به تصور "جامعه‌ی آزادِ مثالیِ" هابرماس. برای انتقاد از این اندیشه‌ها، که به عقیده‌ی من به‌صورتی نارسا قوم‌مدارانه است، نگاه کنید به نوشته‌های من تحت عناوین "Pragmatism, Davidson and Truth" و "Habermas and Lyotard on Postmodernity" در جلد دوم کتاب زیر:

Essays on Heidegger and Others (Cambridge University Press, 1991).

2. Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 49–50.
3. Ibid., p. 119.
4. Ibid., p. x.
5. Ibid., p. 114.
6. Ibid., p. 119.

برای بحث کامل‌تر در این باره نگاه کنید به مقاله‌ی:

Davidson "On the very idea of a conceptual scheme," in his *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

7. Putnam, p. 113.
8. Ibid., p. 126.
9. Ibid., p. 216.

۱۰. به‌عنوان مثال، نگاه کنید به رساله‌ی فایرآبند تحت عنوان **علم در یک جامعه‌ی آزاد**

Paul Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: New Left Books, 1978), p. 9.

جایی که فایرآبند دیدگاه خود را با "نسبی‌گرایی (به‌معنی قدیمی و پروتاگوراسی)" یکسان می‌کند. این این‌همانی با این دعوی همراه است که میان یهودستیزی و انسان‌گرایی چندان انتخابی "به‌صورت عینی"

نمی‌توان کرد. به‌تصور من، برای فایرآبند بهتر بود به‌جای این‌که بگوید ما می‌توانیم عبارت "به‌صورت عینی" را حفظ کرده و آن را برای گفتن همان چیزهایی به‌کار ببریم که پروتاگوراس به‌کار برده بود، بگوید نقل‌قول ترسناکِ "به‌صورت عینی" را همراه با تمایزات فلسفی سنّتی که تکیه‌گاه تمایز ذهنی-عینی است کنار گذاشته و از کاربرد آن حذر کنیم. آنچه فایرآبند واقعاً با آن مخالف است نظریه‌ی حقیقت به‌مثابه انطباق است، نه این تصور که برخی دیدگاه‌ها انسجام بهتری نسبت به دیگران دارند.

۱۱. این جست‌وجو برای وفاق با جست‌وجو برای درستی و اعتبار که آرزو دارد خود را از عقیده‌ی جامعه‌ی ما آزاد کند، در تضاد است. به‌عنوان مثال، نگاه کنید به شرح ونسان دکمب (Vincent Descombes) از ژیل دلوز، در **فلسفه‌ی مدرن فرانسه** [*Modern French Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) p. 153] "حتا اگر فلسفه ماهیتاً زداینده‌ی تحریف و سردرگمی باشد، فیلسوفان اغلب از نقادی درست و اصیل عاجزاند؛ آن‌ها از نظم، اقتدار، نهادها، "نجابت" و همه‌ی چیزهایی دفاع می‌کنند که مردم عادی باور دارند." در ارتباط با دیدگاه پراگماتیست یا قوم‌مدار، معتقدم که تنهاکاری که نقد می‌تواند یا باید انجام دهد این است که عناصر موجود "در باورهای مردم عادی" را به مصاف دیگر عناصر گذارد. تلاش برای انجام‌کاری بیش از این چیزی جز خیالبافی نیست. یقیناً خیالبافی ممکن است محرکی برای یک گفت‌وگوی ثمربخش‌تر باشد، اما آن‌جا که دیگر ایفاگر چنین نقشی نیست، صلاحیت ندارد که نام "نقد" بر آن نهاده شود.

۱۲. به‌نظر می‌رسد رالز در **نظریه‌ی عدالت** (*A Theory of Justice*)، با تصورکردن یک قرارداد اجتماعی، سعی در حفظ اقتدار "عقل عملی" کانت دارد؛ اقتداری که از جانب گزینندگانی تعبیه شده که در "پس سرپوشی از نادانی" قرار دارند ــ و خودخواهی عقلانی این گزینندگان را به‌مثابه معیاری برای ارزش غیرتاریخی برخی نهادها و تشکیلات به‌کار می‌برد. انتقاد عمده‌ای که از این کتاب شد، مثلاً از جانب مایکل سندل در **لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت**:

[Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)]

در اطراف این ادعا دور می‌زند که فرد نمی‌تواند از چنین راهی از تاریخ بگریزد. درعین‌حال رالز دیدگاهی فرا-اخلاقی را پیش می‌کشد که دعوی ارزش غیرتاریخی را وامی‌نهد. همزمان، تی. ام. اسکانلون (T. M. Scanlon) با اصرار بر این نکته تأکید می‌کند که ماهیت یک ارزیابی "قراردادگرایانه" از انگیزه‌ی اخلاقی بهتر به‌مثابه خواست توجیه عمل فرد در برابر دیگران قابل درک است تا در چارچوب "خودخواهی عقلانی". نگاه کنید به:

Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism," in A. Sen and B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

اصلاحی که اسکانلون در کار رالز به‌عمل می‌آورد در همان مسیری حرکت می‌کند که کارهای بعدی رالز در آن قرار دارد، چراکه کاربرد مفهوم "توجیه برای دیگران در راستایی که آن‌ها نتوانند منطقاً آن را انکار کنند" با دیدگاه یک هنرمند هنر سه‌بعدی (هنرمندی که تحت تأثیر جنبش هنری constructivism روسیه‌ی ۱۹۲۰ قرار دارد)، که معتقد است فلسفه‌ی اجتماعی فقط برای یک اجتماع تاریخی ویژه توجیه‌کننده است و نه برای "انسانیت به‌طور عام"، همنوایی دارد. به‌عقیده‌ی من، اظهارنظرهایی که

کسانی راکه از رالز به‌شیوه‌ای عقلانی بهره گرفته‌اند مشابه لیبرال‌های آمریکایی قرن بیستم می‌دانند، و نه انتقاداتی که از او می‌شود، کاملاً درست است. این صرفاً یک یادآوری صریح قوم‌مداری است که برای تفکری جدی و غیرخیالی ضروری می‌نماید. من در بخش سوم همین کتاب، در فصولی تحت عنوان "تقدم دموکراسی بر فلسفه" و "بورژوالیبرالیسم پست‌مدرن" از این دیدگاه دفاع کرده‌ام.

۱۳. برنارد ویلیامز در مقاله‌ی مهمی تحت عنوان "حقیقت در نسبی‌گرایی" که در کتاب

Bernard Williams, *Moral Luck*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)

منتشر شده است، نکته‌ی مشابهی را برحسب تمایزی که میان "رویارویی راستین" [genuine confrontation] و "رویارویی مفهومی [national confrontation] " قائل می‌شود مطرح می‌کند. رویارویی اخیر، نوعی رویارویی است که به‌صورتی نامتقارن میان ما و مردم قبایل بدوی رخ می‌دهد. نظام‌های باور چنین مردمی، همان‌طور که ویلیامز می‌گوید، "انتخاب‌های واقعی" برای ما ارائه نمی‌کند، زیرا ما نمی‌توانیم تصور کنیم که بدون "خودفریبی یا هذیان‌گویی" به دیدگاه آن‌ها پی ببریم. این‌ها مردمانی هستند که باورهایشان، در برخی موضوعات، انطباق ناچیزی با باورهای ما دارد، به‌طوری که عدم توانایی آن‌ها در موافقت با ما شکی در ما به‌وجود نمی‌آورد که ما باورهای درستی داریم. به‌نظر من، کاربرد مفاهیم "انتخاب واقعی" و "رویارویی مفهومی" ویلیامز بسیار روشنگر است، اما تصور می‌کنم که وی این مفاهیم را برای مقاصدی به‌کار می‌برد که ربطی به آن‌ها ندارند. ویلیامز قصد دفاع از نسبی‌گرایی اخلاقی به‌مثابه این ادعا را دارد که هنگامی که رویارویی اخلاقی صرفاً مفهومی است، "پرسش‌های مربوط به ارزیابی واقعاً به‌وجود نمی‌آیند." به‌عقیده‌ی وی، این پرسش‌ها در رویارویی راستین میان، مثلاً، کیهان‌شناسی اینشتینی و آمازونی به‌وجود می‌آیند. (نگاه کنید به کتاب فوق :p. 142) به‌نظر من، قائل‌شدن چنین تمایزی، میان اخلاق و فیزیک، ثمره‌ی ناهنجار تلاش تأسف‌آور ویلیامز برای یافتن **چیزی** صحیح در نسبی‌گرایی است، تلاشی که نتیجه‌ی منطقی تلاش وی برای "واقع‌گرا" بودن نسبت به فیزیک است. از دیدگاهِ (دیویدسونیِ) من تمایز میان عبارات و جملات حقیقی‌ای که "حقیقت آن توسط واقعیت ساخته شده" و جملات و عبارات حقیقی‌ای که "توسط خود ما ساخته شده" مطلب مهمی وجود ندارد، زیرا نیازمند آن‌ایم که کل ایده‌ی "حقیقت‌سازان" را کنار بگذاریم. به همین دلیل من معتقدم که هیچ حقیقتی در نسبی‌گرایی وجود ندارد، اما این اندازه حقیقت در قوم‌مداری هست که ما نمی‌توانیم باورهای خود را (در فیزیک، اخلاق، و یا هر قلمرو دیگری) برای دیگران توجیه کنیم، مگر برای کسانی که باورهایشان تا حدی مناسب و منطبق با باورهای ما باشد. (این یک مسئله‌ی نظری درباره‌ی "غیرقابل ترجمه‌بودن" نیست، بلکه فقط مسئله‌ای عملی درباره‌ی محدودیت‌های استدلال است؛ مسئله این نیست که ما در دنیاهایی متفاوت از دنیاهای نازی‌ها یا آمازونی‌ها زندگی می‌کنیم، بلکه مسئله این است که بریدن از دیدگاه آن‌ها با گرویدن به آن گرچه ممکن است، اما قابل استنتاج از مقدمات مشترک قبلی نخواهد بود.)

14. Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in the *Viking Portable Nietzsche,* Walker Kaufmann, ed. and trans., pp. 46–47.

۱۵. نگاه کنید به "واقعیت و تصور در اخلاق"، نوشته‌ی سابینا لاویباند:

Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 158:

"یک پیرو دیدگاه ویتگنشتاین درباره‌ی زبان باید چنین هدفی را با برقرارکردن یک بازی زبانی برابر بداند که ما با حفظ آگاهی خود از آن به‌مثابه یک صورت‌بندی ویژه‌ی تاریخی در آن به‌صورتی ساده و بی‌تزویر شرکت می‌کنیم. اجتماعی که در آن چنین بازی زبانی‌ای انجام می‌گیرد، اجتماعی است... که اعضای آن شیوه‌ی زندگی خود را درک کرده و به‌وسیله‌ی آن آشفته و پریشان نشده‌اند."

۱۶. برای داستانی درباره‌ی اندیشه‌ی اروپاییان که، برخلاف داستان‌هایی که نیچه و هایدگر گفته‌اند، روشنگری را به‌مثابه قدمی مثبت به جلو می‌بینند، نگاه کنید به **مشـــروعیت مـــدرنیته**، نوشته‌ی هانس بلومن‌برگ:

Hans Blumenberg, *The Legitimation of Modernity* (Cambridge: Mass.: MIT Press, 1982)

بلومن‌برگ نیاز به قائل‌شدن تمایزی می‌بیند میان نگره‌ی "عرض اندام‌کردن" یا "پیش‌بردن خود" [self-asserion] که ریشه در دیدگاه بیکن از طبیعت داشته و هدف‌اش علم است، و نگره‌ی "خود بنا نهادن" [self-foundation]، یعنی پروژه‌ی دکارت که اساس چنین پژوهشی را بر معیارهای غیرتاریخی عقلانیت بنا می‌نهد. بلومن‌برگ با قدرتی نافذ تأکید می‌کند که انتقاد تاریخ‌نگر از خوش‌بینی روشنگری، انتقادی که با بازگشت رُمانتیک‌ها به قرون وسطا آغاز شد، باعث تضعیف و تخریب "خود بنا نهادن" و نه "عرض اندام‌کردن" می‌شود.

فصل سی و ششم

"راه برون‌رفتی از فلسفه‌ی سوژه: خِرَد ارتباطی در مقابل خِرَد سوژه‌ـ محور"*

یورگن هابرماس ترجمه‌ی حسین بشیریه

یورگن هابرماس (متولد ۱۹۲۹)، که احتمالاً مهم‌ترین فیلسوف زنده‌ی آلمان به‌شمار می‌رود، از روشنگری به‌عنوان پروژه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر دفاع می‌کند. وی که نخست دستیار تئودور آدورنو بود، امروزه وارث اصلی مکتب فرانکفورت به‌شمار می‌رود. هابرماس با انتشار کتاب دوجلدی خود تحت عنوان نظریه‌ی کنش ارتباطی (اصل آلمانی، ۱۹۸۱؛ ترجمه‌ی انگلیسی ۱۹۸۴ و ۱۹۸۷) که اساساً مبتنی بر اندیشه‌ی "خِرَدِ ارتباطی" است، سهم بسیار بزرگی در پیشبرد مباحثات درباره‌ی مدرنیته داشته است. وبر، آدورنو، و هورکهایمر جوهر ارتباطی عقلانیت را نادیده گرفته و از عقلانیتی صرفاً ابزاری سخن گفته بودند که سرانجام به نگارش کتابی چون دیالکتیک روشنگری [اثر آدورنو و هورکهایمر] منجر شد. صورت‌بندی جدید مدرنیته در اندیشه‌ی هابرماس بر دو نکته‌ی اصلی استوار است: اول این‌که عقلانیت ذاتاً زبانی و گفتاری و از همین‌رو اجتماعی است، و دوم این‌که گفت‌وگو مستلزم آن است که گفت‌وگوکنندگان فرض امکان کنش کلامی صادقانه و حقیقی را بپذیرند. این بدان معنی است که گفت‌وگوکنندگان نمی‌توانند کل گفتار و گفت‌وگو را صرفاً بازتاب قدرت و منفعت شخصی به‌شمار آورند. درنتیجه، هابرماس هم نگرش بدبینانه‌ی آدورنو و هورکهایمر و هم دیدگاه اندیشمندان پست‌مدرن درخصوص انکار هنجارهای استعلایی و فراتاریخی را رد می‌کند؛ به‌نظر او آنچه باقی می‌ماند "لحظه‌ی عدم تقید به شرایط ["تاریخی و اجتماعی]، یعنی حقیقت و آزادی در روابط انسانی، به‌رغم تاخت‌وتازهایی است که "نظام" پول و قدرت در جهان مدرن بر آن روابط روا داشته‌اند. هابرماس در گزیده‌ی زیر که در ۱۹۸۵ نگاشته شده به شیوه‌ای انتقادی به بررسی اندیشه‌ی مدرن و نقادان پست‌مدرن آن اندیشه می‌پردازد و ادعا می‌کند که هردو به‌نحوی سنّتی بر مفهومی "سوژه‌ـبنیاد" و غیراجتماعی از عقلانیت متکی هستند.

---

* Jürgen Habermas, "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason", from *The Philosophical Discourse of Modernity,* trans. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), pp. 294–326.

ردپای مسائل لاینحل نظریه‌ی قدرت را می‌توان در قرائت‌های گزینش‌گرانه‌ی تاریخ‌نگاریِ تبارشناسانه، چه درباره‌ی آیین دادرسی کیفری جدید و چه در مورد جنسیت در دوران مدرن، به‌خوبی یافت. در این مطالعات مسائلِ فیصله‌نیافته در زمینه‌ی روش‌شناسی، در نارسایی‌های مطالعه‌ی تجربی بازتاب می‌یابند. [میشل] فوکو بی‌شک نقد روشنگرانه‌ای بر تقیّد علوم اجتماعی در فلسفه‌ی سوژه وارد کرد؛ به‌نظر او این علوم می‌کوشند از تنگناها و گرفتاری‌های لاینحل سوژه‌ای که به‌منظور شناخت خویش به‌نحوی متناقض خود را موضوع شناخت قرار می‌دهد بگریزند، ولی با این کار خود را به‌نحو هرچه عمیق‌تری گرفتار شیئی‌گشته‌گی علم‌گرایانه می‌سازند. با این‌همه فوکو به مسائل لاینحل روش‌کار خودش به‌اندازه‌ی کافی نیاندیشید تا دریابد که نظریه‌ی قدرت خود او گرفتار سرنوشتی مشابه با سرنوشت علوم انسانی است سرنوشتی که ریشه در فلسفه‌ی سوژه دارد. فوکو می‌کوشد در نظریه‌ی خود از سطح آن شبه‌علم‌ها فراتر رود و به عینیّتی منسجم دست یابد، اما در این کار، خودش به‌طرز بسیار نومیدکننده‌ای به دام روش نگارش تاریخ اکنون درمی‌افتد، روشی که مجبور است خود را به شیوه‌ای نسبی‌اندیشانه رد و انکار کند و از توضیح مبانی هنجاری شیوه‌ی بیان خود عاجز و ناتوان است. بدین‌سان متناظر با عینیت‌گراییِ معطوف به اِشراف [بر علم خود و بر واقعیت] که در علوم انسانی متداول است، سوژه‌گرایی فوکویی پدید می‌آید که معطوف به عدم اِشراف و فراموشی [نسبت به دانشِ خود و واقعیت] است. تأکید بر تاریخ اکنون، نسبی‌اندیشی، و نوعی تجویزگراییِ پنهان‌کارانه، پیامدهای کوشش فوکو برای حفظ عنصر استعلایی معمول در گزاره‌های کلی و تعمیمی در درون مفهوم اساسی قدرت است؛ درعین‌حال وی می‌کوشد هرگونه عنصری از سوژه‌گرایی را از آن مفهوم بزداید. چنین مفهومی از قدرت، تبارشناس را از تناقضات ناشی از وضع آن به‌عنوان موضوع معرفت نمی‌رهاند.

از این‌رو، بهتر است، بار دیگر، از طریق نقدِ عقل به نقاب‌زدایی از چهره‌ی علوم انسانی بپردازیم، این کار را با توجه به واقعیتی انجام دهیم که پیروان نیچه آن را سرسختانه نادیده گرفته‌اند. آن‌ها به این نکته توجه ندارند که ضدگفتمانِ فلسفی که از همان آغاز همراه و همزاد گفتمان فلسفی تجدد در مفهوم کانتی آن بود، خود توجیهی بر ضد توجیه تجدد برای سوژگی و فاعلیت به‌عنوان اصل تجدد عرضه کرد.[۱] مسائل لاینحل اساسی و مفهومی فلسفه‌ی آگاهی، که فوکو در آخرین فصل **نظم اشیا** آن‌ها را با تیزبینی تشخیص داده است، پیش‌تر به‌وسیله‌ی شیلر، فیخته، شلینگ[1] و هگل به شیوه‌ای مشابه مورد تحلیل قرار گرفته بودند. طبعاً راه‌حل‌های آن‌ها با یکدیگر تفاوت بسیار دارند. اما اگر نظریه‌ی قدرت نیز نتواند راه برون‌رفتی از این وضع دشوار به‌دست دهد، در آن صورت بر ماست که بار دیگر به نقطه‌ی آغاز راه گفتمان فلسفی تجدد بازگردیم و بار دیگر راه‌های متفاوتی را که در چهارراه‌های عمده‌ی فکری در مسیر آن گفتمان پیدا شد بازشناسیم. موضوع اصلی این درس‌ها همین است. اگر به‌خاطر داشته باشید قبلاً گفتیم که مواضع هگلِ جوان، مارکسِ جوان و حتی هایدگر به شیوه‌ای که در کتاب **هستی و زمان** ظاهر می‌شود و

---

۱. سه فیلسوف ایده‌باورِ آلمانی: Friedrich Schiller (۱۷۵۹-۱۸۰۵)، Johann Fichte (۱۷۶۲-۱۸۱۴)، Friedrich Schelling (۱۷۷۵-۱۸۴۵).

نیز دریدا، در مشاجره‌ای که با هوسرل دارد، در مقابل مواضع و راه‌های دیگری قرار داشت که هیچ‌یک انتخاب نکردند.

در مورد هگل و مارکس باید گفت که آن‌ها نمی‌خواستند اندیشه‌ی مربوط به کلیّت اخلاقی را دوباره در درون افق سوژه‌ی شناسنده و کنش‌گری که همواره به خود بازمی‌گردد منحل کنند، بلکه درنظر داشتند تا آن را بـر وفـق الگـوی تشکـیل وفـاق و اجـماع نـامحدود در جـامعه‌ی مـبتنی بـر ارتـباطی کـه تـحت محدودیت‌های ناشی از هم‌پذیری و تعاون به‌سر می‌برد توضیح دهند. در مورد هایدگر و دریدا هم باید گفت که آن‌ها می‌خواستند افق‌های معناسازی تعبیر جهان را نه به "دازاینی" که قهرمانانه خـود را در جهان فرا می‌فکند و یا به ماجرای پیش‌زمینه‌ای و نـهفته‌ای کـه سـاختارها را شکـل مـی‌دهد، بـلکه بـه زیست‌ـجهان‌هایی نسبت بدهند که به شیوه‌ای ارتباطی و بین‌الاذهانی ساختار یافته و خود را از طریق واسطه‌ی ملموسِ کنشِ معطوف به توافقِ متقابل بازتولید می‌کنند. در این موارد، پیش‌تر پیشنهاد کرده‌ام که الگوی معرفت نسبت به اشیا می‌باید جای خود را به الگوی مفاهمه‌ی متقابل میان سوژه‌هایی بدهد که قادر به گفت‌وگو و کنش‌اند. هگل و مارکس به این گونه دگرگونی و گسست در الگو دست نیافتند؛ همچنین هایدگر و دریدا نیز که می‌خواستند متافیزیک سوژه‌ی فاعل و شناسنده را پشت‌سر بگذارند، همچنان در دام "فلسفه‌ی اصل و منشأ"[1] امور باقی مانده‌اند. فوکو نیز از همان زمان که تحلیل سه‌سطحی خود را درباره‌ی تقلای سوژه‌ی خود‌ـمرجع برای تجزیه‌ی خود به دو جزء [یعنی هم سوژه و هم اُبژه] به شیوه‌ای لاینحل عرضه داشت به‌سوی ورطه‌ی نظریه‌ی قدرتی منحرف شد که بن‌بستی بیش نیست. وی در نفیِ سوژه‌ی خود‌ـمرجع به شیوه‌ای انتزاعی از هایدگر و دریدا پیروی می‌کند، تا جایی که، بـه‌طور خـلاصه، اعلام می‌کند که "انسان" وجود ندارد. اما فوکو، برخلاف آن دو، دیگر نمی‌کوشد تا از طریق تـوسل بـه قدرت‌های اصیل و اولیه‌ای که در زمان ظاهر می‌شوند نظم اشـیای از دست‌رفـته‌ای را جـبران کـند کـه سوژه‌ی منزوی در عرصه‌ی متافیزیک و مضمحل در زیر بار ساختارهای خود به‌عبث می‌خواهد با تمدید قوای خویش از نو بازسازی کند. در پایان، همان "قدرت" استعلایی‌ـ تاریخی، همان عامل ثابت یگانه‌ای که در فرازونشیب گفتمان‌های غالب و مغلوب همچنان تداوم می‌یابد، تنها، معادلی برای "زندگی" به روایت مکتب منسوخ فلسفه‌ی زندگی[2] از آب درمی‌آید. اما اگر ما فرض نسبتاً احساسی "بی‌خانمانیِ متافیزیکی" را کنار بگذاریم و اگر رفت‌وبرگشت‌های پرتب‌وتاب میان شیوه‌های استعلایی و تجربی برخورد با امور، میان خوداندیشیِ انتقادی و اندیشه به عنصری فهم‌ناپذیر راکه از طریق تفکر قابل دستیابی نیست، میان خلاقیت انسان به‌عنوان نوعی خودساز و خودپرور و عنصری ازلی و مقدم و سابق بر هرگونه خلاقیت را دریابیم ـ یعنی این‌که اگر رمز همه‌ی این دوگانه‌سازی‌ها راکه چیزی جز عارضه‌ی استهلاک [فلسفه‌ی سوژه] نیست بفهمیم، در آن صورت راه‌حل پایدارتری ظاهر می‌شود. الگوی کلی فلسفه‌ی آگاهی اینک مستهلک شده است. اگر این گفته درست باشد، در آن‌صورت عوارض استهلاک نیز می‌باید باگذار به الگوی مفاهمه‌ی متقابل از میان بروند.

---

1. *Ursprungsphilosophie* / Philosophy of Origins 2. *Lebensphilosophie*

اگر برای لحظه‌ای الگوی کنش معطوف به دستیابی به مفاهمه راکه در جای دیگری مطرح کرده‌ام[۲] مفروض بگیریم، در آن صورت، نگرشِ عینیت‌پردازی که در آن فاعل شناسایی آن‌چنان که به امور موجود در جهان خارج می‌نگرد به خود نیز می‌نگرد، دیگر اعتباری نخواهد داشت. اساس الگوی مفاهمه‌ی متقابل نگرش معطوف به عمل افرادی است که در تعامل با یکدیگر مشارکت دارند و از طریق نیل به تفاهمی درباره‌ی امور جهان برنامه‌ی خود برای عمل را هماهنگ می‌سازند. وقتی یکی کنشی کلامی انجام می‌دهد و دیگری در رابطه با آن موضعی می‌گیرد، دوطرف وارد رابطه‌ای بین‌الاشخاصی می‌شوند. این رابطه، به‌واسطه‌ی مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متقابل و به‌هم‌پیوسته و مشترک در میان گویندگان، شنوندگان، و اشخاص ثالثی که اتفاقاً در آن زمان حضور دارند نظام و ساختار می‌یابد. این نظام در سطح دستورزبان متناظر با نظام ضمایر شخصی است. هرکس که در این نظام آموزش یافته باشد می‌داند که چگونه دیدگاه‌های اول شخص، دوم شخص و سوم شخص را به یکدیگر تبدیل کند.

حال نگرش مشارکت‌کنندگان در تعامل زبانی بدین شیوه، تصور رابطه‌ی سوژه با خود را به شیوه‌ای ممکن می‌سازد که با نوع نگرش عینیت‌پردازی که ناظرِ امور جهان بیرونی اتخاذ می‌کند متفاوت است. دوگانه‌سازی استعلایی- تجربیِ رابطه با خود [self] تنها تا زمانی پرهیزناپذیر است که جانشینی برای چشم‌انداز ناظر بیرونی به‌وجهی که گفتیم متصور نباشد؛ تنها در آن صورت سوژه می‌باید به خودش به‌عنوان همتای مسلط و رقیب جهان به‌طور کلی و یا همچون پدیده‌ای واقع در درون آن بنگرد. هیچ حد وسطی میان موضع فراجهانیِ سوژه‌ی استعلایی و موضع درون‌جهانیِ سوژه‌ی تجربی ممکن نیست. اما به محض آن‌که رابطه‌ی بین‌الاذهانیِ زبان-بنیاد تفوق یابد، این دوگانه‌گی دیگر صادق نخواهد بود. در آن صورت فرد در درون رابطه‌ای بین‌الاشخاصی قرار می‌گیرد که به وی امکان می‌دهد که با خودش به‌عنوان عضوی در ارتباط تعاملی، از چشم‌انداز دیگری رابطه برقرار کند. درواقع این نوع رابطه و خوداندیشی از چشم‌انداز اعضای مشارکت‌کننده، از دام عینیت‌پردازی پرهیزناپذیری، که از چشم‌انداز معطوف به عینیت از جانب ناظر امور بیرونی پیش می‌آید، رهایی می‌یابد. در نگاه سوم شخص، خواه معطوف به درون یا بیرون باشد، همه‌چیز به شیئی تبدیل می‌گردد. اما اول شخص که از دیدگاهی معطوف به عمل و از زاویه‌ی دید دوم شخص به خود بازمی‌گردد و به خود می‌نگرد می‌تواند اعمالی راکه انجام داده است عیناً بازیابی کند. بدین‌شیوه به‌جای معرفت عینیت‌یافته‌ی معطوف به بیرون ــ معرفتی که در خودْآگاهی یافت می‌شود ــ به بازسازی بازیابنده‌ی معرفتی که پیشاپیش به‌کار رفته می‌رسیم.

وظیفه‌ای که در گذشته برای فلسفه‌ی استعلایی درنظر گرفته می‌شد، یعنی تجزیه و تحلیل خودآگاهی به شیوه‌ی شهود و درونْ‌فهمی، اینک به مجموعه دانش‌های شالوده‌یابی منتقل می‌شود که می‌کوشند از چشم‌انداز افراد شرکت‌کننده در گفت‌وگوها و تعاملات زبانی و از طریق تحلیل گفته‌های مخدوش یا نامخدوش، فهم ماقبل نظری قواعد گفت‌وگو از جانب سوژه‌های گفت‌وگو و کنش و دانایی را آشکار سازند. از آن‌جایی که چنین کوشش‌هایی برای شالوده‌یابی دیگر معطوف به حوزه‌ای از امور قابل فهم در فراسوی ظواهر نیستند بلکه به معرفت نسبت به قواعدی نظر دارند که به شیوه‌ای بالفعل اجرا

می‌شوند و در گفتارهای قاعده‌مند مندرج‌اند، درنتیجه، جدایی هستی‌شناسانه میان وجوه استعلایی و تجربی دیگر مصداق نمی‌یابد. همچنان‌که می‌توان در مورد ساخت‌گراییِ تکوینی ژان پیاژه گفت، مفروضات شالوده‌یابانه و تجربی در نظریه‌ی واحد و یکسانی قابل جمع‌اند.[۳] بدین شیوه طلسم رفت‌وبرگشتی چاره‌ناپذیر میان وجوه دوگانه‌ی ابژه‌سازی سوژه که درعین‌حال اجتناب‌ناپذیر و سازش‌ناپذیرند، شکسته می‌شود. درنتیجه ما دیگر به نظریات دوپایه‌ای نیاز نداریم تا شکاف میان وجوه استعلایی و تجربی را پر کنند.

همین گفته در مورد دوگانه‌سازی رابطه با خود در حوزه‌ی آگاه‌ساختنِ ناخودآگاه صادق است. در این مورد، بنا به نظر فوکو، اندیشه‌ی فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاه، میان خودنمایی‌های قهرمان‌گونه‌ی معطوف به تبدیل و تغییرشکل امر فی‌نفسه [و ناخودآگاه] به امر لنفسه [و خودآگاه] [از یک‌سو] و بازشناسی زمینه‌ای مبهم که سرسختانه از چنگال شفافیت عرصه‌ی خودآگاهی می‌گریزد، همواره در نوسان است. اما اگر از الگوی فلسفه‌ی سوژه به الگوی مفاهمه‌ی متقابل گذر کنیم، در آن صورت این دو وجهِ ابژه‌سازی سوژه دیگر ناسازگار نخواهند بود. تا جایی که گوینده‌گان و شنونده‌گان صراحتاً به فهم متقابلی درباره‌ی امور جهان دست می‌یابند، در درون افق زیست-جهان[۱] مشترک خود به‌سر می‌برند؛ این زیست-جهان، همچون پیش‌زمینه‌ای که از طریق شهود شناخته می‌شود و بحث‌ناپذیر، تحلیل‌ناپذیر و کلی است، در پسِ آگاهی مشارکت‌کنندگان در گفتار باقی می‌ماند. وضعیت کلامی، آن بخش از زیست-جهان است که به تناسب موضوعِ بحث مربوطه تجلی می‌یابد؛ زیست-جهانِ کلامی هم پیش‌زمینه و هم منابع و امکانات لازم برای فرآیند تفاهم متقابل را شکل می‌دهد. زیست-جهان افقی را تشکیل می‌دهد و درعین‌حال انبانی از معانی و اموری را عرضه می‌دارد که در هر فرهنگ خاصی مسلّم انگاشته می‌شوند و افراد شرکت‌کننده در تعاملات ارتباطی، در کوشش‌های خود برای تعبیر امور، الگوهای تعبیری مورد توافق خود را از آن استخراج می‌کنند. همبستگی گروه‌هایی که به‌واسطه‌ی ارزش‌هایی به‌هم پیوند خورده‌اند و نیز توانایی‌های کلامی افرادی که فرآیند جامعه‌پذیری را پشت‌سر گذاشته‌اند و همچنین مفروضات بنیادی و اولیه‌ای که از لحاظ فرهنگی جای‌گیر شده‌اند، همگی اجزایی متعلق به زیست-جهان هستند.

برای آن‌که بتوان چنین نوعی از احکام را صادر کرد، طبعاً می‌باید در چشم‌انداز خود دچار تحولی شویم: تنها می‌توان به‌طور غیرمستقیم به درون زیست-جهان نگریست و از آن آگاهی یافت. از چشم‌انداز مستقیم سوژه‌های کنش‌گر، که معطوف به تفاهم متقابل است، زیست-جهان که همواره همراه و همزاد آگاهی است، نمی‌باید از لحاظ معرفتی ابژه‌سازی شود. زیست-جهان به‌عنوان کلیتی که هویت‌ها و پروژه‌های زندگی گروه‌ها و افراد را ممکن می‌سازد، تنها در اندیشه حضور دارد. معرفت معطوف به قواعدی که به‌صورت بالفعل به اجرا درمی‌آیند و درگفتارها رسوب کرده‌اند، از چشم‌انداز مشارکت‌کنندگان قابل بازیابی و بازسازی است، لیکن زمینه‌ای راکه همواره عقب می‌نشیند و نیز منابع و امکاناتِ همواره در

---

۱. مفهومی که هوسرل به معنای جهانِ ماقبلِ نظریِ تجربه به‌کار می‌برد.ـ ویراستار متن انگلیسی.

پس‌نهفته‌ی زیست‌ـجهان را نمی‌توان بازسازی کرد. برای آن‌که بتوانیم کنش تفاهمی را به‌عنوان واسطه‌ای تلقی کنیم که از طریق آن زیست‌ـجهان به‌طور کلی بازتولید می‌گردد، نیازمند **چشم‌اندازی نظریه‌ـبنیاد** هستیم. حتی از این منظر، تنها به احکام صوری‌ـزبانی، یعنی احکامی که به ساختارهای زیست‌ـجهان به‌طور کلی مربوط‌اند، می‌توان پرداخت؛ در مورد احکام مربوط به زیست‌ـجهان‌های مشخص و متعیّن در صورت‌بندی‌های تاریخی خاص و انضمامی چنین امکانی وجود ندارد. البته در آن صورت مشارکت‌کنندگان در عمل ارتباطی، دیگر به‌عنوان موجودات خلّاق و مولّدی که به‌واسطه‌ی کنش‌های قابل فهم و توضیح بر شرایط مسلط و مشرف‌اند تلقی نمی‌شوند، بلکه خود محصول سنّت‌هایی هستند که در درون آن‌ها به‌سر می‌برند و جزئی از گروه‌های همبسته‌ای هستند که بدان‌ها متعلق‌اند و نیز تابع فرآیندهای جامعه‌پذیری خاصی هستند که در درون آن‌ها بار آمده‌اند. منظور این است که زیست‌ـجهان تنها تا آن‌جایی بازتولید می‌شود که سه کارویژه‌ی زیر، که از حدود چشم‌انداز خود کنش‌گران فراتر می‌روند، ایفا شوند؛ این کارویژه‌ها عبارت‌اند از ترویج سنّت‌های فرهنگی؛ همبستگیِ گروه‌ها به‌واسطه‌ی هنجارها و ارزش‌ها، و جامعه‌پذیری نسل‌های پی‌درپی. اما آنچه بدین شیوه بروز و ظهور می‌یابد همان ویژگی‌های زیست‌ـجهان‌ها **به‌طور کلی** است که دارای ساختار ارتباطی هستند.

هرکس که بخواهد با کلیتِ منفرد شرح زندگی و یا شیوه‌ی زندگی خاصی به‌صورتی اندیشمندانه آشنا گردد می‌باید به چشم‌انداز مشارکت‌کنندگان در آن شیوه‌ی زندگی بازگردد، اندیشه‌ی شالوده‌یابی و بازسازی عقلانی را کنار بگذارد و صرفاً به شیوه‌ای تاریخی پیش برود. در صورت لزوم می‌توان ابزارهای روایی را به اسلوبی برای خودانتقادی بین‌الاذهانی تبدیل کرد که نمونه‌ی مناسب آن گفت‌وگوی روان‌کاوانه میان پزشک و بیمار است. این نوع خودانتقادی که معطوف به حذفِ "سرشت کاذب"، یعنی مفاهیم پیشینی کاذبی است که مرکب از انگیزه‌ها یا موانع ادراکی ناآگاه برای انجام عمل است، با کلیت روند زندگی یا شیوه‌ی زندگی خاصی که به شیوه‌ای روایی بازیابی می‌شود، ارتباط دارد. انحلال واقع‌انگاری‌ها یا توهمات عینیِ خودساخته نیاز به تجربه‌ی خودفهمی و خوداندیشی دارد. اما نیروی رهایی‌بخشِ آن معطوف به توهمات **منفرد** است؛ یعنی نمی‌تواند **کلیت** فرآیند زندگی خاصی را که در حال تفرّدیابی است و یا شیوه‌ی زندگی جمعی را شفاف سازد.

دو میراثِ اصلیِ تفکرِ معطوف به خوداندیشی که از حدود فلسفه‌ی آگاهی فراتر می‌روند، دارای اهداف و عرصه‌های متفاوتی هستند. **شیوه‌ی شالوده‌یابی و بازسازی عقلانی** از اندیشه‌ی اعتلای آگاهی حمایت می‌کند، لیکن معطوف به نظام قواعد غیرمعین است و به کلیت‌ها اشاره ندارد. درمقابل، **شیوه‌ی خودانتقادیِ روش‌مند** با کلیت‌ها سروکار دارد و با این‌حال به این نکته وقوف دارد که هرگز نمی‌تواند حوزه‌ی نهفته، حوزه‌ی ماورای پیش‌بینی و یا پیش‌زمینه‌ی زیست‌ـجهان را که در کانون زندگی حضور دارد[۴] آشکار سازد. چنان‌که می‌توان از طریق روان‌کاوی به تعبیر نظریه‌ی ارتباطی نشان داد،[۵] دو شیوه‌ی بازسازی و خودانتقادی در درون چارچوب نظریه‌ی واحدی قابل جمع هستند. همچنین این دو شیوه‌ی ابژه‌سازی آگاهی از جانب سوژه‌ی دانایی سازش‌ناپذیر هم نیستند؛ از این لحاظ نیز نظریه‌های دوپایه‌ای

که می‌خواهند به زور بر تعارض‌ها و تضادها فائق گردند، مورد نیاز نیستند.

چیزی شبیه آنچه گفتیم در مورد نوع سوم دوگانه‌سازی سوژه به‌عنوان فاعلِ خلّاق اصیلی که درعین‌حال از اصل خود بیگانه شده است صدق می‌کند. اگر بخواهیم مفهوم صوری-زبانی زیست-جهان را به قصد تنظیم نظریه‌ی اجتماعی سودمند سازیم، در آن‌صورت باید آن را به مفهومی از لحاظ تجربی مفید تبدیل کنیم و با مفهوم سیستمِ خودسامان[1] پیوند دهیم و سپس آن دو را به مفهومی دوسطحی از جامعه مبدل سازیم. به‌علاوه، تفکیک دقیق میان مسائل مربوط به منطق تکامل و توسعه و مسائل مربوط به فرآیند پویای تکامل و توسعه ضروری است تا بتوانیم تکامل اجتماعی و تاریخ اجتماعی را به شیوه‌ای روش‌مندانه از یکدیگر متمایز سازیم و درعین‌حال به‌هم پیوند دهیم. سرانجام این‌که نظریه‌ی اجتماعی می‌باید از متن و پیش‌زمینه‌ی ظهور و تکوین خودش و نیز جایگاه خودش در متن زمان حاضر آگاه باقی بماند؛ حتی مفاهیم بنیادینی که خصلتی آشکارا عام و فراتاریخی دارند باز هم دارای هسته‌ای تاریخی هستند.[۶] اگر از طریق چنین اقداماتی بتوانیم حدفاصلی میان دو شقِ به یک میزان پرمخاطره‌ی مطلق‌اندیشی و نسبی‌اندیشی را حفظ کنیم،[۷] در آن‌صورت دیگر با مسئله‌ی انتخاب میان مفهوم تاریخ جهانی به‌عنوان فرآیندی خودانگیخته (چه روح را و چه نوع بشر را منشأ این خودانگیخته‌گی بدانیم) از یک‌سو، و از سوی دیگر تصور مشیّتی غیرقابل فهم که قدرت اصل و منشأ ازدست‌رفته را تنها از طریق عقب‌نشینی و انکار به شیوه‌ای منفی محسوس می‌سازد، روبه‌رو نخواهیم شد.

در این‌جا مجال پرداختن به چنین روابط بغرنج و پیچیده‌ای نیست. تنها نکته‌ای که می‌خواستم مطرح کنم این است که تحولی در الگو می‌تواند نشان دهد که معماهایی که فوکو برای توضیح دینامیسم پرمخاطره‌ی سوژه‌ای مطرح می‌کند که از یک‌سو در پی دستیابی به شناخت است و از سوی دیگر خود دستخوش دانش‌های کاذب می‌شود، بی‌بنیاداند. همچنین تحول از الگوی عقلِ سوژه-محور به الگوی خِرَد ارتباطی ما را برمی‌انگیزد تا بار دیگر ضدگفتمانی راکه از همان آغاز همراه و همزاد تجدد بود از نو بررسی کنیم. از آن‌جایی که نقد رادیکال نیچه بر عقل را نمی‌توان به شیوه‌ای منطقی و منسجم، به سبک نقد متافیزیک و یا نقد نظریه‌ی قدرت به‌کار برد، درنتیجه به راه برون‌رفت **دیگری** از فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاه رهنمون می‌شویم. شاید بتوان مبانی خوداندیشی و خودانتقادی تجددی در حال زوال را برطبق اصول دیگری مطرح کرد تا این امکان پدید آید که درباره‌ی تصورات بیمارگونه‌ای که از زمان نیچه در مورد سقوط و زوال چاره‌ناپذیر تجدد، فراگیر شده است حق مطلب را اداکنیم. باید در این مورد تصریح کرد که خصلت ناب خِرَدِ ناب دیگر در اندیشه‌ی خِرَد ارتباطی از نو احیا نمی‌شود.

در طی دهه‌ی گذشته، نقدِ رادیکالِ عقل به رویه‌ای رایج تبدیل شده است. نمونه‌ی بارزی از این نقد و نحوه‌ی اجرای آن را می‌توان درکتابی به قلم هارتموت وگرنوت بوهم[2] یافت که اندیشه‌ی فوکو درخصوص

1. self-regulation

2. Harmot Böhme, Gernot Böhme

ظهور شکل جدید معرفت را در مورد آثار و شرح حال کانت به‌کار می‌برند. این دو نویسنده به شیوه‌ی تاریخ‌نگاریِ علمی که به‌کمک تاریخ فرهنگی و اجتماعی بسط یافته است، به اصطلاح نگاهی اجمالی به ماجراهای نهفته در پس نقد خِرَد ناب و خِرَد عملی [به‌وسیله‌ی کانت] می‌اندازند. به‌عنوان نمونه می‌کوشند تا انگیزه‌های واقعی نقد عقل را در مباحثه‌ی کانت با حکیم پیش‌گو، سوئدنبورگ[1]، بیابند که کانت ظاهراً همزاد روحانی و ایگوی ایده‌آل و سرکوب‌شده‌ی خود را در وی می‌یافت. نویسنده‌گان ریشه‌ی این انگیزه‌ها را در حوزه‌ی رفتار شخصی و یا به‌اصطلاح انتزاعیِ زندگی کانت می‌یابند که مشخصه‌ی آن وسواسِ تندرستی، خیال‌پردازی، و عدم تحرک بود (رفتاری که از مسیر جنسی، جسمانی و تخیلی زندگی منحرف می‌شد). آن‌ها همچنین ''هزینه‌های عقل'' را برحسب تاریخ روانی کانت برمی‌شمارند و برای ما بازمی‌نمایند. نویسنده‌گان، محاسبه‌ی هزینه و سود بدین معنا را به‌نحو زبردستانه‌ای با توسل به استدلالات روان‌کاوانه انجام می‌دهند و داده‌ها و اطلاعات تاریخی را برای اثبات آن گزارش می‌کنند، هرچند نمی‌توانند جایگاه دقیق اهمیت‌یافتن چنین استدلالاتی را مشخص سازند ـ البته اگر بپذیریم که استدلال موردنظر آن‌ها اصلاً معنا و مبنایی داشته باشد.

کانت نقد عقل را از چشم‌انداز خودِ عقل به عمل آورده بود، یعنی این‌که درباره‌ی خود‌ـ‌محدودسازی عقل استدلال منسجمی عرضه داشته بود. حال اگر قرار است که هزینه‌های تولید این عقلِ خود‌ـ‌محدودساز (مفهومی که از حد هرگونه استعاره فراتر می‌رود) مشخص شوند، در آن صورت نیازمند افقی عقلانی هستیم که از این حدود و مرزها فراتر رود و گفتمان استعلاگرایانه‌ای که هزینه‌های موردنظر را جمع می‌بندد بتواند در درون آن عمل کند. چنین نقد باز هم رادیکال‌تری از عقل می‌باید عقلی فراگیرتر و جامع‌تر را مفروض بگیرد. اما دو نویسنده‌ی مذکور نمی‌خواهند به‌اصطلاح ابلیس را به‌وسیله‌ی شیطان از صحنه خارج کنند؛ درعوض آن‌ها، همراه با فوکو در فرآیند گذار از عقلی محدود (در شکل کانتی آن) به عقلی جامع‌تر چیزی جز ''تکمیلِ تکنیکِ قدرتِ حذف و طرد به‌وسیله‌ی تکنیک قدرت اشراف و تسخیر نمی‌بینند.''[۸] برای آن‌که استدلال‌شان منطقی و منسجم باشد لازم بود پژوهش آن‌ها درباره‌ی ''غیرِ'' عقل موضع و جایگاهی کاملاً ناهمگن با عقل اشغال کند ـ اما باید پرسید که در مورد موضع و جایگاهی که به‌طور پیشینی دور از دسترس گفتار عقلانی قرار دارد، سخن‌گفتن از انسجام منطقی اصلاً معنایی دارد؟ در کتاب یادشده پارادوکس‌هایی که از زمان نیچه به‌بعد مکرراً تکرار شده‌اند هیچ نشان قابل شناسایی ناراحت‌کننده‌ای از خود باقی نمی‌گذارند. چنین دشمنی روش‌شناسانه‌ای نسبت به عقل احتمالاً با آن نوع از غفلت تاریخی ارتباط دارد که به مدد آن مطالعاتی از این دست امروز در خلأیی تاریخی فی‌مابین احتجاجات، روایات و افسانه‌پردازی‌ها صورت می‌گیرند.[۹] نقد جدید عقل، سنّت دویست‌ساله‌ی ضدگفتمانی را سرکوب می‌کند که ذاتی خودتجدد است و ما در این درس‌ها می‌کوشیم تا آن را دوباره مطرح کنیم.

---

1. Swedenborg

این ضدگفتمان از بررسی فلسفه‌ی کانت به‌عنوان بازتاب ناآگاهانه‌ی عصر مدرن کار خود را آغاز کرد و درپی آن بود که اندیشه‌ی روشنگری را از کوته‌بینی خود آگاه سازد. نقدِ جدید عقل پیوستگی خود با این ضدگفتمان را انکار می‌کند، ولی با این حال خود در درون آن جای می‌گیرد: ''دیگر مسئله‌ی تکمیلِ پروژه‌ی تجدد (هابرماس) قابل طرح نیست؛ بلکه باید به بازاندیشی در آن پرداخت. همچنین اندیشه‌ی روشنگری، به‌صورتی تکمیل‌نشده باقی نمانده است بلکه خود ناروشن و ناآگاه است.''[۱۰] به‌هرحال، اندیشه‌ی بازاندیشی و تجدیدنظر در سنّت روشنگری با همان ابزارهای خودِ جنبش روشنگری چیزی است که از همان آغاز موجب اتحاد نقادان کانت، یعنی اتحاد شیلر با شلگل و فیخته با حوزه‌ی فلسفی توبینگن شد. درپی جمله‌ی بالا چنین می‌آید: ''فلسفه‌ی کانت به‌عنوان اقدامی در جهت ترسیم مرزها آغاز شد. اما درباره‌ی این حقیقت چیزی گفته نشد که ترسیم مرزها فرآیندی پویاست و به موجب آن عقل به جایگاهی قرص و محکم عقب‌نشینی کرد و حوزه‌های دیگر را رها ساخت؛ ترسیم مرزها به‌معنی حفظ خود عقل و حذف دیگران بود.'' در آغاز درس‌های خود دیدیم که چگونه هگل، شلینگ و هولدرلین دستاوردهای فلسفه‌ی آگاهی در زمینه‌ی محدودسازی ـ ازجمله تعارض ایمان و دانش، متناهی و نامتناهی، جدایی روح و طبیعت، تجزیه‌ی فهم و حس، و تفکیک تکلیف و تمایل ـ را به‌عنوان انواعی از سخنان تحریک‌آمیز و هیجانی تلقی می‌کردند. دیدیم که چگونه آن‌ها ردپای ازخودبیگانه‌گیِ مفهوم مبالغه‌آمیزی از عقل ذهنی را در همه‌جا از طبیعت درونی و بیرونی گرفته تا ''تعیناتِ''[۱] رسوم و عادات تخریب‌شده در زندگی سیاسی و خصوصی روزمره جست‌وجو می‌کردند. هگل برآن بود که قدرت سازش به‌عنوان منبع نیازی عینی برای فلسفه، از حیات انسان رخت برمی‌بندد. به‌هرحال وی مرزهای ترسیم‌شده به‌وسیله‌ی عقل سوژه‌ـمحور را، نه به‌عنوان طرد و حذف، بلکه به‌عنوان دوگانه‌گی‌هایی در درون عقل تعبیر می‌کرد و برآن بود که فلسفه می‌تواند به کلیتی دست یابد که **در درون خود دربرگیرنده‌ی** عقل ذهنی و ''غیر'' آن باشد. نویسنده‌گان مذکور نسبت به همین نکته تردید دارند، چنان‌که می‌گویند: ''به‌هرحال، عقل هرچه باشد، تا وقتی همراه با آن به ''غیر'' آن نیاندیشیم (و آن هم در شکلی تقلیل‌ناپذیر)، مفهومش مبهم باقی می‌ماند. زیرا عقل ممکن است در مورد خودش دچار فریب گردد، خودش را به‌عنوان کل بیانگارد (هگل)، و یا مدّعی فهم کلیت باشد.''

این همان ایرادی است که زمانی هگلیان جوان بر استاد خود وارد کردند. آن‌ها عقل مطلق را به پای میز محاکمه کشیدند و از ''غیر'' عقل که همواره بر آن مقدم است، چنان‌که باید و شاید، ظاهراً تجدید حیثیت کردند. نتیجه‌ی این‌گونه استعلازدایی، ظهور مفهوم **عقل مقید به موقعیت** بود؛ بدین‌سان، رابطه‌ی عقل با تاریخ‌مندی زمان، با واقعیت طبیعت بیرونی، با ذهنیت بی‌شالوده و بی‌مرکزِ طبیعت درونی، و با خصلت مادی جامعه نه به‌واسطه‌ی حفظ یا حذف [برخی عناصر] بلکه به‌واسطه‌ی فرآیند عملی[۲] توسعه و پیشبرد قدرت‌های بنیادینی تعریف می‌شود که تحت شرایطی که ''برگزیده نشده‌اند'' اتفاق می‌افتند.

---

1. "positivities"

2. praxis

جامعه همچون مجموعه‌ی کردارهایی ترسیم می‌شود که عقل در آن‌ها نهفته و مندرج است. این فرآیند عملی در بُعد زمانِ تاریخی صورت می‌گیرد و طبیعت درونی انسان‌های نیازمند را با طبیعت بیرونی عینیت‌یافته به‌واسطه‌ی فرآیند کار، در چارچوب افق کلی طبیعت جهان پیرامون پیوند می‌دهد. همین کردارهای اجتماعی مکانی است که در آن عقلی که متضمن موقعیت تاریخی و دارای تعیّن جسمانی و عینی، و مواجه با طبیعت بیرونی است، به‌طور انضمامی با ”غیر“ خود رابطه می‌یابد. این‌که آیا این رابطه و پیوند توفیق‌آمیز باشد، بستگی به صورت‌بندی درونی آن و میزان شِقاق یا سازش در متن نهادینه‌شده‌ی زندگی اجتماعی دارد. آنچه شیلر و هگل نظام خودخواهی و شکاف در تمامیّت اخلاق می‌خواندند، در آثار مارکس به جامعه‌ی تقسیم‌شده به طبقات اجتماعی تبدیل می‌شود. مارکس به شیوه‌ی شیلر و هگلِ جوان استدلال می‌کند که پیوند اجتماعی یعنی نیروی جماعت‌ساز و همبستگی‌پرورِ تعاون و زندگی جمعی و از خودبیگانه‌نشده، سرانجام تعیین می‌کند که عقل مندرج در کردارهای اجتماعی با تاریخ و طبیعت در تماس است یا نه. خود جامعه‌ی شکاف‌خورده‌ی طبقاتی است که سرکوب و مرگ، امحاءِ آگاهیِ تاریخی و انقیادِ طبیعت درونی و بیرونی هردو را طلب و تحمیل می‌کند.

در حوزه‌ی فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی پراکسیسِ مارکسِ جوان متضمن مفهوم قطع پیوند الگوی کلیت تجزیه‌شده‌ی هگلی از مفهوم **فراگیر** عقلی است که حتی عقل ”دیگر“ را هم در کلیت خود شامل می‌شود. عقل در فلسفه‌ی پراکسیس مفهومی محدود و متناهی دارد؛ با این حال با عقلی **فراگیر** ــ در قالب نظریه‌ی اجتماعیِ انتقادی ــ در پیوند است، به این معنی که به این نکته آگاهی دارد که نمی‌توان حدود تاریخی عقل سوژه‌ـ‌محور را به مفهومی که در روابط اجتماعی بورژوایی نهفته است، بدون فراتررفتن از آن شناسایی کرد. هرکس که سرسختانه به الگوی حذف پای‌بند باشد لاجرم به کنه اندیشه‌ی هگل پی نمی‌برد؛ اندیشه‌ای که چنان‌که در آثار مارکس آشکار می‌شود، بدون مطلق‌سازی روح، قابل پذیرش است. از چنین چشم‌انداز محدودی نارسایی و نقصی که از دیدگاه فلسفه‌ی هگل در ظهور نظریه‌ی فراهگلی یافت می‌شود، همچنان” در مواردی که عقل به‌عنوان مفهومی ابزاری، سرکوب‌گر، و محدود، به توصیف هورکهایمر و آدورنو، نقد می‌شود [حضور دارد]. نقد آن دو بر عقل باز هم در ذیل عقلی فراتر و برتر، یعنی عقلِ فراگیر، صورت می‌گیرد که دارای کلیت به‌شمار می‌رود، هرچند در این باره همواره مشاجره بوده است که در چه مرحله‌ای آن مفهوم به مفهوم عقل واقعی تبدیل می‌شود. هیچ عقل فراگیری درکار نیست. باید از فروید و یا حتی از نیچه فراگرفته باشیم که عقل جدا از ”غیر“ خود وجود ندارد و، از دیدگاهی کارکردی، به‌واسطه‌ی همین ”غیر“ ضرورت می‌یابد.“[۱۱]

دو نویسنده‌ی موردنظر (برادران بوهم)، با بیان این مطلب، نگرش نیچه را خاطرنشان می‌سازند که، با توسل به سنّت و میراث اندیشه‌ی رمانتیک، نقد فراگیر عقل را بر ضد ماهیت دیالکتیکی **روشنگری** مطرح کرد. دیالکتیک روشنگری درحقیقت تنها در صورتی اجرا می‌شد که عقل از هرگونه نیروی استعلایی زدوده شود و، درعین ناتوانی و با وجود تصور جنون‌آمیز استقلال خود، به حدودی محدود بماند که کانت برای امکان فهم و یا هر وضعی که مبتنی بر فهم باشد، درنظر گرفته بود: ”این تصور که سوژه‌ی عقل

می‌خواهد مدیون هیچ‌کس و هیچ‌چیز خارج از خودش نباشد، درعین‌حال هم آرمان عقل و هم جنون عقل را نشان می‌دهد.‟[۱۲] تنها در صورتی که عقل خودش را ذاتاً خودشیفته بداند (به شیوه‌ای نارسیسیستی) و به‌عنوان قدرتی هویت‌بخش و صرفاً به‌ظاهر کلی و فراتاریخی بازنماید که خود را بیان می‌کند و به شیوه‌ای خودبزرگ‌بینانه همه‌چیز در پیرامون خود را به‌عنوان اُبژه منقاد و مسخّر می‌سازد، تنها در این صورت ممکن است نقش ”غیرِ“ عقل به‌عنوان قدرتی خودجوش و خلّاق تصور شود که در پیش‌زمینه‌ی هستی قرار دارد، قدرتی که درعین‌حال زنده و فعال و مبهم و پنهان است، یعنی به‌هیچ روی در پرتو عقل آشکار و شناخته نمی‌شود. تنها عقل در صورتی که به مفهوم توانایی ذهنی فهم و ادراک و فعالیت هدف‌مند فروکاسته شده باشد، منطبق با تصور عقل **محدود و غیرسازی** است که هرچه بیش‌تر می‌کوشد تا به قله‌های اندیشه دست یابد بیش‌تر تیشه به ریشه‌ی خود می‌زند، تا آن‌که سرانجام مضمحل می‌شود و دستخوش منشأ ناهمگن و نهفته‌ی خویش می‌گردد. فرآیند ویران‌سازیِ خویش بدین معنا، که خود ظاهراً بیانگر راز دیالکتیک روشنگری است، تنها درصورتی عمل می‌کند که عقل نتواند از درون خویش چیزی جز قدرت عریانی تولید کند، همان قدرت عریانی که عقل خود در عمل می‌کوشد تا جانشینی برای آن بیابد؛ چنین جانشینی نیروی خودمختار و غیرمقیدِ فهم و ادراکی بهتر و برتر خواهد بود.

به‌علاوه، بدین‌شیوه تخریب سراسری ساختمان عقل در فلسفه‌ی کانت، که ناشی از قرائت اندیشه‌ی او به شیوه‌ای ملهم از نیچه است، توضیح داده می‌شود. در چنین دیدگاهی می‌باید رابطه‌ی میان نقدِ عقلِ محض و عملی و نقد قوه‌ی حکم و داوری محو گردد تا نقد عقل به نظریه‌ی طبیعت بیرونی از خودبیگانه، و نقد قوه‌ی حکم و داوری به نظریه‌ی سلطه بر طبیعتِ درونی تقلیل داده شود.[۱۳]

درحالی‌که **الگویِ هگلیِ کلیت تجزیه‌شده‌ی عقل**، کردارهای همبسته‌ی اجتماعی را به‌عنوان کانون عقلی تاریخ‌ـبنیاد بازمی‌شناسد که در آن طبیعت بیرونی، طبیعت درونی، و جامعه همچون رشته‌هایی به‌هم پیوند می‌یابند، در **الگوی غیرسازِ** عقل فضایی که به‌واسطه‌ی اندیشه‌ی اتوپیایی گشوده شده است، به‌وسیله‌ی عقل سازش‌ناپذیری اشغال می‌گردد که به قدرت عریان تقلیل می‌یابد. در این دیدگاه، کردارهای اجتماعی صرفاً به‌عنوان صحنه‌ای ظاهر می‌شوند که قدرت انضباطی هردم بر روی آن سناریوهای دیگری اجرا می‌کند. کردار اجتماعی به‌وسیله‌ی عقلی تسخیر می‌شود که نمی‌تواند بدون اجبار، به آنچه بر آن مقدم است قدرت دسترسی داشته باشد. عقل در این حاکمیت ظاهری خود، درواقع از میان رفته و به ذهنیت تبدیل شده و بازیچه‌ی نیروهای دور از دسترسی گشته است که به‌اصطلاح به شیوه‌ای ابزاری بر روی آن عمل می‌کنند؛ [یعنی] نیروهای طبیعت درونی و بیرونی که حذف و بیگانه گشته و به اشیا تبدیل شده‌اند.

”غیرِ“ این ذهنیتِ انبساط‌یافته، دیگر همان کلیت تجزیه‌شده‌ای نیست که خود را عمدتاً در قدرتِ انتقام‌جوی روابط متقابل و تعاملات مخدوش و در اسباب مهلک روابط تفاهمی مختل و نیز از طریق درد و رنج ناشی از ازهم‌پاشیدگی و اختلال در کلیت زندگی اجتماعی و طبیعت بیگانه‌ی درونی و بیرونی آشکار

سازد. در الگوی غیرساز، چنین ساختار پیچیده‌ی عقلِ سوژه‌ـ‌محوری، که از لحاظ اجتماعی ازهم پاشیده و درنتیجه از طبیعت گسیخته است، به‌ویژه نامتمایز و انفکاک‌نایافته است.'' ''غیرِ'' عقل، طبیعت، بدنِ انسان، تخیل، میل و احساسات است. و یا به سخن بهتر همه‌ی این‌ها تا زمانی ''غیر'' عقل‌اند که عقل نتوانسته آن‌ها را تصرف کند.''[۱۴] بدین‌سان، نیروهای زنده و فعالِ طبیعتِ ذهنیِ از هم‌پاشیده و سرکوب‌شده، پدیده‌هایی چون رؤیاها، خیالات، جنون، هیجان‌های سرمستانه و شور و جذبه که به‌وسیله‌ی مکتب رمانتیک از نو کشف شده‌اند، و سرانجام تجربیات زیبایی‌شناسانه و جسمانیِ ذهنیتی بی‌شالوده و بی‌مرکز، همگی به‌عنوان جانشینی برای ''غیر'' عقل عمل می‌کنند. البته مکتب رمانتیک اولیه هنوز در پی تأسیس هنر در قالب اسطوره‌ای جدید به‌عنوان نهادی همگانی در حیاتِ اجتماعی بود و می‌خواست شور و هیجان ناشی از آن را به مرتبه‌ی جانشین و معادلی برای قدرت وحدت‌بخش مذهب برکشد. نیچه نخستین متفکری بود که چنین قدرت هیجان‌آمیزی را به فراسوی جامعه‌ی مدرن و کل تاریخ منتقل ساخت. منشأ مدرنِ تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه که در سبک هنر پیشرو (آوانگارد) به اوج خود رسید، همچنان نامعلوم و ناشناخته است.

توان ایجاد شور و هیجان، به‌عنوان ''غیرِ'' عقل، درعین‌حال مفهومی رازآمیز و استعاری از کاردرمی‌آید و با نام‌های مختلفی همچون ''هستی''، ''امر گسیخته و ناهمگن'' و ''قدرت'' خوانده می‌شود. طبیعت کلی اهل متافیزیک و خدای فلاسفه در قالب خاطره‌ای افسون‌آمیز محو می‌گردد و همچون تذکاری متحرک در نزد سوژه‌ای ظهور می‌یابد که از متافیزیک و مذهب گسیخته است. نظامی که این سوژه خود را از آن رهانیده است، یعنی همان طبیعت درونی و بیرونی در شکلی از خودبیگانه، اینک برای هایدگر تنها در زمان فعل گذشته به‌عنوان منشأ قدیمی متافیزیک ظاهر می‌گردد؛ همان طبیعت برای فوکو همچون نقطه‌ی عطفی در دیرینه‌شناسی علوم انسانی نمودار می‌گردد و نیز به‌صورتی متداول‌تر به‌شکل زیر ظاهر می‌شود: ''فلسفه‌ی عقلانی از ابعاد جسمانی که می‌توانست به‌واسطه‌ی توانایی‌های زیستی و جنسی خود صورت‌هایی از شادی تأمین کند، تجزیه شده است؛ از طبیعت مادی که متضمن **صورت ذهنی** قدیمی و دیرینه‌ای از کلیّت اندامواره و حفظ بدن از طریق تغذیه است، منفک گردیده؛ از عنصر مؤنث، که آمیزش با آن جزئی از صورت‌های ذهنی اولیه‌ی شادی بود، گسیخته شده؛ بدین‌سان فلسفه‌ی عقلانی، که از هرگونه صورت ذهنی تهی گشته است، تنها آگاهی گزافه‌ای درباره‌ی برتری اصولی فهم و اندیشه بر طبیعت و بر دنائت جسم و عنصر مؤنث تولید کرده است... فلسفه، اوصافِ قدرت سراسری، عدم تناهی و آینده‌ای کامل را به عقل نسبت داد درحالی‌که **رابطه‌ی کودک‌صفتانه و معصومانه با طبیعت که از دست رفته بود، دیگر نمودار نشد.**''[۱۵]

با این‌حال، تذکار اصل و منشأ به‌وسیله‌ی سوژه‌ی مدرن بدین‌گونه نقطه‌ی رجوع به پاسخ‌های مسئله‌ای است که پیروان منطقی‌تر نیچه از آن طفره نرفته‌اند. مادام که ما به‌شکلی روایی درباره‌ی ''غیرِ'' عقل (به هر عنوانی که خوانده شود) سخن بگوییم، و مادام که این مقوله که در نزد اندیشه‌ی گفتمانی ناهمگن و نامتجانس است، همچون نامی و عنوانی در قالب تصاویر تاریخ فلسفه و علم بدون هیچ‌گونه

توضیح بیش‌تری ظاهر می‌گردد، استدلال به‌ظاهر معصومانه نمی‌تواند جبرانی برای عدم توجه کافی به نقد عقلی باشد که کانت آغاز کرد. در اندیشه‌ی هایدگر و فوکو، طبیعت ذهنی، به‌عنوان جانشینِ ''غیرِ'' عقل، از میان رفته است، زیرا وقتی به‌عنوان ناخودآگاه فردی یا جمعی در قالب مفاهیم فروید یا یونگ و لاکان یا لوی‌استروس وارد گفتمان علمی گردد، دیگر نمی‌توان آن را ''غیرِ'' عقل نامید. هایدگر و فوکو در قالب تفکر درون‌نگرانه و تبارشناسی درپی تولید **گفتمان خاصی** بوده‌اند که مدعی است در خارج از افق عقل عمل می‌کند، بدون آن‌که کاملاً غیرعقلی باشد. طبعاً چنین موضعی تنها جایگاه پارادوکس مورد نظر را تغییر می‌دهد.

فرض می‌شود که عقل در اَشکال تاریخی خود از چشم‌انداز ''غیرِ'' خود که از آن حذف و طرد شده است قابل انتقاد باشد؛ و این کار خود مستلزم عمل غاییِ خوداندیشی از نوعی است که از خود فراتر رود، عملی از جانب عقل که جایگاه **سوژه‌ی موجد**[1] آن می‌باید به‌وسیله‌ی ''غیر'' عقل اشغال شود. سوژه‌گی به‌عنوان رابطه‌ی سوژه‌ی دانا و فاعل با خودش، در رابطه‌ی دوقطبی خوداندیشی نمودار می‌شود. این حال ادامه می‌یابد ولی ظاهراً سوژه‌گی می‌باید تنها در مکانی که برای اُبژه محفوظ است ظاهر شود. هایدگر و فوکو این پارادوکس را به شیوه‌ای اساساً مشابه توضیح می‌دهند تا جایی که آن‌دو آنچه را که با عقل ناهمگن و نامتجانس است از طریق تبعید و طرد عقل از سرزمین خودش تولید می‌کنند. این اقدام به‌عنوان معکوس‌سازی افشاگرانه‌ی کوشش سوژه برای تقدیس خود به شیوه‌ای بت‌گونه تعبیر می‌شود که سوژه درعین‌حال که بدان مبادرت می‌ورزد آن را از خود پنهان می‌دارد. در این فرآیند، سوژه اوصافی به خود نسبت می‌دهد که از برداشت‌های مذهبی و متافیزیکی منقرض و فرسوده درباره‌ی نظم به وام گرفته است. بالعکس، ''غیر''عقلی که آن‌ها جست‌وجو می‌کنند و ناهمگن و نامتجانس با عقل است و درعین‌حال به‌عنوان عامل تمایز با آن در پیوند است، از متناهی‌سازی مطلق به شیوه‌ای رادیکال استنتاج می‌شود، مطلقی که سوژه خود را به‌صورت کاذبی جانشین آن ساخته بود. چنان‌که دیده‌ایم، هایدگر زمان را به‌عنوان بُعد متناهی‌سازی برمی‌گزینند و ''غیرِ'' عقل را به‌عنوان قدرتی بی‌نام و قدیمی و اولیه تصور می‌کند که در زمان به جریان افتاده است؛ فوکو بُعد مرکزیابیِ مکانی در تجربه‌ی جسمانیِ انسان را برمی‌گزیند و ''غیرِ'' عقل را همچون سرچشمه‌ی مبهم و بی‌نام و نشان قدرت‌مندیِ تعاملات مرتبط با بدن تصور می‌کند.

چنان‌که دیده‌ایم، توضیح پارادوکس موردنظر بدین‌شکل به هیچ‌روی راه‌حلی برای آن به‌دست نمی‌دهد؛ درواقع این پارادوکس به مقام ویژه‌ی گفتمانِ خارج از قاعده پس رانده می‌شود. همچنان‌که اندیشه‌ی درون‌نگرانه با هستی رمزآمیزی مرتبط است، تبارشناسی نیز با قدرت ارتباط دارد. اندیشه‌ی درون‌نگرانه ظاهراً از موضعی ممتاز موجب دسترسی به حقیقتی می‌گردد که از لحاظ متافیزیکی در اعماق، نهفته و مدفون است؛ تبارشناسی نیز به‌ظاهر جانشین علوم انسانیِ ظاهراً فرسوده و منسوخ

---

1. *genitivus subjectivus*

می‌شود. درحالی‌که هایدگر در مورد موضع متمایز خود چندان سخن نمی‌گوید و اغلب به سکوت برگزار می‌کند، به‌نحوی که نمی‌توان مطمئن شد که چگونه باید در مورد سبک و نوع فلسفه‌ی متأخر او داوری کرد. فوکو کار پژوهشی خود را متواضعانه تا فرجام پیش برده و درعین‌حال از این‌که نمی‌تواند از مسائل لاینحل روش‌شناسی خود بگریزد آگاه است.

استعاره‌ی فضاییِ عقلِ دربرگیرنده یا جامع و عقل حذف‌کننده یا غیرساز آشکار می‌سازد که نقدِ به‌اصطلاح رادیکالِ عقل همچنان مقید به پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاهی است که می‌خواسته خود را از آن رها سازد. تنها عقلی می‌تواند دربرگیرنده یا حذف‌کننده باشد که ما بدان ''قدرت کلیدداری'' بدهیم. از این‌رو داخل و خارج [خانه‌ی عقل] به‌ترتیب با سلطه و انقیاد مرتبط‌اند؛ و غلبه بر عقل صاحب سلطه به درهم‌شکستن دروازه‌های زندان و کسب نعمت رهایی در عرضه‌ی آزادی‌های از پیش مشخص‌نشده بستگی دارد. پس ''غیرِ'' عقل تصویر وارونه‌ی عقل صاحب قدرت است. تسلیم و پذیرش با میل به اِعمال سلطه پیوندی ناگسستنی دارد، همچنان‌که شورش و ضدقدرت با سرکوب‌گریِ قدرت در پیوند است. کسانی که می‌خواهند همه‌ی چارچوب‌های نظری را همراه با چارچوب فلسفه‌ی آگاهی پشت‌سر بگذارند و وارد عرصه‌ی بازِ فراتجدد شوند، با این‌حال نمی‌توانند خود را از مفاهیم عقلِ سوژه‌ـ‌محور و دورنمای برجسته‌ی آن آزاد سازند.

از زمانِ ظهورِ مکتبِ رمانتیک اولیه، تجربیاتِ زیبایی‌شناسانه و عرفانی همواره به‌منظور اثبات استعلای جذبه‌آمیز سوژه عنوان شده است. اهل عرفان از شدت نور حقیقت مطلق، قوه‌ی نگاه‌کردن را از دست می‌دهند و چشمان خود را می‌بندند؛ جذبه‌ی زیبایی‌شناسانه در پیامدهای گیج‌کننده‌ی ناشی از ضربه‌ای (آگاهی‌بخش) ظهور می‌یابد. در هر دو مورد منشأ تجربه‌ی جذبه به‌درستی قابل تشخیص نیست. در چنین وضع مبهم و نامشخصی تنها می‌توان شمایی از الگوی تحت حمله و یا رئوس کلی آنچه را که شالوده‌شکنی شده بازیافت. در این هیأت فکری که از نیچه تا هایدگر و فوکو ادامه می‌یابد آمادگی خاصی برای هیجان‌زدگیِ بی‌دلیل و علتی پدید می‌آید؛ متعاقب آن خرده‌فرهنگ‌هایی تشکیل می‌شوند که هیجان‌زدگی خود را از طریق انجام شعائر و مناسک در غیاب هرگونه محملی برای آن اَعمال تسکین می‌بخشند و از حقایق آینده‌ای خبر می‌دهند که ظاهراً پیشاپیش به شیوه‌ای نامعلوم از آن باخبر گشته‌اند. چنین بازی موهنی با جذبه‌های مذهبی و زیبایی‌شناسانه‌اش به‌ویژه در بین روشنفکرانی جاذبه یافته است که حاضراند فکر و اندیشه‌ی خود را در مذبح نیاز به معنایابی قربانی کنند.

اما در این مورد نیز یک الگوی نظری تنها وقتی قوت خود را از دست می‌دهد که به‌وسیله‌ی الگوی نظری **متفاوتی** و به شیوه‌ای **قطعی و مشخص** نفی شده باشد؛ یعنی وقتی به شیوه‌ای اندیش‌مندانه بی‌ارزش شده باشد؛ وگرنه در مقابل هرگونه ادعای ساده‌اندیشانه‌ای درخصوص زوال و انقراض سوژه مقاومت می‌کند. حتی کوشش‌های پرهیجان برای شالوده‌شکنی تنها وقتی پیامدهای مشخصی به‌بار می‌آورد که الگوی خودآگاهی، یعنی رابطه‌ی سوژه‌ی مستقلی که فاعل شناسایی و عمل است، با خودش

جای خود را به الگوی دیگری، یعنی الگوی تفاهم متقابل، بدهد که ناظر به روابط بین‌الاذهانی میان افرادی است که به‌واسطه‌ی کنش‌های ارتباطی جامعه‌پذیر شده و یکدیگر را متقابلاً شناسایی می‌کنند. تنها در این صورت است که نقد اندیشه‌ی سلطه‌جوی عقلِ سوژه‌ـ محور، به شکلی مشخص، یعنی به شکل نقدِ ''گفتمانِ عقلْ‌مرکزِ'' غربی ظهور می‌یابد و، در آن صورت، این گفتمان نه به‌عنوان زیاده‌روی در عقلانیت بلکه به‌عنوان نارسایی عقلانیت فهمیده می‌شود. چنین الگویی به‌جای ارزش بیش از حد قائل‌شدن برای تجدد بار دیگر ضدگفتمان مندرج در تجدد را بازمی‌یابد و آن را از میدان نبرد هگل و نیچه که گریزگاهی از آن نیست به‌در می‌کند. چنین نقدی اصالت اغراق‌آمیز بازگشت به اصل و منشأ اولیه را نفی می‌کند و نیروهای مخرب خود اندیشه‌ی مدرن را که از زمان دکارت تا دوران کانت پا گرفته بودند، بر ضد الگوی فلسفه‌ی آگاهی رها می‌سازد.

نقد گفتمان عقلْ‌مرکزِ غربی، که ملهم از اندیشه‌ی نیچه بود، به شیوه‌ای ویران‌گر عمل می‌کند. چنین نقدی نشان می‌دهد که سوژه، به‌عنوان فاعلِ هستی‌مند سخن و کنش، در چاردیواری خود نیز اختیاری ندارد؛ نتیجه این‌که سوژه که خود را فاعل شناسایی می‌داند، درحقیقت وابسته به چیزی پیشین، نامعلوم و فراذهنی است ـ چیزی که ممکن است وضع بودن انسان در جهان، ساختاری که به‌صورت تصادفی شکل گرفته و یا قدرت تعیین‌کننده‌ی گفتمانی خاص باشد. بدین‌سان عقلِ سوژه‌ی سراسر آگاه، توصیف ناگوار و گمراه‌کننده‌ای به نظر می‌رسد که به همان میزان که نتایج نظری ظاهراً پرباری دربردارد، بر خطا و اشتباه‌آمیز نیز هست. امیدهایی که درنتیجه‌ی تحلیل‌های جدیدتر به سبک نیچه ایجاد شده است همواره به‌همان اندازه آمیخته با ابهام و سردرگمی بوده‌اند. همین‌که حفاظ‌های دفاعی عقلِ سوژه‌ـ محور درهم شکسته شوند، گفتمان عقلْ‌مرکزی که مدت‌های مدید قلمرو داخلی خود را به‌وسیله‌ی قدرت حفاظت می‌کرد، ولی از درون تهی و در بیرون سلطه‌طلب و تجاوزگر بود، فرو خواهد ریخت. اینک باید این گفتمان تسلیم ''غیر'' خود شود، ''غیری'' که ممکن است در اشکال مختلف ظاهر شود.

نقدی متفاوت، گام به گام، قابل آزمون و نه چندان هیجان‌آمیز از گفتمان عقلْ‌مرکزِ غربی، کار خود را از حمله به مفاهیم انتزاعی و مجردی آغاز می‌کند که در حول خود مفهوم گفتمان عقلانی به‌عنوان عقلی خالی از زبان، کل‌گرا و نامتعین یافت می‌شوند. چنین نقدی، تفاهم بین‌الاذهانی را به‌عنوان غایت مندرج در ارتباطات مبتنی بر زبان روزمره تلقی می‌کند و گفتمان عقلْ‌مرکز در اندیشه‌ی غربی را که به‌واسطه‌ی فلسفه‌ی آگاهی به اوج خود می‌رسد، به‌عنوان کوششی در تقلیل و مخدوش‌سازی توانایی موجود در کردار ارتباطی و تفاهمی زندگی روزمره توصیف می‌کند، که تنها به‌صورت محدودی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. مادام که خودفهمیِ غربی انسان‌ها را به‌عنوان موجوداتی درنظر می‌گیرد که در رابطه‌ی خودشان با جهان، به‌موجب توانایی انحصاری خود در مواجهه با امور و شناخت و برخورد با اشیا و صدور احکام صادق و اجرای طرح‌ها و نیّات خود متمایز می‌شوند، عقل از حیث هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، و یا از لحاظ تحلیل زبانی، تنها به یکی از ابعاد خود محدود می‌گردد. درنتیجه، رابطه‌ی انسان‌ها با جهان از حیث ادراکی تقلیل می‌یابد؛ از لحاظ هستی‌شناسانه جهان به جهان امور و اشیا به‌طور کلی فروکاسته می‌شود

(یعنی کلِ اشیای قابل نمایش و کلِ امور موجود)؛ از لحاظ معرفت‌شناسانه رابطه‌ی انسان با چنان جهانی به توانایی شناخت اوضاع و امور موجود و یا بهره‌برداری از آن‌ها در کنش‌های عقلانی معطوف به هدف تقلیل می‌یابد؛ و از لحاظ معناشناسی رابطه‌ی مذکور به گفتمانی واقعیت‌یاب تقلیل داده می‌شود که در آن تنها گزاره‌هایِ اثباتی به‌کار برده می‌شوند و هیچ داعیه‌ی حقیقت و اعتباری جز حقیقت حسی پذیرفته نمی‌شود، حقیقتی که در نزد محکمه‌ی وجدانِ درونی قابل دسترس است.

فلسفه‌ی زبان، از افلاطون تا پوپر، گفتمان عقلْ‌مرکز را بر این نکته متمرکز ساخته است که کارویژه‌ی زبانیِ نمایش و بیان امور و اشیا تنها در انحصار انسان است. درحالی‌که انسان‌ها در کارویژه‌های به‌اصطلاح مربوط به توانایی شناسایی دیگران از طریق نشانه‌ها و نیز بیان احوال خود با جانوران دیگر مشترک‌اند (Bühler)، اما تنها کارویژه‌ی زبانی، سازنده و مقوّمِ عقل است.[۱۶] به‌هرحال شواهد برآمده از مطالعات اخیر در قوم‌شناسی، و به‌ویژه آزمایش‌های انجام‌شده در مورد کسب مصنوعی زبان به‌وسیله‌ی شمپانزه‌ها، نشان می‌دهد که نه بیان و اعلام جمله به‌خودی خود بلکه تنها کاربرد **ارتباطی و تفاهمی** زبانِ متشکل از جملات منفکّ و منظّم است که مختص شیوه‌ی زندگی اجتماعی-فرهنگی انسان است و سطحی از امکان بازتولید اجتماعی حیات به شیوه‌ای اصیل را شکل می‌دهد. از لحاظ فلسفه‌ی زبان، اصالت یکسان و ارزش برابر سه کارویژه‌ی بنیادی زبان زمانی آشکار می‌شوند که سطح تحلیلی صدور حکم و گزاره را رها سازیم و تحلیل خود را به حوزه‌ی کنش‌های کلامی، یا به سخن دقیق‌تر کاربرد ارتباطی جملات، بسط دهیم. کنش‌های کلامیِ اولیه دارای ساختاری هستند که در آن سه جزء با یکدیگر متقابلاً ترکیب می‌شوند: یکی جزء اعلامی و اِخباری برای بیان (یا یادآوری) وضع امور و اشیا؛ دوم جزء غیرکلامی که روابط بین اشخاص را دربرمی‌گیرد؛ و سوم جزء زبانی که نیّات گوینده را به مرحله‌ی بروز می‌رساند. توضیح کارویژه‌های زبانی پیچیده‌ی نمایش و بیان امور و اشیا، وضع روابط بین اشخاص، و بیان تجربیات ذهنی فرد، از لحاظ نظریه‌ی کنش‌های کلامی، پیامدهای گسترده‌ای (اولاً) برای نظریه‌ی تشکیل معنا، (ثانیاً) برای پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه‌ی نظریه‌ی ارتباطی، و (ثالثاً) برای خودِ مفهوم عقلانیت دربردارد. در این‌جا صرفاً تا حدی به این پیامدها اشاره می‌کنیم که مستقیماً با **نگرش جدید** در نقدِ عقلِ ابزاری مرتبط هستند.

(یکم) مطالعه در شرایط اعتبار و حقیقت جملات و گزاره‌ها، به‌نحوی که از فرگه تا دومت و دیویدسون[۱] ـ و نیز به شیوه‌ای که در نظریه‌ی هوسرل درباره‌ی معنا ـ پیدا شده و گسترش یافته است، از این فرض مبتنی بر گفتمان عقلْ‌مرکز آغاز می‌شود که مرجع اعتبار و حقیقتِ جملات بیانی و اِخباری (و نیز مرجع اعتبار و حقیقت غیرمستقیمِ جملات بیان‌گر نیّات برای اجرای اَعمال موردنظر) نقطه‌ی عزیمت مناسبی برای توضیح چگونگی نیل به تفاهم متقابل از طریق زبان به‌طور کلی به‌دست می‌دهد. براین اساس، این نظریه به این اصل دست می‌یابد که ما وقتی جمله‌ای را می‌فهمیم که شرایط اعتبار و

---

۱. گوتلوب فرگه (Gottlob Frege) (۱۸۴۸ـ۱۹۲۵)، منطق‌دانِ آلمانی و از بنیان‌گذاران منطق جدید بود؛ دومت (Michael Dummett) و دیویدسون (Donald Davidson) دو فیلسوف زبان معاصر هستند.

حقیقت‌یابی آن را بشناسیم. (فهم جملاتِ متضمنِ خواست‌ها، و جملات هنجاری و دستوری، مستلزم شناختِ مشابهی از "شرایط توفیق" آن‌هاست.[۱۷]) نظریه‌ی معنا وقتی از لحاظ بعد بیانی گسترش پیدا بکند، بر این گونه تمرکز بر کارویژه‌ی زبان به‌عنوان آیینه‌ی بازتاب واقعیت غلبه می‌یابد. این نظریه، همانند دیدگاه معطوف به شرایط اعتبار و حقیقت جملات، وجود رابطه‌ای درونی میان معنا و اعتبار را تأیید می‌کند، لیکن آن را به اعتباری که مختص "حقیقت" است تقلیل نمی‌دهد. هر کنش کلامی اولیه‌ای به‌طور کلی در ذیل سه وجه متفاوت از اعتبار، که متناظر با سه کارویژه‌ی اساسی زبان است، قابل وارسی و ارزیابی است. شنونده می‌تواند گفته‌ی گوینده را یا به‌طور کلی با نفی صدق قضیه‌ی بیان‌شده در آن گفته (و یا حقیقت مفروضات وجودی مندرج در محتوای آن قضیه) مورد مشاجره قرار بدهد، یا درستی کنش کلامی موردنظر را از حیث پیش‌زمینه‌ی هنجاری آن گفته (و یا مشروعیت خود پیش‌زمینه‌ی مفروض) نفی کند، و یا حقیقی‌بودن نیّت گوینده (یعنی تطابق منظور و گفته‌ی او) را مورد تردید قرار دهد. از این‌رو رابطه‌ی درونی معنا و اعتبار در مورد کل طیف معانی زبانی صادق خواهد بود و تنها به معنای بیاناتی که قابل تبدیل به جملات بیانی باشند محدود نمی‌شود. این گفته نه‌تنها در مورد کنش‌های کلامی معطوف به بیان حقیقت، بلکه در مورد هرگونه کنش کلامی صادق خواهد بود، یعنی هر کنش کلامی که وقتی ما به شرایط پذیرش اعتبار آن وقوف یابیم معنای آن را دریابیم.

(دوم) اگر، با این‌حال، نه‌تنها کنش‌های کلامیِ معطوف به بیان حقیقت بلکه همچنین کنش‌های کلامی هنجاری و اعلامی و اِخباری را بتوان با دعاوی اعتبار مرتبط ساخت و آن‌ها را به‌عنوان کلام معتبر پذیرفت یا به‌عنوان جملات غیرمعتبر رد کرد، در آن صورت چارچوب اساسی هستی‌شناسانه‌ی فلسفه‌ی آگاهی (که همچنین در مورد فلسفه‌ی زبان نیز همچنان هنجاری باقی مانده است ـ جز در موارد استثنایی چون آستین[۱]) سخت تنگ و محدود از کار درمی‌آید. "جهانی" که سوژه‌ها می‌توانند از طریق بیانات و احکام خود با آن مرتبط شوند تا پیش از این به‌عنوان مجموعه‌ای از اشیا و امور تصور می‌شد. از این دیدگاه جهانِ عینی موضوع همبسته‌ی همه‌ی جملات و احکام بیانی صادق تلقی می‌شود. اما اگر درستی هنجاری و حقانیت ذهنی به‌عنوان داعیه‌های اعتبار در کنار داعیه‌ی صدق مطرح شوند، در آن صورت "جهان‌هایی" مشابه با جهان اشیا و امور می‌باید به‌عنوان عرصه‌ی روابط منظم و درست میان اشخاص و نیز عرصه‌ی تجربه‌های ذهنی مشترک فرض شوند؛ "جهانی" نه‌تنها برای آنچه "عینی" است و در نگرش سوم‌شخص بر ما ظاهر می‌شود، بلکه به‌علاوه جهانی برای آنچه هنجاری است و در نگرش دوم‌شخص ما بدان مقید می‌شویم، و همچنین جهانی برای آنچه ذهنی است و ما آن را در نگرش اول‌شخص برای عموم آشکار می‌سازیم یا پنهان می‌داریم. گوینده با هر کنش کلامی رابطه‌ای با چیزی در جهان عینی و چیز دیگری در جهان اجتماعی و نیز در جهان ذهنی خود برقرار می‌کند. هنوز هم تداوم میراث گفتمانِ عقل‌مرکز در دشواری‌های واژگانی توسعه‌ی مفهوم هستی‌شناسانه‌ی "جهان" بدین‌شیوه محسوس است.

---

۱. John L. Austin (۱۹۱۱ـ ۶۰)، فیلسوف انگلیسی "زبانِ عادی".

مفهوم پدیدارشناسانه‌ی زمینه‌ی مورد رجوع یا زیست-جهان (به‌ویژه در اندیشه‌ی هایدگر) که زمینه‌ی غیرقابل پرسش برای فرآیند تفاهم متقابل را در پسِ آگاهی مشارکت‌کنندگان در تعامل و ارتباط تشکیل می‌دهد، نیازمند بسط و گسترش مشابهی است. مشارکت‌کنندگان در ارتباط، نه‌تنها الگوهای اجماعی تعبیر (یعنی معرفت پیش‌زمینه‌ای محتوای احکام و قضایا) بلکه همچنین الگوهای هنجاری قابل اتکا برای روابط اجتماعی خود (یعنی همبستگی‌های ضمنی و مفروض به‌عنوان مبنای کنش‌های غیرکلامی) و نیز توانایی‌های لازم در فرآیند جامعه‌پذیری (یا پیش‌زمینه‌ی نیّات و خواست‌های گویندگان) را از درون زیست-جهان استخراج می‌کنند.

(سوم) ''عقلانیت''، در درجه‌ی اول، به تمایل سوژه‌های گویا و فاعل برای اکتساب و کاربرد شناخت و معرفت شبهه‌ناپذیر اشاره دارد. مادام که مفاهیم بنیادین فلسفه‌ی آگاهی ما را بدان رهنمون می‌شوند که شناخت را انحصاراً به مفهوم شناخت چیزی در جهان عینی محدود کنیم، معیار ارزیابی عقلانیت آن خواهد بود که چگونه سوژه‌ی مستقل محتوای بیانات و احکام و قضایا را در معرض توجه خود قرار می‌دهد. عقلِ سوژه-محور ملاک‌های حقیقت خود را در معیارهای صدق و توفیقی می‌یابد که بر روابط سوژه‌های دانایی و عملِ هدف‌مند، با جهان اشیا و امور ممکن حاکم هستند. برعکس، به محض آن‌که شناخت را مبتنی بر ارتباط و تعامل تصور کنیم، عقلانیت برحسب توانایی مشارکت‌کنندگان مسئولی ارزیابی خواهد شد که داعیه‌های اعتبار معطوف به ادراک بین‌الاذهانی را در معرض توجه خود قرار می‌دهند. عقل ارتباطی ملاک‌های خود را در آن رویه‌ها و فرآیندهای استدلالی و احتجاجی می‌یابد که مستقیماً یا به‌طور غیرمستقیم طرح داعیه‌های مربوط به صدق گفتاری، درستیِ هنجاری، حقانیتِ ذهنی، و تناسب زیبایی‌شناسانه را ممکن می‌سازند.[۱۸]

بدین‌سان می‌توان، برحسب روابط متقابل اشکال گوناگون احتجاج و استدلال، یعنی به یاری منطق کلامی استدلال، مفهومی صوری و کارکردی از عقلانیت به‌دست داد. این مفهوم از مفهوم عقلانیتِ هدف‌مند پربارتر است؛ مفهوم اخیر با بعد ادراکی-ابزاری تناسب دارد، زیرا هم حوزه‌های اخلاقی-عملی و هم عرصه‌های بیانی-زیبایی‌شناختی را دربرمی‌گیرد و به‌هم می‌پیوندد؛ این مفهوم توان عقلانی تعبیه‌شده در مبنای اعتباری کلام را آشکار می‌سازد. چنین مفهومی از عقلانیتِ ارتباطی، تا جایی که مضامین مرتبط با نیروی گفتمانی غیراجبارآمیز، وحدت‌بخش، و اجماع‌آفرین را با خود به‌همراه می‌آورد، یادآور مفاهیم قدیمی‌تر عقل است، گفتمانی که در آن مشارکت‌کنندگان با پذیرش اجماع و وفاق عقلانی بر کژاندیشی‌های اولیه‌ی خود فایق می‌آیند. عقل ارتباطی، در فهمی از جهان بروز می‌یابد که بی‌مرکز و بی‌شالوده است.

(چهارم) از این دیدگاه، هم غلبه‌ی ادراکی-ابزاری بر طبیعت (و جامعه‌ی) شیئیت‌یافته، و هم اندیشه‌ی خودمختاری سوژه به شیوه‌ای اغراق‌آمیز و خودستایانه (به‌مفهوم خودنمایی عقل معطوف به هدف)، جلوه‌هایی فرعی و ثانوی هستند که از ساختارهای ارتباطی زیست-جهان، یعنی از خصلت بین‌الاذهانی روابط فهم متقابل و ادراک متقابل استقلال یافته‌اند. عقلِ سوژه-محور **محصول درهم شکستن**

و تصرف عدوانی فرآیندی اجتماعی است که به‌موجب آن بخشی جزئی و فرعی جای کل را می‌گیرد، بدون آن‌که قدرت جذب ساختار کل را داشته باشد. هورکهایمر و آدورنو، همانند فوکو، همین فرآیند آگاهی سوژه‌ای که خود را شیئی‌گونه و خسته و فرسوده می‌سازد، به‌عنوان فرآیند تاریخ جهان توصیف کرده‌اند. اما همگی وجه طنزآمیز و عمیق‌ترِ این قضیه را نادیده گذاشته‌اند و آن این‌که توانایی ارتباطی عقل می‌بایست پیش از آن‌که مقتضیات لگام‌گسیخته‌ی نظام‌های اقتصادی و اداری بتواند بر روند آسیب‌پذیرِ زندگی روزمره تأثیر بگذارد و از آن طریق موجب سلطه‌ی بُعد ادراکی ـ ابزاری عقل بر وجوه سرکوب‌شده‌ی خِرَد عملی گردد، در آغاز کار در الگوهای زیست‌ـجهان مدرن تجلی یافته باشد. توانِ ارتباطی عقل درعین‌حال در طی فرآیند نوسازی به شیوه‌ی سرمایه‌دارانه هم توسعه یافته و هم مخدوش شده است.

تنها در صورتی می‌توان مقارنت و وابستگی تعارض‌آمیز آن دو فرآیند را دریافت که بر راه‌حل کاذبی که ماکس وبر مطرح کرده و میان عقلانیت ماهوی و صوری تباین قائل شده است، فایق آییم. فرض اساسی نظریه‌ی او آن است که فرآیند افسون‌زدایی از جهان‌بینی مذهبی‌ـمتافیزیکی عقلانیت را همراه با محتوای سنّت از هرگونه مضامین ماهوی و ذاتی می‌زداید و بدین‌سان قدرت آن را برای اِعمالِ نفوذی ساختارآفرین بر زیست‌ـجهان از آن می‌ستاند و آنچه باقی می‌ماند تنها سازماندهی به وسایل و ابزار به شیوه‌ی عقلانیت معطوف به هدف است. در مقابل این دیدگاه، دیدگاهی که ما بر آن تأکید می‌کنیم این است که عقل ارتباطی به‌رغم خصلت صرفاً صوری و کارکردی خود و با آن‌که از هرگونه قیدوبند مذهبی و متافیزیکی خلاص شده است، مستقیماً در فرآیندهای زندگی اجتماعی مندرج است، تا جایی که کنش‌های تفاهم متقابل نقش مکانیزمی برای هماهنگ‌سازی عمل را ایفا می‌کنند. شبکه‌ی کنش‌های ارتباطی به‌وسیله‌ی امکانات و منابع موجود در زیست‌ـجهان رشد و قوت می‌یابد و درعین‌حال **واسطه‌ای** است که به‌موجب آن اَشکال عینی و انضمامی زندگی بازتولید می‌شوند.

از این‌رو نظریه‌ی کنش ارتباطی می‌تواند برداشت هگل از پیش‌زمینه‌ی اخلاقی زندگی را (بدون تکیه بر اصول فلسفه‌ی آگاهی) بازسازی کند. این نظریه از مفهوم سرنوشت محتوم و تأمل‌ناپذیر افسون‌زدایی می‌کند، مفهومی که به‌واسطه‌ی **حضور سراسری اجتناب‌ناپذیرش** از مفهوم هستی به‌عنوان سرنوشت متمایز می‌شود. برخلاف خصلت "ازلی و بی‌سرآغازِ" حدوث هستی یا قدرت، دینامیسم شبه‌طبیعی زندگی ارتباطی مخدوش همچنان دارای خصلت سرنوشت محتومی است که آدمی نیز خود در مورد آن **گیج و مبهوت** است ـ هرچند در این‌جا تنها می‌توان به معنایی بین‌الاذهانی از گیجی و بهت سخن گفت، یعنی به‌معنای محصول ناخواسته‌ی نوعی درگیری و گرفتاری که مشارکت‌کنندگان در کنش ارتباطی می‌باید مسئولیت آن را به‌عهده‌ی اجتماع بگذارند، قطع‌نظر از این‌که در مورد مسئولیت فردی وضع از چه قرار باشد. بی‌جهت نیست که خودکشی هرکس نوعی تکان روانی در میان افراد نزدیک به وی برمی‌انگیزد، تکانی که حتی بی‌تفاوت‌ترین و سرسخت‌ترین افراد را به کشف **عمومیت اجتناب‌ناپذیر** چنین سرنوشتی سوق می‌دهد.

در نظریه‌ی کنش ارتباطی فرآیند بازخورانی که به‌واسطه‌ی آن زیست-جهان و کردارهای ارتباطی روزمره با هم درمی‌آمیزند جانشین نقش واسطی می‌گردد که مارکس و مارکسیسمِ غربی برای کردار اجتماعی درنظرگرفته بودند. در این کردارِ اجتماعی، عقل، به‌عنوان امری تاریخ‌مند، دارای تجسم مادی و مواجه و مغایر با طبیعت، به‌واسطه‌ی ''غیر'' خود شناخته می‌شد. حال اگر کنش ارتباطی قرار است که همان کارویژه‌ی وساطت را انجام دهد، در آن صورت نظریه‌ی کنش ارتباطی ممکن است صرفاً بیان‌گر تعبیر دیگری از فلسفه‌ی پراکسیس تلقی شود. درواقع هردو از قرار معلوم کارویژه‌ی یکسانی انجام می‌دهند و آن تصور کردار عقلانی به‌عنوان عقلی است که در تاریخ، جامعه، بدن آدمی، و زبان تعیّن انضمامی می‌یابد.

چنان‌که دیده‌ایم، فلسفه‌ی پراکسیس کار را جانشین خودآگاهی کرد و سپس خود در قیدوبند الگوی تولیدگرفتار آمد. اما فلسفه‌ی پراکسیس که به‌واسطه‌ی پدیدارشناسی و انسان‌شناسی تجدید حیات یافته است، و بدین سان از ابزارهای تحلیل زیست-جهان به شیوه‌ی هوسرل برخوردار شده است، درس‌هایی از نقد تولیدگرایی مارکسیستی آموخته است. این فلسفه اینک شأن و جایگاه کار را نسبی می‌سازد و به کوشش‌های نافرجامی برای ادغام وجه خارجی روحِ ذهنی، و وجه زمانی، اجتماعی و مادی عقلِ تاریخ‌مند در درون روابط **دیگری** میان سوژه و اُبژه دست می‌زند. فلسفه‌ی پراکسیس تا آن‌جایی که از ابزارهای پدیدارشناسانه و انسان‌شناسانه‌ی تفکر بهره می‌گیرد، درست در حوزه‌ای که نباید، هرگونه اصالتی را در مورد خود نفی می‌کند؛ و آن، تعریف پراکسیس به‌عنوان فرآیند وساطتی است که ساختاری عقلانی دارد. بدین‌سان، این فلسفه بار دیگر در معرض مفاهیم اساسی دوگانه‌سازِ فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاه قرار می‌گیرد: یعنی **تاریخ** به‌وسیله‌ی سوژه‌هایی طراحی و ساخته می‌شود که خودشان به‌نوبه‌ی خود پیشاپیش در طی فرآیند تاریخ ساخته و پرداخته شده‌اند (ر.ک. به سارتر)؛ و یا این‌که **جامعه** همچون شبکه‌ای از روابط عینی به‌نظر می‌رسد که یا به‌عنوان نظمی هنجاری در بالای سر سوژه‌هایی ایستاده که دارای تفاهم متقابل پیشینی و استعلایی هستند (ر.ک. به آلفرد شوتس) و یا به‌عنوان نظمی ابزاری در نبردی میان شیئی‌سازی‌ها و عینیت‌بخشی‌های متقابل به‌وسیله‌ی آن‌ها ایجاد شده است (ر.ک. به کوژِوْ)؛ همچنین سوژه خود را یا در **بدن** متمرکز می‌یابد (مرلو-پونتی) و یا این‌که به‌صورتی غریب با خود رابطه دارد و بدنِ خود را اُبژه می‌پندارد (پلسنر).[1] اندیشه‌ای که به فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاه مقید باشد نمی‌تواند این دوگانه‌گی‌ها را به‌هم پیوند بزند، بلکه چنان‌که فوکو به‌خوبی تشخیص می‌داد نومیدانه میان دو قطب درنوسان خواهد بود.

حتی چرخش زبانی در فلسفه‌ی پراکسیس به تغییری در الگوی اساسی نمی‌انجامد. سوژه‌های سخن‌گو یا سرور و یا پادوی نظام‌های زبانی خود هستند؛ یا این‌که به شیوه‌ای از زبان بهره می‌گیرند که سازنده و خلاق است و از آن طریق می‌خواهند جهان خود را به شیوه‌ای بدیع آشکار سازند، و یا این‌که

---

۱. الکساندر کوژِوْ (Alexander Kojève) (۱۹۰۲-۶۸)، فیلسوف هگل‌گرای فرانسوی؛ آلفرد شوتس (Alfred Schütz) (۱۸۹۹-۱۹۵۹)، موریس مرلو-پونتی (Maurice Merlau-Ponty) (۱۹۰۸-۶۱)، و هلموت پلسنر (Helmuth Plessner)، فیلسوفان معاصر که هرسه پدیدارشناس بوده‌اند.

همواره در درون افق جهان بسته و ناآشکاری سرگردان‌اند که در تصرف زبان است و مدام در ورای آگاهی آن‌ها تغییر می‌یابد؛ راه اول زبان را به‌عنوان واسطه‌ی کردار سازنده و خلاق تلقی می‌کند (ر. ک. به کاستوریادیس[1]) و راه دوم آن را رخدادی بی‌ثبات می‌داند (ر. ک. به هایدگر و دریدا).

کورنلیوس کاستوریادیس، به برکت روش فلسفه‌ی زبانی، براساس نظریه‌ی خود در مورد "تأسیس تخیل‌آمیز زبان" فلسفه‌ی پراکسیس را متهورانه پیش برده است. وی به منظور آن‌که سرشت انفجارآمیز و انقلابی و محتوای هنجاری مفهوم پراکسیس اجتماعی را بار دیگر بدان بازگرداند، کنش را نه به مفهوم امری ناقل معنا بلکه به شیوه‌ای شاعرانه و خیالی یا دمیورژگونه[2] به‌عنوان خلقت بی‌اصل و منشأ الگوهای کاملاً جدید و بی‌همتایی تصور می‌کند که به‌واسطه‌ی آن هریک از این الگوها افق مقایسه‌ناپذیر و بی‌نظیری از معنا را آشکار می‌سازند. پشتوانه‌ی محتوای عقلانی تجدد ــ یا خودآگاهی، خودفرهیختاری به مفهومی اصیل و خودسامانی در همبستگی ــ به‌عنوان نیرویی خیالی نمایش می‌یابد که سازنده‌ی زبان است. اما بدبختانه این نیرو به هستی و وجودی شباهت می‌یابد که بدون حضور عقل عمل می‌کند. در تحلیل نهایی تنها تفاوتی لفظی میان نظریه‌ی "تأسیس" تخیل‌آمیز و دلبخواهانه و نظریه‌ی "مشیّت" مقدّر باقی می‌ماند.

به‌نظر کاستوریادیس جامعه (همچون سوژه‌ی استعلایی) به دو بخش شکافته شده است، یکی بخش مولّد و مؤسس و دیگری بخشِ تولیدشده و تأسیس‌یافته؛ از این طریق است که فرآیند تخیل، به‌عنوان تکوین‌بخشِ معنا در درون جهان‌بینی‌های زبانیِ متحول جریان می‌یابد. خلق هستی‌شناسانه‌ی مجموعه‌های جدید، همواره متحول و بی‌نظیرِ معانیِ همچون مشیّت برخاسته از هستی صورت وقوع می‌پذیرد؛ معلوم نیست چگونه فعال‌شدن دمیورژگونه و تخیل‌آمیز حقایق تاریخی بدین شیوه قابل تبدیل به پروژه‌ای انقلابی است، پروژه‌ای که معطوف به فعالیّت افراد آگاه، خودمختار و خودپرور است. درنهایت خودمختاری و وابستگی به دیگری برحسب شفافیت درونی و اصیل جامعه‌ای ارزیابی می‌شوند که منشأ تخیلی خود را در ورای فرافکنی‌های فرااجتماعی پنهان نمی‌سازد و خودش را آشکارا به‌عنوان جامعه‌ای خود-بنیاد می‌شناسد. اما سوژه‌ی این شناخت کیست؟ کاستوریادیس هیچ دلیلی برای انقلابی‌شدن جامعه‌ی شیئی‌گشته جز دلیلی از نوع اصالت وجودی نمی‌آورد و آن این‌که "چون ما می‌خواهیم، جامعه انقلابی می‌شود." بدین‌سان وی راه را برای پرسش از خویش در این باره بازمی‌گذارد که این "ما"یی که خواهان چنین تغییر رادیکالی است کیست، درحالی‌که خود گفته است که افراد جامعه‌پذیر صرفاً به‌واسطه‌ی "تخیل اجتماعی" "تأسیس" می‌شوند. نقطه‌ی پایان کار کاستوریادیس درواقع نقطه‌ی آغاز کار زیمل[3]، یعنی "فلسفه‌ی حیات" است.

این وضع ناشی از مفهوم زبانی است که کاستوریادیس از هرمنوتیک و نیز از ساخت‌گرایی گرفته است.

---

۱. Cornelius Castoriadis، فیلسوف سیاسی و متفکر یونانی‌تبارِ فرانسوی.

۲. *demiurge*، در فلسفه‌ی افلاطونی، صانعِ جهان.

۳. گئورگ زیمل (Georg Simmel) (۱۸۵۸ــ۱۹۱۸)، جامعه‌شناس آلمانی. [در جهان انگلیسی‌زبان به جورج سیمل شناخته شده است.]

وی به شیوه‌ای همانند هایدگر، دریدا و فوکو کار خود را از این اندیشه آغاز می‌کند که میان زبان و اشیایی که درباره‌ی آن‌ها سخن گفته می‌شود، یعنی میان فهم سازنده‌ی جهان و آنچه در جهان ساخته می‌شود، تفاوتی هستی‌شناسانه وجود دارد. این تفاوت بدان معناست که زبان افق معنایی را که در درون آن سوژه‌های آگاه و کنش‌گر امور جهان را تعبیر و تفسیر می‌کنند، یعنی با اشیا و افراد برخورد و از آن برخورد تجربه کسب می‌کنند، آشکار می‌سازد. کارویژه‌ی زبان در آشکارسازی جهان به پیش‌روی‌ها و دستاوردهای معنابخش آگاهی استعلایی قابل تشبیه است که طبعاً از خصلت صرفاً صوری و فرازمانیِ این آگاهی برمی‌خیزند. جهان‌بینیِ زبانی مقوله‌ی پیشینیِ انضمامی و تاریخی است و چشم‌اندازهای تعبیری را که ماهوی و متغیراند و نمی‌توان به فراسویشان راه برد تثبیت می‌کند. چنین فهم سازنده‌ای از جهان، به‌نحوی مستقل از آنچه سوژه‌ها در مورد شرایط موجود در جهان، در پرتو آن فهم پیشینی، تجربه می‌کنند و نیز به‌صورتی مستقل از آنچه آن‌ها می‌توانند از برخوردهای عملی خود با امور جهان **بیاموزند**، تحول و تغییر می‌یابد. قطع‌نظر از این‌که چنین تحول فراتاریخی در جهان‌بینی زبانی به‌عنوان هستی، تمایز [تفاوط][1]، قدرت یا تخیل تصور شود و یا دارای مضامین تجربه‌ی عرفانی رهایی، حیرت زیبایی‌شناسانه، رنج دنیوی و یا سرمستی خلّاق تلقی شود، به‌هرحال، وجه مشترک همه‌ی این مفاهیم، دوگانه‌سازی و جداکردن فعالیت تولیدی افق‌سازِ زبان از پیامدهای کردارهای روزمره‌ای است که کلاً تحت تأثیر نظام زبان قرار دارند. بدین‌سان هرگونه تعاملی میان زبان به‌عنوان عامل آشکارسازیِ جهان و فرآیندهای آموزش و کسب معرفت در جهان از میان می‌رود.

از این لحاظ، فلسفه‌ی پراکسیس خود را آشکارا از هر نوع تاریخ‌گراییِ زبان‌شناسانه متمایز ساخته بود. این فلسفه، تولید اجتماعی را به‌عنوان فرآیند خودپرورِ نوع بشر تلقی می‌کرد و تغییر در طبیعت بیرونی به‌واسطه‌ی کار انسان را به‌عنوان انگیزه‌ای برای فرآیند آموزنده‌ی تغییر و تحول طبیعت درونی انسان به‌وسیله‌ی خودش تلقی می‌نمود. جهان اندیشه‌ها که انسان‌ها، به‌عنوان تولیدکنندگان جامعه‌پذیر، در پرتو آن طبیعت از پیش داده‌شده و تکامل‌یافته در فرآیند تاریخ را تعبیر می‌کنند، به‌نوبه‌ی خود به‌واسطه‌ی فرآیندهای آموزش و یادگیری ناشی از فعالیت تحول‌بخش انسان‌ها تحول می‌یابد. چنین **پراکسیس درون‌جهانی**، به‌هیچ‌روی از لحاظ **اثرات و پیامدهای جهان‌ساز خود** مرهون وابستگی روبنا به زیربنا نیست بلکه دو واقعیت ساده در این میان مؤثراند: اولاً جهان اندیشه‌ها چیزی است که در درجه‌ی اول تعابیر مشخص و معیّن از طبیعت را ممکن می‌سازد، و سپس انسان‌ها به‌طور تعاونی بر روی آن طبیعت عمل می‌کنند؛ ثانیاً با این حال چنین طبیعتی به‌نوبه‌ی خود تحت تأثیر فرآیندهای آموزشی و یادگیری ناشی از کار اجتماعی قرار می‌گیرد. برخلاف نگرش تاریخ‌گرایی زبان‌شناسانه که نیروی زبان به‌منزله‌ی آشکارکننده‌ی جهان را به‌عنوان واقعیتی وانمود می‌سازد، ماتریالیسم تاریخی (همانند پراگماتیسم و ساخت‌گرایی تکوینی که بعدها پیدا شدند) رابطه‌ی دیالکتیکی میان دو بعد زیر را درنظر

---

۱. *différance*، واژه‌ای که دریدا برای توضیح تمایز و تعلیق به‌عنوان ویژگی ذاتی همه‌ی نشانه‌ها جعل کرده است. بنگرید به زیرنویس شماره‌ی ۷، صفحه‌ی ۳۶۶.

می‌گیرد: یکی ساختارهای جهان‌شناسی زبانی که کردارهای روزمره‌ی دنیوی را به‌واسطه‌ی فهم پیشینیِ معنا ممکن می‌سازند و دیگری فرآیندهای آموزش و یادگیری که در تحول ساختارهای جهان‌شناسی زبانی مندرج‌اند.

ریشه‌ی این رابطه‌ی علّیِ متقابل به رابطه‌ای ذاتی میان معنا و اعتبار بازمی‌گردد که با این حال تفاوت میان آن دو را از میان برنمی‌دارد. مفهوم معنا دربرگیرنده‌ی کل مفهوم اعتبار نیست. هایدگر با یکسان‌شماریِ انکشاف افق‌های معنا با صدق و حقیقت بیانات معنادار عجولانه نتیجه‌گیری‌هایی کرد؛ اما تنها **شرایط** اعتبار احکام و بیانات است که با تغییر افق معنا تغییر می‌یابد ـ فهم تغییریافته و متفاوتِ معنا می‌باید خودش را در تجربه و در برخورد با آنچه در درون افق‌اش امکان ظهور می‌یابد اثبات کند. با این همه فلسفه‌ی پراکسیس نمی‌تواند از مزیتی که از این حیث برخوردار است بهره‌برداری کند، زیرا، چنان‌که دیده‌ایم، این فلسفه به‌واسطه‌ی الگوی تولید مسلط بر آن هر بُعد دیگری جز بُعد حقیقت و کارآیی را از طیف اعتبار عقل بیرون می‌افکند. از این‌رو، آنچه در کردارهای درونْ‌جهانی آموخته می‌شود تنها می‌تواند در حوزه‌ی تکامل نیروهای تولید انباشته گردد. با توجه به چنین راهبردِ مفهومیِ تولیدگرایانه‌ای دیگر نمی‌توان محتوای هنجاری تجدد را دریافت؛ بلکه حداکثر می‌توان آن را به‌طور ضمنی به‌کار گرفت و تابع عقلانیتی معطوف به هدف ساخت که با کاربرد دیالکتیک منفیِ مورد ادعای خود به کلیتی از آنِ خویش تبدیل شده است.

شاید همین نتیجه‌ی ناخوشایند بود که کاستوریادیس را برآن داشت تا محتوای عقلانی سوسیالیسم (یعنی شکلی از زندگی که ظاهراً می‌تواند خودمختاری و خودفرهیختاری فردی را درعین همبستگی اجتماعی ممکن سازد) را برعهده‌ی **دمیورژ** یا نیروی خیالی خلّاق معنا واگذارد، نیرویی که تفاوت میان معنا و اعتبار را از میان برمی‌دارد و دیگر بر اثبات و تأیید ناشیانه‌ی مخلوقات خویش تکیه نمی‌کند. اما وقتی ما مفهوم پراکسیس را از حوزه‌ی کار تولیدی به حوزه‌ی کنش ارتباطی منتقل کنیم، چشم‌انداز کاملاً متفاوتی ظاهر می‌شود. در آن صورت می‌توان وابستگی‌های متقابل میان نظام‌های زبانی آشکارکننده‌ی جهان و فرآیندهای آموزشیِ درون‌جهانی را در طول کل طیفِ اعتباریابی شناسایی کرد. در این صورت فرآیندهای یادگیری، دیگر تنها به درون فرآیندهای کارِ اجتماعی (و سرانجام تنها به درون برخوردهای ادراکی-ابزاری با طبیعتِ عینیت‌یافته) جریان نمی‌یابند. به‌محض آن‌که الگوی کلی تولید را کنار بگذاریم، می‌توانیم ارتباط درونی میان معنا و اعتبار را در رابطه با کل مخزن و انبار معنا تأیید کنیم و دیگر صرفاً بخشی از معنای بیانات و احکام زبانی را، که در جملات اعلامی و اِخباری نقش ایفا می‌کنند، مشمول این حکم ندانیم. در کنش ارتباطی که مستلزم اتّخاذ مواضع منفی یا مثبت در مورد داعیه‌های درستی و حقانیت و نیز در مورد داعیه‌های صدق و کارآیی به یک میزان است، معرفتِ پیش‌زمینه‌ایِ زیست-جهان در کل گستره‌ی آن در معرض آزمونی مستمر قرار می‌گیرد. به‌همین‌سان مفهوم پیشینی نظام‌های زبانی آشکارکننده‌ی جهان، تا آخرین سطح مفروضاتِ هستی‌شناسانه‌ی فرعی خود، در سایه‌ی برخوردهای ما با فرآیندهای درونْ‌جهانی در معرض بازبینی و تجدیدنظری غیرمستقیم قرار می‌گیرد.

این بدان معنا نیست که رابطه‌ی درونی میان معنا و اعتبار باید اینک از جانبِ دیگر از هم گسیخته شود. توانِ تولید معنا که در زمانه‌ی ما خود را در حوزه‌ی زیبایی‌شناسانه بار دیگر بازمی‌نماید، همچنان متضمن احتمال پیدایش نیروهای واقعاً ابداع‌گر و تازه‌ای است.

پرسش جدی‌تری که در این‌جا پیش می‌آید این است که آیا مفاهیمِ کنش ارتباطی و نیروی استعلایی داعیه‌های اعتبار کلی و عمومی ایده‌آلیسم تازه‌ای را از نو برقرار نمی‌کنند که با نگرش‌های طبیعت‌گرایانه‌ی ماتریالیسمِ تاریخی ناسازگار باشد. آیا زیست‌ـجهانی که از قرار معلوم تنها از طریق واسطه‌ی کنش معطوف به تفاهمِ متقابل بازتولید گردد از فرآیندهای مادیِ حیات گسیخته نمی‌شود؟ طبعاً زیست‌ـجهان به‌واسطه‌ی نتایج و پیامدهای کنش‌های معطوف به هدفی بازتولید می‌گردد که به‌وسیله‌ی آن‌ها افراد حاضر در زیست‌ـجهان در امور جهان دخالت می‌کنند. اما این کنش‌های ابزاری تا آن‌جا که به‌واسطه‌ی تعاریف مشترک از موقعیت‌ها و فرآیندهای فهم متقابل بیان‌گر اجرای طرح‌های مرتبط با طرح‌های مشارکت‌کنندگان دیگر در ارتباطات اجتماعی باشند با کنش‌های ارتباطی پیوند و تداخل دارند. براساس چنین نگرشی، راه‌حل‌های مسائل در حوزه‌ی کارِ اجتماعی با راه‌حل کنش‌های معطوف به تفاهمِ متقابل اتصال دارند. نظریه‌ی کنش ارتباطی این واقعیت را درنظر می‌گیرد که بازتولید سمبلیکِ زیست‌ـجهان و بازتولید مادی آن از درون به‌هم وابسته‌اند.

نمی‌توان به‌سهولت با این ظنّ مقابله کرد که همراه با مفهوم کنش معطوف به دعاوی اعتبار ممکن است بار دیگر ایده‌آلیسم عقل محض و غیرتاریخ‌مند به میان بازگردد و دوگانه‌گی‌های حوزه‌ی استعلایی و حوزه‌ی تجربی به شکلی دیگر دوباره حیات یابد.

هیچ عقل محضی نیست که بتواند تنها به‌صورت ثانوی خصلتی زبانی داشته باشد. عقل، بنا به ماهیت خود، در زمینه‌های کنش ارتباطی و در ساختارهای زیست‌ـجهان تجسم می‌یابد.[۱۹] تا آن‌جاکه نیات و اعمال بازیگران مختلف، به‌واسطه‌ی کاربرد کنش‌های کلامی معطوف به توافق متقابل، در درون زمان تاریخی و فضای اجتماعی به‌هم ارتباط می‌یابند، اتّخاذ مواضع مثبت یا منفی در مورد دعاوی اعتبارِ قابل انتقاد، هرچند به‌صورت ضمنی، کارویژه‌ی عمده‌ای در کردارهای **روزمره** پیدا می‌کند. توافق حاصله از طریق ارتباط، که برحسب تصدیق بین‌الاذهانی دعاوی اعتبار سنجیده می‌شود، برقراری شبکه‌ای از کنش‌های اجتماعیِ تعاملی و زمینه‌های زیست‌ـجهان را ممکن می‌سازد. البته این‌گونه دعاویِ اعتبار دو چهره دارند: به این معنی که [از یک‌سو] به‌عنوان دعاوی کلی از حدود متون محلی فراتر می‌روند؛ درعین‌حال [از سوی دیگر] برای آن‌که حامل توافق مشارکت‌کنندگان در تعاملات لازم برای همکاریِ مفید و مؤثر باشند می‌بایست در زمان و مکان مشخص قابل طرح و به‌صورت بالفعل قابل تصدیق باشند. از یک‌سو عنصر استعلایی اعتبار **کلی** هرگونه کاربرد محلی و محدودی را برملا می‌سازد و از حد آن فراتر می‌رود؛ از سوی دیگر، عنصر اقناع‌آمیز دعاوی اعتبار مقبول آن‌ها را به‌صورت محمل و مجرای کردارهای **مقید به متن** زندگیِ روزمره درمی‌آورد. تا آن‌جا که کارگزاران کنش‌های ارتباطی متقابلاً به‌واسطه‌ی

کنش‌های کلامی خود داعیه‌های اعتباری مطرح می‌کنند بر مواضعی بالقوه قابل حمله تکیه می‌کنند. از این رو عنصری از عدم تقید به متن در فرآیندهای بالفعلِ تفاهم تعبیه شده است؛ اعتباری که مورد ادعا است از یک‌سو از صرف رواج و تداول اجتماعیِ کردارهای مستقر و بالفعل متمایز می‌شود و از سوی دیگر به‌عنوان مبنای وفاق و اجماع موجود به پیشبرد آن کردارها یاری می‌رساند. اعتباری که برای احکام کلی و هنجارها ادعا می‌شود از حدود مکان و زمان فراتر می‌رود و به‌اصطلاح در آن‌ها زمان و مکان پاک می‌شود؛ اما داعیه‌ی اعتبار همواره در زمان و مکانِ مشخص و در متن و زمینه‌ی معین مطرح می‌گردد و به‌واسطه‌ی پیامدهای بالفعلی که برای کردار اجتماعی دارد پذیرفته یا رد می‌شود. کارل-اُتو اَپل به شیوه‌ی فکرانگیزی درباره‌ی تداخل و پیوستگی جامعه‌ی ارتباطی و جامعه‌ی آرمانی سخن گفته است.[۲۰]

فعالیت ارتباطی در زندگی روزمره به‌اصطلاح در خودش بازتاب می‌یابد. این "بازتاب" دیگر به سوژه‌ی ادراک‌کننده که با خودش به شیوه‌ای شیئی‌گونه پیوند داشته باشد ربطی ندارد. لایه‌های گفتار و کنشی که در درون عمل ارتباطی تعبیه شده است جانشین چنین بازتاب ماقبل زبانی و جداافتاده‌ای می‌گردد. زیرا داعیه‌های اعتباری که به‌صورت بالفعل مطرح می‌شوند، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، به استدلالاتی اشاره دارند که قابل عرضه و بیان و در مواردی قابل حل و اثبات‌اند. چنین مباحثه‌ی احتجاج‌آمیزی درباره‌ی داعیه‌های اعتبار فرضی را می‌توان به‌عنوان شکل بازتاب‌یافته‌ی کنش ارتباطی توصیف کرد: یعنی به‌عنوان رابطه‌ای با خود که نیازی به سائقه‌ی شیئی‌سازی و اُبژه‌پردازیِ موجود در مفاهیم بنیادیِ فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاه ندارد؛ یعنی این‌که "مقابله"‌ی موافقان و مخالفان شکلِ بنیادی رابطه‌ی بین‌الاذهانی‌ای را بازتولید می‌کند که همواره رابطه‌ی گوینده با خودش را از طریق رابطه‌ی کنشی با مخاطب به‌عنوان واسطه‌ای برقرار می‌سازد. رابطه‌ی متقابل و دشوار میان وضع کلامی ایده‌آل و وضع کلامی بالفعل نیز به‌وضوحِ هرچه تمام‌تر خود را در گفتار آشکار می‌سازد. به محض آن‌که مشارکت‌کنندگان وارد احتجاج و مباحثه شوند به شیوه‌ای متقابل مجبور می‌شوند فرض کنند که شرایط لازم برای تحقق وضع کلامی ایده‌آل به اندازه‌ی کافی تأمین شده است. و با این‌حال درمی‌یابند که گفتارشان هرگز به‌طور قطعی از انگیزه‌ها و سائقه‌هایی که قرار است زدوده شده باشند "پاک" نگردیده است. به‌همان اندازه که نمی‌توانیم فرض گفتار پاک و پالوده را کنار بگذاریم، به‌همان میزان باید با گفتار "ناپالوده" کنار بیاییم.

در پایان درس پنجم گفتیم که رابطه‌ی درونی میان پیش‌زمینه‌ی توجیه و پیش‌زمینه‌ی کشف، یعنی میان اعتبار و تکوین، هرگز به‌طور کامل گسیخته نمی‌شود. وظیفه‌ی توجیه، یا به سخن دیگر، نقد داعیه‌های اعتبار از چشم‌انداز مشارکت‌کنندگان را نمی‌توان بالمآل از بررسی فرآیند تکوینی جدا کرد که منجر به نقد ایده‌ئولوژی آمیزش داعیه‌های قدرت و داعیه‌های اعتبار از چشم‌انداز شخص ثالث می‌گردد. از همان دوران افلاطون و دموکریتوس[1] به‌بعد، تاریخ فلسفه تحت سلطه‌ی دو گرایش متضاد بوده است: گرایش اول قدرتِ استعلاییِ عقلِ انتزاعی و قیدناپذیری رهایی‌بخش عرصه‌ی معرفت را سرسختانه مطرح

۱. فیلسوف ذره‌گرای یونانی، حدود ۴۶۰ تا ۳۷۰ ق. م.

می‌کند و گرایش دوم می‌کوشد به شیوه‌ای ماده‌گرایانه نقاب از چهره‌ی خیالی عقل ناب برگیرد.

در مقابل، اندیشه‌ی دیالکتیکی قدرت ویران‌گر ماتریالیسم را در تخریب این دو موضع به‌کار گرفته است. واکنش این اندیشه به حذف و طرد هرگونه امر تجربی از عرصه‌ی اندیشه‌ها صرفاً به تقلیل روابط اعتبار به قدرت‌هایی که در پس آن‌ها پیروزمندانه نهفته‌اند، خلاصه نمی‌شود. برعکس، نظریه‌ی کنش ارتباطی، نه دیالکتیک عدم شناخت، بلکه دیالکتیک شناخت را در درون دیالکتیک تفاهم متقابل نهفته می‌داند، خواه این تفاهم توفیق‌آمیز باشد یا نه.

عقل ارتباطی خود را در نیروی الزام‌آور و متقاعدکننده‌ی تفاهم بین‌الاذهانی و شناسایی متقابل آشکار می‌سازد. درعین‌حال، این نظریه حدود جهانِ مبتنی بر شیوه‌ی زندگی مشترک را مشخص می‌کند. در درون چنین جهانی، نمی‌توان امور عقلانی را از امور غیرعقلانی به شیوه‌ای جدا کرد که پارمنیدس [فیلسوف یونانی] می‌خواست جهل را از نوع معرفتی مجزا سازد که به‌عنوان معرفت اثباتی مطلق بر عرصه‌ی "نیستی" هم حکم می‌راند. شلینگ، به تبعیت از یاکوب بوهم و ایزاک لوریا[۱]، به‌درستی تأکید می‌کرد که اشتباهات، بزه‌کاری‌ها، و فریب‌کاری‌های انسان بدون دلیل عقلانی صورت نمی‌گیرند، بلکه نمودهایی از وارونه‌سازی و قلب دلیل عقلانی هستند. نقض دعاوی اعتبار، صحت و صداقت کل جامعه‌ای راکه به‌واسطه‌ی رشته‌ی عقل به‌هم پیوسته است متأثر می‌سازد. افراد قلیلی که گمان می‌کنند به حقیقت رسیده‌اند و بنابراین می‌توانند از اکثریتی جدا شوند که پشت سر آن‌ها در ظلمات نادانی باقی مانده‌اند، درواقع نمی‌توانند همچون روز از شب بگریزند. هرگونه نقض ساختارهای زندگی عقلانی، که مدعای همگان است، به یک میزان به همگان گزند می‌رساند. منظور هگلِ جوان از کلیت اخلاقی که به‌واسطه‌ی اَعمالِ بزه‌کاران مختل می‌گردد و تنها به‌واسطه‌ی درک رنج همگانی و سراسری ناشی از ازخودبیگانگی رفع می‌گردد، همین بود. کلاوس هاینریش در مقابله‌ای که میان پارمنیدس و یونس پیغمبر ایجاد می‌کند، تحت تأثیر همین اندیشه است.[۲]

نطفه‌ی دیالکتیک خیانت و انتقام‌جویی را می‌توان در اندیشه‌ی میثاق و پیمانی که میان یهوه و بنی‌اسرائیل بسته شد یافت، آن‌جا که می‌گوید: "حفظ عهد و میثاق با خداوند نشانه‌ی ایمان و وفاداری است؛ نقض این عهد و پیمان نمونه‌ی خیانت‌ورزی است. حفظ ایمان به خداوند به‌معنی حفظ ایمان نسبت به خود هستی‌بخش، نسبت به خود و نسبت به دیگران است. انکار عقیده و ایمان در هر حوزه‌ای از وجود به‌معنی نقض عهد و میثاق با خداوند و خیانت به اساس زندگی خویشتن است... بنابراین، خیانت به دیگری درعین‌حال خیانت به خویشتن است؛ و هرگونه اعتراضی بر ضد خیانت نه‌تنها اعتراضی از جانب خویش بلکه اعتراضی از جانب دیگران نیز هست... این اندیشه که هر موجودی به‌طور بالقوه 'طرف قرارداد و میثاق' در مبارزه بر ضد خیانت از جانب هر کسی است که به خودش یا به من خیانت ورزد، تنها ردّیه‌ی ممکن بر ضد تسلیم‌طلبیِ رواقی‌مآبانه‌ای است که پارمنیدس بیان کرده است، در آن‌جا

---

۱. Jacob Böhme (۱۵۷۵ـ ۱۶۲۴)، فیلسوف و عارف آلمانی؛ Isaac Luria (۱۵۳۴ـ۱۵۷۲)، عارف یهودی.

۲. Parmenides Klaus Heinrich (تولد، ۵۱۵ ق.م)، فیلسوف یونانی. و یونس پیغمبر که نهنگی او را بلعید و سپس بالا آورد.

که میان دانایان و توده‌ی جُهال فرقی آشکار قائل می‌شود. اندیشه‌ی ' روشنگری'، به‌نحوی که برای ما آشناست، بدون مفهوم وجود پیمانی بالقوه عمومی بر ضد خیانت تصورناپذیر است.“[۲۱] پیرس و مید[۱] نخستین کسانی بودند که چنین مضمون مذهبی عهد و پیمان عمومی نسبت به شأن فلسفه را در قالب نظریه‌ی اجماعی حقیقت و نظریه‌ی ارتباطی جامعه مطرح کردند. نظریه‌ی کنش ارتباطی با چنین سنّت پراگماتیستی و عمل‌گرایانه‌ای پیوند می‌یابد. این نظریه، همانند دیدگاه هگل در نخستین رساله‌اش درباره‌ی جنایت و مکافات، ملهم از اندیشه‌ای شهودی و درونی است که می‌توان آن را در قالب مفاهیم عهد عتیق به‌شکل زیر بیان کرد: در شرایط ناآرامیِ وضع واقعی حیات ابهامی زاده می‌شود که نتیجه‌ی دیالکتیک نیروی خیانت و انتقام است.[۲۲]

درحقیقت، ما هیچ‌گاه همواره، و حتی اغلب، نمی‌توانیم مفروضات پراگماتیک نامحتملی را متحقق سازیم که نقطه‌ی عزیمت ما در کردارهای ارتباطی روزمره هستند و از لحاظ ضرورت استعلایی هم باید نقطه‌ی عزیمت ما باشند. به‌همین دلیل اشکال زندگی اجتماعی-فرهنگی در ذیل محدودیت‌های ساختاری عقلی ارتباطی قرار می‌گیرند که درعین‌حال اثبات و انکار می‌شوند.

عقل فعال در کنش ارتباطی نه‌تنها به‌اصطلاح تحت محدودیت‌های بیرونی و عینی قرار دارد، بلکه شرایط امکان خودِ آن عقل نیز مستلزم تجزیه‌ی آن به ابعاد زمان تاریخی، فضای اجتماعی و تجربیات جسمانی است؛ یعنی این‌که توان عقلانی کلام با منابع و امکانات هر زیست-جهان خاصی درهم تنیده و درهم آمیخته است. تا آن‌جا که زیست-جهان کارویژه‌ی تأمین منابع و امکانات را ایفا می‌کند، دارای خصلتِ معرفتی شهودی، متقن و یقینی و کلی است، معرفتی که بنا به‌دلخواه ما ”مسئله‌دار“ نمی‌شود، و از این لحاظ بیان‌گر ”شناخت“ در هیچ مفهوم و معنای دقیقی نیست. آمیزه‌ی پیش‌فرض‌های اولیه، همبستگی‌ها و پیوندهای اجتماعی و مهارت‌های ناشی از جامعه‌پذیری، تشکیل‌دهنده‌ی مقاومتی در مقابل خطر عدم توافق مندرج در فرآیندهای دستیابی به تفاهمی است که براساس دعاوی اعتبار عمل می‌کنند.

زیست-جهان، به‌عنوان منبع امکاناتی که مشارکت‌کنندگان در تعامل اجتماعی، احکام و بیانات معطوف به اجماع خود را با توسل بدان پشتیبانی و حمایت می‌کنند، معادلی برای دستیابی به ”سنتزی“ تشکیل می‌دهد که فلسفه‌ی سوژه‌ی آگاه به آگاهی به‌طور کلی نسبت داده بود. البته دستیابی به این معنا نه با صورت و شکل بلکه با محتوای تفاهم متقابلِ محتمل ربط دارد. تا این حد، اَشکال انضمامی زندگی جانشین کارویژه‌ی آگاهی استعلایی در ایجاد وحدت می‌شود. عقلِ مندرج در کنش ارتباطی، در قالب خودفهمی‌های فرهنگی، پیوندها و همبستگی‌های ناآگاهانه و شهودی و توانایی‌های افراد جامعه‌پذیری که در قالب مهارت‌ها اجرا می‌شوند، با سنّت‌ها، کردارهای اجتماعی و مجموعه تجربیات جسمانی که کلیت‌های ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند ارتباط پیدا می‌کند. چنین اَشکالِ خاصِ حیاتی که تنها به‌صورت

---

۱. George Herbert Mead (۱۸۶۳-۱۹۳۱)، فیلسوف آمریکایی.

کثرت‌گرایانه‌ای تجلی می‌یابند، بی‌شک صرفاً به‌واسطه‌ی شباهت اسمی با هم پیوند پیدا نمی‌کنند بلکه با زیست-جهان‌ها، به‌طور کلی، ساختارهایی مشترک دارند. اما چنین ساختارهای کلی و فراگیری صرفاً، به‌واسطه‌ی کنش معطوف به فهم متقابلی که بدان وسیله بازتولید می‌شوند، بر روی اَشکال خاص و مشخص زندگی نقش می‌بندند. همین نکته روشن می‌سازد که چگونه اهمیت چنین ساختارهای کلی می‌تواند در طی فرآیندهای تاریخی تقسیم کار و تفکیک کارویژه‌ی ساختارها افزایش یابد. همین مطلب کلید فهم فرآیند عقلانی‌شدنِ زیست-جهان و رهاشدن توان عقلانی مندرج در کنش ارتباطی به شیوه‌ای مستمر است. و همین تمایل و گرایش تاریخی می‌تواند بدون توسل به معانی و مفاهیم متداول در فلسفه‌ی تاریخ، محتوای هنجاری تجددی را توضیح دهد که در معرض خطر نابودسازی خویش قرار گرفته است.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک. به سخنرانی بی‌نظیر فوکو در ۱۹۸۳ درباره‌ی مقاله‌ی "روشنگری چیست؟" در کانت:
Paul Rabinow, (ed.) *The Foucault Reader* (New York, 1984) pp. 32–50.
به این مقاله در *t a z* (دوم ژوئیه‌ی ۱۹۸۴) اشاره کرده‌ام.

2. Jürgen Habermas, "Remarks on the Concept of Communicative Action," in G. Seebass and R. Tuomela (eds.) *Social Action* (Dordrecht, 1985), pp. 151–78.
3. Jürgen Habermas "Interpretive Social Science and Hermeneuticism," in N. Haan, R. Bellah, Paul Rabinow and W. Sullivan (eds.) *Social Science as Moral Inquiry* (New York, 1983), pp. 251–70.
4. Jürgen Habermass, "A Postscript to *Knowledge and Human Interests*" *Philosophy of Social Science,* 3 (1973): 154–89, here pp. 161ff. Also H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft,* 3 (1973), (Frankfurt, 1982), pp. 8ff.
5. Jürgen Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," in J. Bleicher (ed.) *Contemporary Hermeneutics* (London and Boston, 1980) pp. 181–211.
6. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns,* vol. 2 (Frankfurt, 1981) pp. 589 ff.

ترجمه‌ی انگلیسی آن کتاب:
Theory of Communicative Action, vol. 2.: *System and Lifeworld: A Critique of Functionalist Reason* (Boston, 1987).

7. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia, 1983).
8. H. Böhme and G. Böhme, *Das Andere der Vernunft* (Frankfurt, 1983), p. 326.

۹. ر.ک. به مباحثی که پس از درس هفتم آمده است.

10. Böhme and Böhme, *Das Andere Der Vernunft,* p. 11.

11. *Ibid.* p. 18.
12. *Ibid.* p. 19.

۱۳. درحالی‌که شیلر و هگل خواستار تحقق اندیشه‌ی اخلاقی هنجارسازی برای خود در درون جامعه‌ی مبتنی بر همبستگیِ زیبایی‌شناسانه و یا در درون کلیت متن زندگی اخلاقی بودند، این دو نویسنده در استقلال و خودمختاری اخلاقی چیزی جز آثار قدرت انضباطی نمی‌بینند: "اگر بخواهیم فرآیند حقوقی درونی معمولی را که به‌نام قانون اخلاقی اجرا می‌شود از لحاظ اصول اخلاقی درنظر بگیریم، می‌باید باردیگر به بررسی وجدان از دیدگاه پروتستانی بازگردیم که الگوی تعقیب و آزار را در متن درونی زندگی انسان‌ها جای داد؛ یا شاید بهتر باشد به اتاق‌های محاکمه‌ی آرام و بهداشتی و زرادخانه‌های کامپیوتری ساکت و مجلل پلیس علمی‌شده‌ای بازگردیم که نحوه‌ی برخورد و معامله‌ی آن همان "حکم اخلاقی" است ــ حکمی که معطوف به ارعاب و کنترل بی‌وقفه‌ی هر چیز خاص و مقاومی است و این کنترل تا اعماق درونی زندگی انسان‌ها رسوخ می‌کند."

(Böhme and Böhme, *Das Andere der Vernunft,* p. 349).

14. *Ibid.* p. 13.
15. *Ibid.* p. 23.
16. Karl-Otto Apel, "Die Logosauszeichnung der menschilichen Sprache. Die Philosophische Tragweite der Sprechakttheorie," (1984), manuscript.
17. Ernst Tugendhat, *Einführung in die Sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt, 1976).

۱۸. آلبرشت ولمر نشان داده است که هماهنگی و تناسب موجود در اثر هنری، به‌عبارت دیگر حقیقت زیبایی‌شناسانه، به‌هیچ‌وجه بدون واردکردن ملاحظات دیگر، به اصالت و صداقت قابل تقلیل نیست. ر.ک. به:

Albrecht Wellmer, "Truth, Semblance and Reconciliation," in *Telos*, 62 (1984/85): 89–115.

19. J. H. Hamann, "Metakritik über den Purismus der Vernunft," in J. Simon (ed.) *Schriften zur Sprache* (Frankfurt, 1967), pp. 213ff.
20. Karl-Otto Apel, *Towards a Transformation of Philosophy* (London, 1980), pp. 225ff.

درخصوص پاسخ من به مطالب ماری هسه (Mary Hesse) ر.ک. به:

John Thompson and David Held (eds.) *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, M. and London, 1982), pp. 276ff.

21. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* (Frankfurt, 1964). p. 20; Idem, *Parmenides und Jona* (Frankfurt 1966).
22. H. Brunkhorst, "Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt", *Sozialwissenschaftliche Literature-Rundschau,* 8/9 (1983): 7–34.

فصل سی و هفتم

”از تجربه‌گراییِ فمینیستی تا شناخت‌شناسی‌هایِ دارایِ دیدگاهِ فمینیستی“*

سندرا هاردینگ **ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاندیده**

اصطلاح ”شناخت‌شناسی‌هایِ دارایِ دیدگاهِ فمینیستی“ چه‌بسا برای کسانی که با آن آشنا نیستند ترکیب عجیبی از کلمه‌ها باشد، اما این اصطلاح به جنبشی مهم در فلسفه‌ی معاصر اشاره دارد. اگر فمینیسم، در کلی‌ترین معنایش، بررسی هر پدیده‌ای از دیدگاه جنسیت و معنای تاریخی آن باشد، پس، انگاره‌های سنّتیِ دانش وحتا روش علمی را می‌توان از حیث بیانِ ممکنِ روابط و کلیشه‌های جنسی و وابستگی‌شان به این روابط و کلیشه‌ها مورد تحلیلی نقادانه قرار داد. سندرا هاردینگ (متولد ۱۹۳۵)، فیلسوف علم، به بحث در مورد توسعه‌ی شناخت‌شناسی فمینیستی و تلاش آن در کشف این نکته می‌پردازد که ایده‌آل‌های مدرن دانش تا چه حد آرمان‌های به‌طور اخص مردانه را مجسم کرده و شکل‌های ممکنِ دانشی را که به‌طور سنّتی زنانه توصیف شده است طرد کرده‌اند.

شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه فمینیستی

شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه فمینیستی علمِ فمینیستیِ متمایزی را برپایه‌ی نظریه‌ی فعالیت جنسی‌شده[1] و تجربه‌ی اجتماعی قرار می‌دهند. این شناخت‌شناسی‌ها همگی (بسته به توصیف‌های گوناگون) برای زنان یا فمینیست‌ها از حیثِ شناخت برتری و امتیاز قائل‌اند و با این حال همچنین مدعی‌اند که بر دوپاره‌سازی[2] سرشت‌نمایِ جهان‌نگریِ روشنگری / بورژوایی[3] و علم آن غلبه کرده‌اند. [۱] خوب است که شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه [فمینیستی] را، همانند توسل به تجربه‌گراییِ فمینیستی، به‌منزله‌ی طرح‌های یک ”علم جانشین“ درنظر گیریم: هدف این شناخت‌شناسی‌ها آشکارا

---

* Sandra Harding, "From Feminist Empiricism to Feminist Standpoint Epistemologies", chapter 6 of *The Science Question in Feminism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), pp. 141–61.

1. gendered activity
2. dichotomizing
3. Enlightenment/ bourgeois world view

بازسازیِ هدف‌های اولیه‌ی علم مدرن است. درمقابل، پست‌مدرنیسم فمینیستی به‌گونه‌ای مستقیم‌تر همان هدف‌ها را به مبارزه می‌طلبد (هرچند گرایش‌های پست‌مدرن حتا در این نوشتارهای دارای دیدگاه [فمینیستی] به‌چشم می‌خورد).

با بررسی این بحث‌ها می‌توان پنج دلیل متفاوت و با این حال مرتبط با یکدیگر را در آن‌ها یافت که توضیح می‌دهند چرا تحقیق از چشم‌اندازی فمینیستی می‌تواند درک‌هایی از طبیعت و زندگی اجتماعی فراهم کند که از چشم‌انداز فعالیت و تجربه‌ی متمایز مردان امکان‌پذیر نیستند. من هریک از این دلایل را در نوشته‌ی یکی از نظریه‌پردازانی که بر این جنبه‌ی خاص از تقسیم جنسیِ فعالیت تأکید دارند شناسایی می‌کنم، هرچند بیش‌ترِ این نظریه‌پردازان بیش از یک دلیل را پذیرفته‌اند. به‌نظر من این توصیف‌ها را باید، به‌رغم تفاوت‌های‌شان، نه به منزله‌ی توصیف‌هایی رقیب بلکه به‌منزله‌ی توصیف‌هایی مکمل یکدیگر فهمید.

وحدتِ دست، مغز و قلب در کارِ دستی[1]

مقاله‌ی هیلاری رُز[2] به‌نام ''شناخت‌شناسیِ فمینیستی برای علوم طبیعی'' مبتنی است بر تحلیلی پسامارکسیستی از اثرهای تقسیم‌های جنسیِ فعالیت بر ساختارهای فکری.[۲] او در دو مقاله‌ی آخر خود این بحث را می‌پروراند که ما می‌توانیم خطوطِ اصلیِ نظریه‌ی متمایز فمینیستی از دانش را در اندیشه و عملِ دانشمندان زنی بیابیم که روش‌های تحقیقی‌شان هنوز بیش‌تر ویژه‌گیِ ''کارِ دستی'' را دارد تا ''کار صنعتی‌شده''ای که اکثر تحقیقات علمی در قالب آن انجام می‌گیرند. تمایزِ این نظریه را می‌بایست در روشی یافت که مفاهیمِ فاعلِ شناخت[3]، جهانِ مورد شناسایی و فرآیندهای نیل به شناخت در این نظریه وحدتِ فعالیت یدی، ذهنی و عاطفی (''دست، مغز و قلب'') راکه سرشت‌نمای[4] کار زنان به‌طور کلی‌تر است بازتاب می‌دهند. این شناخت‌شناسی نه‌تنها در تقابل با دوگانه‌انگاری دکارتی ـ ذهن در مقابل بدن و هردو در مقابل احساس وعاطفه ـ قرار دارد که زیربنای عصر روشنگری و حتا نگرش‌های مارکسیستی از علم است، بلکه امکانِ ''ماتریالیسمی کامل‌تر و دانشی حقیقی‌تر'' از دانشِ حاصل از هرگفتمان پدرانه‌ای را نیز فراهم می‌آورد (49 :1984).[5] نیاز به چنین علم فمینیستی ''بیش از پیش شدت می‌گیرد'' زیرا ''واردکردنِ کارِ تیمارگرانه[6] و دانشِ حاصل از مشارکتِ در این کار در تحلیل، برای برنامه‌ای دگرگون‌کننده، چه در علم و چه در جامعه، حیاتی است،'' اگر قصد داریم از نابودی هسته‌ای و تعمیق فقر اجتماعی که در غیراین‌صورت به‌طور فزاینده‌ای امکان‌پذیر است اجتناب کنیم (89 :1983).

رُز با تحلیل بینش‌های اندیشه‌ی پسامارکسیستی که فمینیست‌ها می‌توانند [اندیشه‌شان را]

---

1. craft labor
2. Hilary Rose
3. knower
4. characteristic
۵. برای چنین ارجاع‌هایی در متن به منابع آخر همین مقاله نگاه کنید.ـم. ف.
6. caring labor

برپایه‌ی آن بنا کنند، آغاز می‌کند. از دید سُون-رِتل[1]، جدایی میان کار یدی و کار فکری در تولید کاپیتالیستی است که به تجریدهای رازآمیزِ علم بورژوایی منجر شده است.[۳] اما آن‌جا که کار یدی و فکری به طبقه‌های متفاوتی از مردم تخصیص داده می‌شود، روابط اجتماعی چیزی بسیار بیش از تولیدِ صرفِ کالاها است. سون-رتل نیز همانند مارکس نتوانست تأثیرِ تخصیصِ انحصاریِ کارِ **تیمارگرانه** به زنان بر علم را به پرسش کشد.[۴] به اعتقاد رُز، از این حیث نمی‌توان پسامارکسیست‌هایی همچون سون-رتل را از نظریه‌پردازانِ زیست‌شناسیِ اجتماعی[2] که پسامارکسیست‌ها به‌شدت با آنان مخالف‌اند متمایز کرد؛ پسامارکسیست‌ها به‌طور ضمنی "برنامه‌ی زیست‌شناسی اجتماعی را که به‌هیچ‌وجه برنامه‌ای رهایی‌بخش نیست و معتقد است سرنوشت زنان در ژن‌های آن‌ها است" تأیید می‌کنند. فمینیست‌ها باید روابط میان کار بدون دستمزد و کار با دستمزد زنان را توضیح دهند تا نشان دهند که مهارت‌های تیمارگرانه‌ی زنان خاستگاهی اجتماعی دارد نه طبیعی، و این مهارت‌ها را "مردان، نخست در خانه، و همچنین در محیط کار از زنان می‌کشند" (4–83 :1983).

رُز در ادامه به تحلیل رابطه‌ی شرایط فعالیت زنان در [عرصه‌ی] علم با شرایط فعالیت در خانه می‌پردازد، و نیز به تحلیل امکان‌هایی که این نوع فعالیت‌ها برای زنان به‌وجود می‌آورند تا زنان جایگاه ممتازی را به‌منزله‌ی تولیدکنندگان ادعاهای علمیِ تحریف‌نشده‌تر و جامع‌تر کسب کنند. شناخت‌شناسیِ فمینیستی نمی‌تواند از تأمل بر آنچه زنان در آزمایشگاه‌ها انجام می‌دهند شروع شود، چون زنان مجبوراند برای ادامه‌ی کارشان در آزمایشگاه‌ها زن‌بودن‌شان را انکار کنند، هرچند باز هم "در کل از نظام تولیدِ شناختِ علمی با قدرت ایدئولوژیک این نظام در تبیین این‌که چه‌چیز دانش اُبژکتیو است و چه‌چیز نیست، طرد می‌شوند." (88 :1983) زنان از این‌که شناسنده‌هایِ (مذکرِ) علمی باشند و نیز از پذیرش این‌که همان موجودی باشند که در ابتدا به‌نظر می‌رسند، یعنی زن‌بودن، منع می‌شوند.[۵]

رُز در مقاله‌ی اول خود استدلال می‌کند که شناخت‌شناسی فمینیستی باید برپایه‌ی جنبش زنان استوار شود. جنبش زنان در توجه خود به مسائلی زیست‌شناختی و پزشکی همچون قاعده‌گی، سقط جنین و مواظبت مبتنی بر خودآزمایی و بهداشت شخصی، "دانش سوبژکتیو و دانش اُبژکتیو" را به گونه‌ای درهم ادغام می‌کند که "دانشی نو بسازد". رُز می‌گوید "دوگانه‌انگاریِ دکارتی، جبرباوریِ زیست‌شناختی و ساختمان‌گراییِ اجتماعی[3] در رویارویی با ضرورت ادغام و تأویلِ تجربه‌ی شخصیِ خون‌ریزی و درد و تنش [قاعده‌گی] رنگ می‌بازد. با آغاز از تجربه‌ی ستم خاص بر زنان، می‌توان جنبه‌ی شخصی، اجتماعی و زیست‌شناختی را ادغام کرد." پس شناخت‌شناسیِ فمینیستی برای علوم طبیعی از تعامل میان "شکل‌های نوین سازمانی" و طرح‌های جدید سربرخواهد آورد (9–88 :1983). شکل‌های سازمانی جنبش زنان برخلاف شکل‌های سازمانی مناسبات تولید کاپیتالیستی و علم آن، تن به تقسیم فعالیت فکری، یدی و تیمارگرانه در میان طبقه‌های مختلف افراد نمی‌دهد. طرح جنبش زنان این است که

---

1. Shon-Rethel
2. sociobiology
3. social constructionism

دانشی برای زنان فراهم آورد که برای درک و اداره‌ی بدن‌شان به آن نیازمنداند: سوژه و اُبژه‌ی تحقیق یکی است. عقیده‌ی برخاسته از این فعالیتِ وحدت‌یافته در خدمتِ خودشناسیْ مناسب‌تر از عقیده‌ی برخاسته از فعالیتی تقسیم‌شده است که برای مقاصد انحصار سود و کنترل اجتماعی انجام می‌گیرد.

مقاله‌ی اول یک شکاف را باقی می‌گذارد، شکاف میان آن نوع روابط ممکنِ دانش/قدرت در علمی مبتنی بر درک‌های زنان از بدن‌های‌شان و آن نوع روابطِ لازم برای این‌که علمی فمینیستی به‌قدر کافی قدرت یابد که جایگزین فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و علوم اجتماعی‌ای که داریم شود. رُز در مقاله‌ی بعدی خود این شکاف را با بسط عرصه‌ای پُر می‌کند که به‌نظر او می‌توانیم خاستگاه‌های یک شناخت‌شناسی متمایز فمینیستی را در آن شناسایی کنیم. شناخت‌شناسی‌ای که معتقد است توسل به امر سوبژکتیو مشروع است، عرصه‌های فکری و عاطفی باید وحدت یابند و هماهنگی کلیت‌گرایی و پیچیدگی باید جایگزین استیلای تقلیل‌گرایی و خطی‌بودن[1] شود؛ خاستگاه‌های این شناخت‌شناسی را می‌توان در آنچه فوکو "دانش‌های در انقیاد"[2] ـ فهم‌های مدفون در تاریخ علم ـ می‌نامد ردیابی کرد (1984: 49).

در این‌جا رُز آن دغدغه‌های زیست‌محیطی[3] را درنظر دارد که کارولین مرچنت[4] ارائه و ساخته و پرداخته کرده و در آثار ریچل کارسن[5] دیده می‌شود و نیز آن فراخوان‌ها به حرکت فراسوی تقلیل‌گرایی، به‌سوی "فمینیستی‌کردنِ" کلیت‌باورانه‌ی علم راکه در آثار نویسندگانی همچون دیوید بوهم[6] و فریتیوف کاپرا[7] دیده می‌شود.[۶] همچنین ممکن است در این‌جا رُز از آرمان‌سازی رمانتیک جوزف نیدهام[8] از علم چینی به منزله‌ی علمی زنانه‌تر از علم غربی[۷] یاد کند. درنتیجه، ما می‌بایست درباره‌ی تناقض‌های موجود میان تاریخ "علم زنانه‌شده"[9]ی چین و تاریخِ زن‌ستیزی چینی که فاقد خصلت رهایی‌بخشی است تأمل کنیم. این امر مسئله‌ای دشوار را پیش می‌آورد، یعنی مسئله‌ی ادغام دوپاره‌گی‌های جنسی به‌منزله‌ی استعاره‌ای برای دوپاره‌گی‌های دیگر (نمادگرایی جنسی) با تبیین‌هایی که روابط اجتماعی میان جنسیت‌ها را به‌منزله‌ی تأثیری علّی بر تاریخ ـ نکته‌ای که بعداً باید به آن بپردازیم ـ بررسی می‌کند. به‌علاوه، این خط فکری مستقیماً به بدگمانی فمینیستی نسبت به دریافت‌های مردان از دوجنسی‌بودن[10]، که دل‌شان می‌خواهد باشند، رهنمون می‌شود. وقتی مردان دوجنسی‌بودن را طلب می‌کنند معمولاً قصد دارند به گونه‌ای گزینشی بخشی از "زن‌بودن"[11] را برای طرح‌های‌شان تصاحب کنند، درحالی‌که بخش اعظم زنانِ واقعی را کنار می‌گذارند.[۸]

---

1. linearity
2. subjugated knowledges
3. ecological concerns
4. Carolyn Merchant
5. Rachel Carson
6. David Bohm
7. Fritjof Capra
8. Joseph Needham
9. feminized science
10. androgyny
11. the feminine

رُز در تحقیقات علمی اخیر که زنان در زیست‌شناسی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی انجام داده‌اند ــ عرصه‌هایی که شکل‌های "پیشه‌ورانه"[۱]ی تحقیق علمی در آن‌ها هنوز امکان‌پذیر است، در تقابل با شکل‌های "صنعتی" که زنان در آزمایشگاه‌های تحت سلطه‌ی مردان با آن‌ها روبه‌رویند ــ مهم‌ترین پیشرفت‌ها را به‌سوی "ماتریالیسمی کامل‌تر و دانشی حقیقی‌تر" تشخیص می‌دهد. در تمام این عرصه‌ها، اندیشه‌ی فمینیستی درک جدیدی از روابط میان موجودات زنده و روابط میان موجودات زنده و محیط زیست‌شان را تولید کرده است. مفهوم موجود زنده "نه در قالب استعاره‌ی داروینی و به‌منزله‌ی اُبژه‌ای منفعل که محیطی بی‌طرف آن را انتخاب می‌کند، بلکه به‌منزله‌ی شرکت‌کننده‌ای فعال و سوژه‌ای که آینده‌اش را تعیین می‌کند" ساخته می‌شود (1984: 51). (به‌اعتقاد کِلِر[۲]، کارِ باربارا مک کلینتاک[۳] سرمشقی از این نوع را به‌منزله‌ی بدیلِ "نظریه‌ی مسلط" زیست‌شناسی داروینی ارائه می‌دهد.[۹]

بنابراین رُز پیشنهاد می‌کند که مبانی شناخت‌شناسی و علمِ متمایز فمینیستی را باید در کردارهای اجتماعی و شاکله‌های مفهومی فمینیست‌ها (یا محققان زن) در عرصه‌های تحقیقی با سازمانی پیشه‌ورانه جست‌وجو کرد. در این عرصه‌ها، مفاهیمی که زنان به‌طور اجتماعی از طبیعت و روابط اجتماعی خلق می‌کنند می‌تواند فهم‌های نوینی را تولید کند که امکان‌هایی رهایی‌بخش برای نوع را درپی آورند. اصل این مفاهیم لزوماً به دانشمندان زن برنمی‌گردد: رد و اثر این مفاهیم را می‌توان در "دانش‌های در انقیاد" در تاریخ علم یافت. با این‌حال، ما می‌توانیم در این‌جا به نکته‌ای پی ببریم که رُز درنظر نگرفت: آن‌جا که این انگاره‌ها نه برخاسته از هیچ تجربه‌ی متمایز سیاسی-اجتماعی و نه بیان‌گر آن‌اند، به‌ناگزیر کنجکاوی‌های صرف ذهنی باقی می‌مانند ــ همانند ایده‌های یونانیان باستان در مورد اتم‌ها ــ که منتظر "تولد اجتماعی"شان در کار علمیِ کسانی هستند که به چنین انگاره‌هایی نیازمنداند تا سرنوشت خودشان در نظم اجتماعی را بر طبیعت فرافکنند. نمی‌توان از توجه به این نکته خودداری کرد که انگاره‌ی موجودات زنده به‌منزله‌ی شرکت‌کنندگان فعال در تعیین آینده‌ی خودشان، همان رابطه‌ای را در "طبیعت" "کشف" می‌کند که به ادعای نظریه‌ی فمینیستی، فقط برای مردان (گروه حاکم) مجاز بوده است، اما بایستی برای زنان هم، که آنان نیز موجودات اجتماعی تاریخ‌سازند، مجاز باشد. مردان فعالانه آینده‌شان را در درون استیلای مردانه پیش برده‌اند؛ زنان نیز می‌توانند فعالانه در طرح‌ریزی آینده‌شان درون نظم اجتماعیِ جنسیت‌زدایی‌شده مشارکت کنند.

صرف‌نظر از این‌که رُز با این نتیجه‌گیری موافق باشد یا نباشد، می‌گوید که خاستگاه‌های یک شناخت‌شناسیِ فمینیستی برای علمی جانشین را باید در مفهوم‌های فاعلِ شناخت، فرآیند شناخت و جهان مورد شناسایی که در این تحقیقِ علمیِ جوهری آشکاراند، یافت. پس ادعاهای جوهریِ چنین تحقیقی را باید در قالب فعالیت‌های متفاوت و تجربه‌های اجتماعی زنان که در تقسیم جنسی‌شده‌ی کار/فعالیت خلق شده‌اند توجیه کرد. بنابراین، همان‌طور که باید از هریک از این نظریه‌پردازان دیدگاه

---

1. "craft" forms

2. Evelyn Fox Keller

3. Barbara McClintock

[فمینیستی] بپرسم، آیا این شناخت‌شناسی هنوز بخش اعظمی از نگرش عصر روشنگری را حفظ نکرده است؟

فعالیت به انقیاد درآمده‌ی زنان: لذت‌بخش، انضمامی و ارتباطی[1]

نانسی هارتسوک[2] نظریه‌پرداز سیاسی، همانند رُز، بنیان‌های معرفت‌شناختیِ علمِ فمینیستیِ جانشین را در نظریه‌ای پسامارکسیستی درباره‌ی کار (فعالیت) و تأثیرهای آن بر زندگی ذهنی قرار می‌دهد. از نظر هارتسوک نیز سون-رتل سرنخ‌های مهمی ارائه می‌دهد. اما هارتسوک طرح خود را مبنی بر این‌که "رسیدن به نگرشی درست از جامعه‌ی طبقاتی فقط از طریق یکی از دو موضع اصلی طبقاتی در جامعه‌ی کاپیتالیستی امکان‌پذیر است"، با فرانظریه[3]ی مارکس آغاز می‌کند.[۱۰] با آغاز از واقعیت‌های زیست‌شده‌یِ زندگیِ زنان می‌توانیم بنیانی برای نظریه‌ی دانش که می‌بایست هم جانشینِ شناخت‌شناسیِ عصر روشنگری و هم جانشینِ شناخت‌شناسیِ مارکسیستی شود، بیابیم. از نظر هارتسوک، همانند رُز، در تقسیم جنسی‌شده‌ی کار است که می‌توان هم دلیلی برای کفایت بیش‌تر ادعاهای معرفتی فمینیستی یافت و هم ریشه‌ای که جانشین تمام‌عیار علمِ روشنگری می‌تواند از آن ببالد. با این حال، علم فمینیستیِ جانشینْ ضددکارتی خواهد بود، زیرا این علم، هرچند به شیوه‌ای متفاوت از شیوه‌ای که رُز مشخص می‌کند، از دوپاره‌گی‌های اندیشه و عمل که محصول تقسیم‌های میان کار ذهنی و کار یدی است فراتر می‌رود و درنتیجه در تقابل با این دوپاره‌گی‌ها قرار می‌گیرد.

فعالیت زنان عبارت است از "فعالیت لذت‌بخش انسانی، عمل[4]". فعالیت زنان در دو نوع مشارکت نهادینه می‌شود ـ مشارکت در "تأمین معاش" و در پرورش فرزندان. در فعالیت‌های تأمین معاش، مشارکت‌ها در تهیه‌ی غذا، پوشاک و سرپناهِ ضروری برای بقای نوع انجام می‌شود.

> فعالیت یک زن در خانه و نیز در محل کار برای دریافت دستمزد او را پیوسته در تماس با جهانی از کیفیت‌ها و دگرگونی نگاه می‌دارد. غوطه‌ورشدن او در جهان مصرف ـ در فرآیندهای مادیِ انضمامی، چندکیفیتی و متغیر ـ کامل‌تر از [غوطه‌ورشدن یک مرد] است. و اگر خودِ زندگی عبارت است از فعالیتی لذت‌بخش، دیدگاه قابل دسترسی برای زنان برپایه‌ی مشارکت در تأمین معاش، نشان‌گرِ نوعی تشدید و تعمیق جهان‌نگری ماتریالیستی است و آگاهیِ در دسترسِ تولیدکنندگان کالا در جهانِ کاپیتالیستی معرفِ تشدید آگاهی طبقاتی است. (صفحه‌ی 292).

با این حال، در بررسی شرایط فعالیت‌های زنان در مراقبت از فرزندان است که نارسایی تحلیل‌های مارکسیستی با بیش‌ترین وضوح آشکار می‌شود. "زنانْ مردان (و زنان دیگر) را نیز هم هرروزه و هم در

1. relational
2. Nancy Hartsock
3. metatheory
4. practice

بلندمدت تولید/ تولیدمثل می‌کنند. این جنبه از 'تولیدِ' زنان نارسایی‌های عمیق مفهوم تولید به‌منزله‌ی توصیفی از فعالیت زنان را نشان می‌دهد. تولید یک انسانِ دیگر به‌هیچ‌رو شبیه شیوه‌ی تولید یک شیء نظیر صندلی نیست... کمک به دیگری برای رشدونمو، دست‌شستنِ تدریجیِ از نظارت بر او، و تجربه‌ی محدودیت‌های انسانیِ کنشِ فرد" ویژگی‌های بنیادین مراقبت از کودک است که منحصراً به زنان اختصاص دارد. "تجربه‌ی زنانه‌ی تولیدمثل نشان‌گرِ وحدتی با طبیعت است که از تجربه‌ی پرولتریِ مبادله با طبیعت فراتر می‌رود" (صفحه‌ی 293).

به‌علاوه، هارتسوک از نظریه‌ی فمینیستی جِین فلکس[1] و نانسی چادورو[2] یعنی نظریه‌ی روابطِ شیئی[3] بهره می‌گیرد تا نشان دهد که زنان "ساخته" می‌شوند "نه متولد"، به‌گونه‌ای که خود را به شیوه‌ای انضمامی و ارتباطی تعریف و تجربه می‌کنند.[۱۱] در مقابل، نوزادانِ مذکر به مردانی بدل می‌شوند که خود را به‌گونه‌ای انتزاعی و اساساً مجزا از دیگران و طبیعت تعریف و تجربه می‌کنند. نوزادان مذکر و مؤنثی که هنوز جنسیت معینی نپذیرفته‌اند درقالب آن نوع شخصیت‌هایی شکل می‌گیرند که می‌خواهند فعالیت‌هایی با ویژگی‌های مردانه و زنانه انجام دهند. نتایجی که نظریه‌پردازان روابط شیئی توصیف می‌کنند دقیقاً همانی است که هارتسوک هنگام بررسیِ تقسیم کار میان بزرگ‌سالان براساس جنسیت می‌یابد: زنانه‌گیِ ارتباطی دربرابر مردانه‌گیِ انتزاعی. هم شناخت‌شناسی و هم جامعه‌ی برساخته‌ی "مردانِ تحت تأثیر مردانه‌گیِ انتزاعی" بر "جدایی و تقابل میان جهان اجتماعی و جهان طبیعی، میان امر انتزاعی و امر انضمامی و میان ثبات و تغییر" تأکید دارند ـ یعنی همان تقابل‌هایی که در تحلیل‌های مارکسیستی از کار بورژوایی بر آن‌ها تأکید می‌شود. پس ضدّیت حقیقی با انقیادها و تحریف‌های بورژوایی را نباید در علمی مبتنی بر تجربه‌ی پرولتری یافت، چون این تجربه همچنان اساساً شکلی از تجربه‌ی مردان است؛ بلکه باید آن را در علمی مبتنی بر تجربه‌ی زنان یافت، چون فقط در تجربه‌ی زنان است که چنین جدایی‌ها و تقابل‌هایی جایی ندارند (صفحه‌ی 8–294).

اگر قرار است تقابلی مؤثر در برابر زندگی سیاسی و علم شناخت‌شناسیِ مردمحورانه و بورژوایی خلق شود باید شرایطی که زنان تحت آن در زندگی اجتماعی مشارکت دارند به تمام انسان‌ها تعمیم یابد. از لحاظ سیاسی، این امر به جامعه‌ای رهنمون می‌شود که دیگر ساختار آن را تقابل‌های مردگرایانه، چه در شکل‌های بورژوایی و چه در شکل‌های پرولتری آن‌ها، شکل نمی‌دهد؛ از لحاظ شناخت‌شناسی این امر به علمی رهنمون می‌شود که هم مبارزه‌ی سیاسی برای چنین جامعه‌ای را هدایت می‌کند و هم توسط این مبارزه هدایت می‌شود.

دیدگاه شناخت‌شناسانه‌ی فمینیستی یک جایگاه اجتماعیِ ذی‌نفع[4] است (ذی‌نفع به معنای "متعهد"[5] و نه "متعصب")، یعنی شرایطی که به اشغال‌کنندگانِ این جایگاه، امتیازی علمی و شناختی

1. Jane Flax
2. Nancy Chodorow
3. object-relations
4. interested
5. "engaged"

می‌دهد. استیلای فعالیت لذت‌بخش، انضمامی و ارتباطی زنان به آنان امکان درک جنبه‌هایی از طبیعت و زندگی اجتماعی را می‌دهد که در تحقیق‌های مبتنی بر فعالیت‌های ویژه‌ی مردان قابل دسترسی نیست. نگرش مبتنی بر فعالیت‌های مردان هم جزئی است و هم منحط ــ "منحط" به این دلیل که این نگرش به گونه‌ای نظام‌مند نظم راستین چیزها را وارونه می‌کند: [یعنی] واقعیت انتزاعی را جایگزین واقعیت انضمامی می‌کند؛ برای مثال، نه بازتولید شکلِ زندگیِ نوعی ما بلکه عملی همراه با خطر مرگ را الگوی بارز عمل انسانی تلقی می‌کند. حتا فمینیست‌های اولیه نظیر سیمون دوبوار نیز در قالب مردانه‌گیِ انتزاعی می‌اندیشیدند: "برتری انسان بر حیوان نه در زندگی‌بخشیدن بلکه در به مخاطره‌انداختن زندگی است: از همین رو است که در میان انسان‌ها این برتری نه به جنسی که تولیدمثل می‌کند بلکه به جنسی که می‌کُشد داده شده است."[۱۲]

به‌علاوه، نگرش مردان صرفاً نادرست نیست، چون گروه حاکم می‌تواند نگرش نادرست مردان را درست جلوه دهد: "قدرت مردان در ساختن روابط اجتماعی با چهره‌ی خودشان به معنای آن است که زنان نیز باید در روابطی اجتماعی که نشان‌دهنده و بیان‌گرِ مردانه‌گی انتزاعی است شرکت کنند" (صفحه‌ی 302). مجموعه محدودیت‌های قانونی و اجتماعی در مورد مشارکت زنان در زندگی عمومی موجب می‌شود که فعالیت‌های ویژه‌ی زنان هم برای مردان و هم برای زنان به‌منزله‌ی فعالیت‌هایی صرفاً طبیعی و در ادامه‌ی فعالیت‌های موریانه‌ها یا میمون‌های مؤنث (همان‌گونه که نظریه‌پردازان زیست‌شناسی اجتماعی طرح می‌کنند) و درنتیجه به منزله‌ی اُبژه‌هایی مناسب برای دست‌کاری‌های مردان در هر آنچه مردان آن را به‌منزله‌ی امری صرفاً طبیعی درک می‌کنند جلوه کند. محدودیت فرصت‌های رسمی و غیررسمی آموزش برای زنان موجب می‌شود که زنان از درک جهانی که مردان در آن در حرکت‌اند ناتوان جلوه کنند، و گویی به‌راستی مجبوراند که در قالب واژه‌گان مردان با این جهان روبه‌رو شوند.

برای به‌دست‌آوردن نگرش دسترس‌پذیر برای زنان "باید مبارزه کرد و [این نگرش] نشان‌گر دستاوردی است که از علم می‌خواهد به زیرِ سطحِ روابط اجتماعی که همگان مجبور به مشارکت در آن‌اند نظر کند و از آموزش نیز، که فقط می‌تواند از این مبارزه سرچشمه گیرد، می‌خواهد که این روابط را تغییر دهد" (صفحه‌ی 285). انتخاب این دیدگاه اساساً کنشی اخلاقی و سیاسی متعهد به درک جهان از چشم‌انداز کسانی است که از لحاظ اجتماعی درانقیاداند. این دیدگاهْ تغییرِ جهتِ تعهدهای شناخت‌شناسانه و سیاسی از یک جنس به جنسی دیگر نیست، بلکه تعهدی است به فرارفتن از جنسیت از طریق حذف آن. چنین تعهدی صرفاً تعهدی فکری نیست بلکه تعهدی اجتماعی و سیاسی است.

هارتسوک استدلال می‌آورد که تقسیم کارهایی شدیدتر از آن‌هایی که مارکس شناسایی کرده است قدرت سیاسی استیلاگر را خلق می‌کنند و ادعاهای معرفتی منحط را با انحطاط قدرت استیلاگر متحد می‌کنند. بنابراین، علمی حاصل از پشت سرنهادن و دگرگون‌کردنِ این تقسیم‌ها و دوگانه‌انگاری‌های متناظر با آن‌ها، نیرویی قدرت‌مند برای حذف قدرت خواهد بود. هارتسوک در یکی از مقاله‌های قبلی خود می‌گوید که مفهوم قدرت که برای تاریخ نظریه‌ی سیاسی مفهومی محوری است یگانه مفهوم در

دسترس است. اندیشه و عملکردهای سازمانی فمینیستی علیه قدرت به‌منزله‌ی استیلا بر دیگران، بیان‌گر امکان قدرت به‌منزله‌ی تأمین انرژی برای دیگران و برای خود و امکانِ تقویت متقابل[1] است.[۱۳] به‌نظر من، این انگاره‌ی دوم از قدرت و نوعی از دانشِ قابل پیوند با آن می‌تواند پارادوکس آشکار در انتخاب هارتسوک، یعنی انتخاب توأم علم جانشین و گرایش‌های پست‌مدرن را برطرف کند. فقط در صورتی می‌توان بر فلسفه‌ای شناخت‌شناسی-محور[2] تأکید کرد که "نظارت بر اندیشه"[3]، که شناخت‌شناسی آن را ایجاب می‌کند، طرحی متقابل باشد ــ با هدفِ حذفِ آن نوع قدرت استیلاگرانه که نظارت بر اندیشه را ضروری می‌کند.[۱۴] به‌عبارت دیگر، این شناخت‌شناسی طرحی انتقالی خواهد بود زیرا ما خودمان را به فرهنگی ناسازگار با سلطه و درنتیجه به کسانی که اندیشه‌شان نیازی به نظارت ندارد تبدیل می‌کنیم.

بنیان‌های هارتسوک برای شناخت‌شناسی فمینیستی هم گسترده‌تر و هم باریک‌تر از بنیان‌های رُز است. باریک‌تراند زیرا در مبارزه‌ی سیاسی و نظریه ("علم")ی فمینیستی ــ و نه صرفاً در فعالیت‌های ویژه‌ی زنان ــ است که گرایش‌هایی به‌سوی یک شناخت‌شناسی ویژه‌ی فمینیستی قابل ردیابی است. کردارها و اندیشه‌ی متمایز زنان بدون وساطت مبارزه و تحلیل فمینیستی، همچنان بخشی از جهانِ محصولِ استیلای مردانه باقی می‌مانند.[۱۵] اما بنیان‌های هارتسوک گسترده‌تر نیز هست زیرا هر تحقیق فمینیستی که از مقوله‌ها و ارزیابی‌های کار زنان برای تأمین معاش و کار زنان در خانه شروع می‌کند و نسبت به مبارزه برای هدف‌های فمینیستی **علاقه‌مند** (باز هم به‌معنای **متعهد**) باشد، بنیانی برای یک شناخت‌شناسیِ علم، که جانشینِ علمِ عصر روشنگری باشد، فراهم می‌آورد. جنبش زنان برای بهداشت و درک‌های بدیل درباره‌ی رابطه‌ی میان موجود زنده و محیط‌زیست که رُز به آن‌ها اشاره می‌کند نمونه‌هایی گویا از چنین تحقیق‌هایی است (تا آن‌جا که این تحقیق‌ها با هدف‌های رهایی فمینیستی برانگیخته می‌شود). اما هر تحقیقی نیز در عرصه‌ی علوم طبیعی یا اجتماعی که کار را با درنظرگرفتن فعالیت‌های زنان به‌منزله‌ی فعالیت‌هایی کاملاً اجتماعی آغاز و تلاش می‌کند طبیعت و زندگی اجتماعی را برای هدف‌های سیاسی فمینیستی توضیح دهد در زمره‌ی چنین تحقیقاتی قرار دارد. اما هنوز شکاف مهمی در توصیف هارتسوک میانِ فعالیت فمینیستی و یک علم شناخت‌شناسیِ به‌قدر کافی مستحکم و از لحاظ سیاسی نیرومند که بتواند نگرش عصر روشنگری را به زیر بکشد وجود دارد. اما توصیف هارتسوک، هم در جنبه‌ی گسترده‌تر و هم در جنبه‌ی باریک‌تر آن، این شکاف را به‌مراتبی بیش‌تر پُر می‌کند، آن هم از طریق گسترش بنیانِ علمِ جانشین به کل مجموعه‌ی طرح‌های سیاسی و علمی فمینیستی و، دست‌کم به‌طور ضمنی، به فعالیت‌هایی که مردان نیز همانند فمینیست‌های زن در آن‌ها درگیراند.

تفاوت مهم دیگری در بنیان‌هایی که این دو نظریه‌پرداز برای شناخت‌شناسیِ جانشین تعیین می‌کنند وجود دارد. هارتسوک توجه خود را مستقیماً بر کار "تیمارگرانه"ی زنان متمرکز نمی‌کند، حال

---

1. reciprocal empowerment
2. epistemology-centered philosophy
3. policing of thought

آن‌که رُز این کار تیمارگرانه را فعالیت انسانی متمایزی می‌داند که در توصیف‌های مارکسیستی مفقود است. از نظر هارتسوک، منحصربه‌فردبودنِ کار زنان، برخلاف کار پرولتری، در تقابل بنیادین‌تر آن با دوگانه‌انگاری‌های ذهنی/ یدی که اندیشه و فعالیت مردانه/ بورژوایی را می‌سازد قرار دارد. هارتسوک کار پرولتری (مردان) را گذاری می‌داند میان کار بورژوایی/ مردانه و کار زنان، زیرا کار زنان که پیوندی بنیادین‌تر با پردازش لذت‌بخش و خودآگاهانه‌ی محیط طبیعی/ محیط اجتماعی ما در زندگی روزمره دارد، فعالیت متمایز انسانی است. از نظر رُز، کار زنان نوعاً با کار پرولتری/ بورژوایی تفاوت دارد.

"بازگشتِ سرکوب‌شدگان" در نظریه‌ی فمینیستی

جِین فلَکس، روان‌درمان‌گر و نظریه‌پرداز سیاسی، صراحتاً علم جانشین و گرایش‌های پست‌مدرن در شناخت‌شناسی فمینیستی را در تعارض با یکدیگر توصیف می‌کند. او در مقاله‌ی دوم از دو مقاله‌اش که من بررسی می‌کنم، براین عقیده است که سمت‌گیریِ پُست‌مدرن باید به‌جای گرایش علم جانشین بنشیند، هرچند در هر دو مقاله این دو گرایش به گونه‌ای با یکدیگر پیوند می‌خورند که به‌نظر او آشکارا نامتناقض می‌آیند. فلکس در مقاله‌ای که در ۱۹۸۰ نوشت اما تا ۱۹۸۳ چاپ نشد، طرح "علم جانشین" را مطرح می‌کند:

> وظیفه‌ی شناخت‌شناسیِ فمینیستی این است که آشکار کند چگونه پدرسالاری هم در مفهوم ما از دانش و هم در محتوای عینی پیکره‌های دانش، حتا دانشِ مدعی رهایی‌بخشی، نفوذ کرده است. بدون دانشی مناسب از جهان و از تاریخِ ما در این جهان (ازجمله دانستن این نکته که چگونه بدانیم)، نمی‌توانیم کردار اجتماعی مناسب‌تری را توسعه دهیم. پس شناخت‌شناسی فمینیستی هم جنبه‌ای از نظریه‌ی فمینیستی است و هم تمهید و عنصر مرکزیِ نظریه‌ای مناسب‌تر از طبیعت انسانی و سیاست.[۱۶]

"پس فلسفه‌ی فمینیستی نشان‌گر بازگشتِ سرکوب‌شدگان و بازگشتِ نمایشِ ریشه‌های خاص اجتماعیِ هر دانشِ ظاهراً انتزاعی و جهان‌شمول است. این کار می‌تواند بنیانی را برای نظریه‌ی اجتماعی مناسب‌تری که در آن فلسفه و دانش تجربی دوباره وحدت می‌یابند و به یکدیگر غنا می‌بخشند فراهم کند" (صفحه‌ی 249).

فلکس استدلال می‌آورد که فلسفه‌ی فمینیستی باید این پرسش را طرح کند که "چه شکل‌هایی از روابط اجتماعی به‌گونه‌ای موجوداند که برخی پرسش‌ها و شیوه‌های پاسخ‌دهی به آن‌ها به عنصر پایه‌ای و سازنده‌ی فلسفه بدل می‌شود؟" (صفحه‌ی 248). در این‌جا، قرائتی فمینیستی از نظریه‌ی روان‌کاوانه‌ی روابط شیئی (به فصل پنجم نگاه کنید) به ابزار فلسفی مفیدی بدل می‌شود؛ این ابزار توجه ما را به معناهای متمایزِ جنسی‌شده‌ی "خود"، دیگران، طبیعت و روابط میان این سه، که سرشت‌نمای فرهنگ‌هایی هستند که در آن‌ها پرستاری از کودک اساساً برعهده‌ی زنان است، جلب می‌کند. برای فلکس

نکته‌ی به‌ویژه جالب توجه عبارت است از هماهنگی میان معناهای مردانه‌ی ''خود''، دیگران، و طبیعت با تعریف آن چیزی که در فلسفه مسئله‌ساز[1] است. از این چشم‌انداز، ''معضلات ظاهراً حل‌نشدنی در فلسفه نه محصول ساختار درونی ذهن انسانی و / یا طبیعت بلکه بازتاب روابط اجتماعی قلب‌شده یا منجمداند'' (صفحه‌ی 248). ''خود'' برای مردان، بیش از زنان، در نیازِ تدافعیِ دوران کودکی به سلطه و/ یا سرکوبِ دیگران به‌منظور حفظ هویت فردی منجمد مانده است. در فرهنگ‌هایی که پرستاری اولیه از کودکان منحصراً به زنان اختصاص دارد، کودکِ مذکر معضلاتی حل‌نشدنی را در جداییِ ''خودِ'' کودکانه از نخستین ''دیگری'' اش و استقرار هویت فردی رشد می‌دهد. این معضلات همان معضلات خاص مردانه‌اند که ذهن فیلسوفان غربی را که این معضلات در آثارشان به‌منزله‌ی ''معضلات انسانی'' ظاهر می‌شوند به‌خود مشغول می‌کند.

فلسفه‌ی غرب روابط میان سوژه و اُبژه، ذهن و بدن، درون و بیرون، و عقل و حس را به مسئله تبدیل می‌کند؛ اما این روابط برای کسی که ''خودِ'' مرکزی‌اش همواره منحصراً علیه زنان تعریف نمی‌شود نیاز به مسئله‌شدن ندارد.

> در فلسفه، هستی (وجودشناسی) از دانستن (شناخت‌شناسی) و این دو از اخلاق یا سیاست جدا شده‌اند. کانت این تقسیم‌بندی‌ها را تقدیس و به اصلی بنیادین مشتق از ساختار خودِ ذهن بدل کرد. یکی از نتایج این اصل در جریان غالبِ فلسفه‌ی انگلیسی-آمریکایی، حفظِ تمایزی سفت و سخت میان واقعیت و ارزش بوده است که، بر اثر آن، فیلسوف در مهم‌ترین مسائل زندگی انسانی به سکوت وادار شده است. (صفحه‌ی 248).

اگر زنان منحصراً انسان‌هایی نباشند که کودکان مذکر احساس‌های‌شان از یک ''خودِ'' مجزا و فردیت‌یافته را علیه آنان پرورش دهند، در این صورت ''دانش انسانی'' چندان دل‌مشغولِ معضلات مربوط به فردیت‌یافتن و جدایی کودک نخواهد بود. ''تحلیلْ مرحله‌ای متوقف‌مانده از رشد انسانی را... در پسِ اغلب شکل‌های دانش و عقل آشکار می‌کند. جدایی و فردیت‌یافتن [کودکان نسبت به پرستاران‌شان] در صورتی کامل می‌شود و تقابل حقیقی در صورتی بروز می‌کند که 'دیگری' به‌ناگزیر زیر سلطه قرار گیرد و/ یا سرکوب شود. به‌جای آن‌که درعین پذیرش تفاوت، در 'خودِ' [کودک] ادغام شود'' (صفحه‌ی 269). دانشِ انسانی تنها درصورتی می‌تواند مسائل بزرگ‌ترها در مورد به حداکثررساندن تقابل و ارج‌نهادن بر تفاوت را بازتاب دهد که نخستین ''دیگری'' به‌جای تحت سلطه قرارگرفتن و/ یا سرکوب‌شدن، ''در 'خود' ادغام شود.''

عقیده‌ی فلکس این نیست که مردان بزرگ تاریخ فلسفه بهتر بود به‌جای نوشتن فلسفه، وقت خود را روی تخت روان‌کاوی می‌گذراندند (البته اگر در دسترس می‌بود). همچنین عقیده ندارد که فلسفه چیزی

1. problematic

غیر از عقلانی‌کردن مردانه‌ی تجربه‌ی دردناک کودکی نیست. بلکه به اعتقاد او، نمایشِ فمینیستیِ روابط "بهنجار" میان فرآیندهای جنسیت‌دهنده‌ی دوران کودکی و الگوهای اندیشه‌ی بزرگ‌سالانِ مذکر "آشکارکننده‌ی محدودیت‌های بنیادین در توانایی فلسفه [ی مردان] برای درک تجربه‌های زنان وکودکان است"؛ به‌ویژه آشکارکننده‌ی این گرایش فیلسوفان است که تجربه‌ی خود را به‌منزله‌ی تجربه‌ی الگووار انسانی[1] درنظر می‌گیرند و نه صرفاً تجربه‌ای نوعاً مردانه (صفحه‌ی 247). ما می‌توانیم به سمت یک شناخت‌شناسی فمینیستی گام برداریم، آن هم از طریق نشان‌دادنِ معضلات اجتماعی دوران کودکی که مردان بالغ آن‌ها را سرکوب کرده‌اند و "راه‌حل‌ها"ی آن‌ها در شکلی انتزاعی و کلیت‌بخش، به‌منزله‌ی انگیزه‌ی جمعی و موضوعِ شناخت‌شناسی پدرسالارانه دوباره ظاهر می‌شود. ابعاد زنانه‌ی تجربه در تمام اندیشه‌های در چارچوب پدرسالاری‌ها رو به ناپدیدشدن است. اما تجربه‌ی زنان فی‌نفسه نمی‌تواند بنیانی کافی برای نظریه ارائه دهد، زیرا "همچون قطب دیگر دوگانه‌انگاری‌ها، می‌بایست ادغام و پشت‌سر گذاشته شود." پس یک فلسفه‌ی فمینیستی مناسبْ "نظریه و عملی انقلابی" را طلب می‌کند و "... چیزی کم‌تر از مرحله‌ای جدید در توسعه‌ی انسانی که در آن برای نخستین‌بار ارتباط متقابل می‌تواند به‌منزله‌ی پایه‌ی روابط اجتماعی سربرآورد طلب نمی‌شود" (صفحه 270).

فلکس در این مقاله‌ی اول خود استدلال می‌آورد که معضلات دوران کودکی برای زنان در مقایسه با مردان به‌گونه‌ای مناسب‌تر و کم‌تر مسئله‌ساز حل می‌شود. این شکاف کوچک میان جنسیت‌ها حاکی از شکافی پهناورتر است میان "خود"های جنسیت‌یافته‌ی تدافعی که در شیوه‌های پدرسالارانه‌ی پرستاری از کودک تولید می‌شوند و "خود"های متقابل و جنسیت‌زدایی‌شده که در صورتی می‌توانند وجود داشته باشند که مردان نیز، همانند زنان، پرستاران اولیه‌ی کودکان باشند، و زنان نیز، همانند مردان، مسئول زندگی عمومی. شکل‌ها و فرآیندهای شناختن و نیز آنچه شناخته می‌شود برای "خود"های متقابل متفاوت از "خود"های تدافعی است. شناختِ به‌راستی انسانی و شیوه‌های شناختی که شناخت‌شناسیِ فمینیستی به سمت آن رهنمون می‌شود از شناخت و شیوه‌های شناختی که اکنون در دست ما است کم‌تر تحریف شده و تقریباً مناسب‌تر است و درحالی‌که مفاهیم شناختِ متقابل باید ارتباطی و بافتی باشد و درنتیجه دیگر دوگانه‌انگاری‌های شناخت‌شناسی عصر روشنگری را تقدیس نمی‌کند، آنچه فمینیسم همه‌ی ما را به‌سوی آن هدایت می‌کند یقیناً یک شناخت‌شناسی جانشین است.[۱۷]

استدلال فلکس در مقاله‌ای که چهارسال بعد نوشت آشکارا مغایر با استدلال یادشده بود. درحالی‌که مقاله‌ی اول ادعا می‌کرد که شیوه‌های پرستاری از کودک نشان‌های متفاوتی بر فیلسوفانی با فرهنگ‌های متنوع همچون افلاطون، لاک، هابز، کانت، روسو و اندیشمندان معاصر انگلیسی-آمریکایی برجا می‌گذارد، مقاله‌ی بعدی در این مورد تردید دارد که پدرسالاری صرفاً یک شیوه‌ی واحد اندیشیدن را مجاز شمرده

---

1. paradigmatically human

باشد. فلکس انگاره‌ی "یک دیدگاه فمینیستی را که از دیدگاه‌های قبلی (مردانه) درست‌تر است" مسئله‌ساز می‌یابد. او می‌گوید "هر دیدگاه فمینیستی ضرورتاً جزئی‌نگر است. هرکس که تلاش می‌کند از دیدگاه زنان بیاندیشد ممکن است برخی از جنبه‌های تمامیت اجتماعی را که قبلاً در نگرش غالب سرکوب‌شده بود روشن کند. اما هیچ‌یک از ما نمی‌تواند به‌جای 'زن' سخن بگوید، چون همه‌ی ما، بدون استثنا، در مجموعه‌ی خاصی از روابط (پیشاپیش جنسی‌شده) با 'مرد' و با بسیاری از زنان انضمامی و متفاوت زندگی می‌کنیم."

در این‌جا قرابت‌های نظریه‌ی فمینیستی با فلسفه‌ی پست‌مدرن است که فلکس آن را بیش از همه مشخص و بارز می‌یابد:

> نظریه‌ی فمینیستی به‌منزله‌ی گونه‌ای از فلسفه‌ی پست‌مدرن با طرز تفکرهای دیگری از این دست در عدم یقین به بنیان و شیوه‌های مناسب برای تبیین و/ یا تأویل تجربه‌ی انسانی سهیم است. فمینیست‌های معاصر در طرح پرسش‌های مهم فرانظریه‌ای[1] در مورد ماهیت و جایگاهِ ممکنِ خودِ نظریه‌پردازی به دیگر فیلسوفان پست‌مدرن می‌پیوندند... اجماعی در مورد قاعده‌های مقوله‌بندی، ارزیابی، اعتبار و غیره وجود ندارد.[۱۸]

به اعتقاد او این قرابت بنیادی‌تر از تلاش‌های فمینیستی در طرح‌های یک علم جانشین است: "به‌رغم جاذبه‌ی قابل فهمِ جهانِ (ظاهراً) منطقی و منظمِ عصر روشنگری، نظریه‌ی فمینیستی به‌درستی به حوزه‌ی فلسفه‌ی پست‌مدرن تعلق دارد." و با این‌همه، محتوای این مقاله‌ی اخیر به نفع شیوه‌ی خاصی از فهم جنسیت استدلال می‌آورد که به اعتقاد فلکس باید جایگزین شیوه‌های نامناسب و مغشوش مفهوم‌سازی از آن، هم در نظریه‌ی سنّتی و هم در نظریه‌ی اجتماعی فمینیستی، شود. جنسیت را باید به‌منزله‌ی امری رابطه‌ای فهمید؛ روابط جنسی به‌وسیله‌ی طبیعت تعیین نمی‌شوند بلکه روابط اجتماعیِ استیلا هستند، و نظریه‌پردازان فمینیست "باید به بازیابی و نگارش تاریخ‌های زنان و فعالیت‌های ما در قالب توصیف‌ها و خود-فهمیِ[2] کلِ" روابط اجتماعی بپردازند.

فلکس درواقع از یک‌سوگرایش‌های علم جانشین فمینیستی را به‌منزله‌ی بخشی از طرح‌های "خودِ" تدافعی که در مردان بیش از همه مشهود است قرار می‌دهد. او شکاکیتِ پست‌مدرن در مورد دوگانه‌انگاری‌های عصر روشنگری را، که "نظارت" شناخت‌شناسانه "بر اندیشه" را تضمین می‌کنند، به‌منزله‌ی شکافی درون طرح‌های "خودِ" متقابل می‌یابد. برای کل فرهنگ ما غلبه بر دوگانه‌انگاری‌های (مشخصاً مردانه‌ی) عصر روشنگری فقط پس از "انقلابی در توسعه‌ی انسانی" امکان‌پذیر خواهد بود. از سوی دیگر، آیا توصیف خودِ فلکس از روابط اجتماعی قلب‌شده و منجمد، که سرشت‌نمای جامعه‌های مردسالاراند، این نکته را القا نمی‌کند که "بنیانی اُبژکتیو برای تشخیص عقاید درست و نادرست" وجود

---

1. metatheoretical
2. self-understandings

دارد و نیز القا نمی‌کند که خود او هم به این نوع شناخت‌شناسی متعهد است؟ حتا اگر هر فهم تاریخی خاص که برای فمینیست‌ها ("دیدگاهی فمینیستی") قابل دسترسی است جزئی‌نگر باشد، آیا ممکن نیست "از فهم‌های قبلی (مردانه) صحیح‌تر" باشد؟

آگاهیِ دوپاره‌ی محققان زنِ ازخودبیگانه

دوروتی اسمیت[1]، جامعه‌شناس کاناداییِ علم، در مجموعه‌ای از مقاله‌هایش به بررسی و مطالعه‌ی این نکته می‌پردازد که ساختن جامعه‌شناسی‌ای که از "دیدگاه زنان" آغاز می‌کند به چه معنا است. هرچند علاقه‌ی ذکرشده‌ی او جامعه‌شناسی است، اما استدلال‌هایش به تحقیق در تمام علوم اجتماعی و طبیعی قابل تعمیم است. او در آخرین مقاله‌اش مستقیماً این نکته را بیان می‌کند که چگونه می‌توان علمی جانشین را ساخت که از دوگانه‌انگاری‌های مخرب علم عصر روشنگری، یعنی دوگانه‌انگاری‌های سوژه-اُبژه، درون-بیرون، و عقل-احساس فراتر رود. "موضوع مورد توجه من در این‌جا مسئله‌ی روش‌های اندیشیدنی است که طرح جامعه‌شناسی برای زنان را تحقق بخشد؛ به‌عبارت دیگر، جامعه‌شناسی‌ای که زنان مورد مطالعه‌اش را به اُبژه بدل نمی‌کند، بلکه حضور سوژه به‌منزله‌ی فاعل و تجربه‌گر را در روش‌های تحلیلی‌اش حفظ می‌کند. پس سوژه آن شناسنده‌ای است که فهم‌اش از جهان می‌تواند با کار جامعه‌شناس بسط یابد."[۱۹] به‌نظر اسمیت، شکل‌های ازخودبیگانه‌گی که محققان زن تجربه می‌کنند، تحقق آن چیزی را امکان‌پذیر می‌کند که من توأماً و بدون تناقض علم جانشین و طرح‌های پست‌مدرن نامیده‌ام.

شناخت‌شناسیِ اسمیت، همانند نظریه‌پردازان دیگر، برپایه‌ی جانشینی برای نظریه‌ی مارکسیستیِ کار استوار است. (شاید درست نباشد فلکس را از این حیث با دیگران یکی کنیم، مگر آن‌که توجه‌مان را بر بحث او در مورد فرآیندی متمرکز کنیم که از طریق آن کودک به فردی اجتماعی به‌منزله‌ی نخستین کارگر انسانی بدل می‌شود، البته کارگری که براساس جنسیتِ کودکِ "کارکن"[2] تقسیم می‌شود.) اسمیت از پرسش در مورد خاستگاه‌های رشدِ جنسیت، از پرسش در مورد خاستگاه‌های انتزاع‌های تدافعیِ شناخت‌شناسی، علم و نظریه‌ی اجتماعی غرب در تجربه‌ی دوران کودکیِ مردان، و، درنتیجه، از پرسش در مورد دلایل این‌که چرا مردان و زنان می‌خواهند در فعالیت‌های ویژه‌ی مردان و زنان مشارکت کنند پرهیز می‌کند. یعنی او در مورد این مسئله بحث نمی‌کند که چگونه "جانورانِ" ابتدائاً دوجنسیتیِ دوران کودکیِ نوع انسان با محیط اجتماعی/فیزیکی‌شان ارتباط متقابل برقرار می‌کنند تا به انسان‌های جنسیت‌یافته‌ای که در اطراف‌مان می‌بینیم بدل شوند. اسمیت نیز، همانند رُز، توجه خود را به ساختار محل کار برای دانشمندان زن (جامعه‌شناسان) معطوف می‌کند تا انگاره‌ی غنایافته‌ی شرایط مادیِ لازم برای یک علم متمایزِ فمینیستی را در آن قرار دهد.

---

1. Dorothy Smith

2. "Laboring" infant

درحالی‌که رُز توجه خود را بر وحدت دست، مغز و قلب، که وجه مشترک فعالیت‌های ویژه‌ی زنان است، متمرکز می‌کند، اسمیت به سه جنبه‌ی مشترک دیگر کار زنان توجه می‌کند. نخست این‌که کارِ زنان مردان را از نیاز به مراقبت از بدن‌های خود یا مراقبت از مکان‌های بومی زیست‌شان رها می‌کند و به آنان آزادی می‌دهد تا در جهان مفاهیم انتزاعی غرق شوند. دوم این‌که کار زنان از این طریق مفاهیم مردان را در قالب مفاهیم شکل‌های اداری حکومت "بیان می‌کند" و شکل می‌دهد. هرچه زنان این کار انضمامی ("جهانِ لذت، کیفیت‌ها، و تغییرِ" هارتسوک) را با موفقیت بیش‌تر انجام دهند، کارشان برای مردان نامرئی‌تر می‌شود. مردانی که از نیاز به حفظ بدن‌ها و مکان‌های بومی زیست‌شان رهایی یافته‌اند، اکنون می‌توانند فقط آنچه را که با جهان ذهنی انتزاعی‌شان مطابقت دارد واقعی ببینند. همانند خدایگان هگل که کارِ بنده برای او صرفاً بسط و تداوم وجود و اراده‌ی خودِ او است، مردان نیز کار زنان را نه فعالیتی واقعی ـ خودگزیده و با قصد و اراده‌ی آگاهانه ـ بلکه صرفاً فعالیتی "طبیعی"، یعنی کارهایی غریزی یا عاطفیِ برخاسته از عشق، می‌بینند. پس زنان از مفاهیم مردان از فرهنگ و شاکله‌های مفهومی‌اش از "امر اجتماعی"، "امر تاریخی" و "امر انسانی" حذف می‌شوند. و سرانجام این‌که تجربه‌ی بالفعل زنان از کار خودشان در قالب انتزاع‌های تحریف‌شده‌ی شاکله‌های مفهومیِ مردان قابل درک و بیان نیست. زنان از تجربه‌های متعلق به خود بیگانه‌اند چون شاکله‌های مفهومی مردان شاکله‌های حاکم نیز هستند و درنتیجه تجربه‌های زنان را برایشان تعریف و مقوله‌بندی می‌کنند. (این نظر هارتسوک در مورد ایده‌ئولوژی‌های ساختاردهنده‌ی زندگی اجتماعی برای همه است.) از نظر اسمیت، آموزش برای زنان که فمینیست‌های سده‌ی نوزدهمی به‌خاطر آن مبارزه می‌کردند، "هجوم به خودآگاهی زنان" توسط کارشناسان مرد طبقه‌ی حاکم را تکمیل کرد.[۲۰]

این ویژه‌گی‌های فعالیت‌های زنان منبعی است که علم متمایزِ فمینیستی می‌تواند از آن استفاده کند. برای بسیاری از زنان، "گسلی" میان تجربه‌های ما از فعالیت‌مان و مقوله‌های دردسترس ما برای بیان تجربه‌های‌مان، یعنی مقوله‌های حکومت و علم، وجود دارد. این شکاف برای محققان زن بزرگ‌تر است. ما پیش از هرچیز زن‌ایم، زنانی که ـ حتا اگر مجرد، بدون فرزند یا دارای خدمت‌کار باشند ـ از بدن‌ها و مکان‌های بومی زیست‌شان و همچنین معمولاً از بدن‌ها و خانه‌های کودکان و مردان نگه‌داری می‌کنند. اما وقتی وارد جهان علم می‌شویم آموزش می‌بینیم که تجربه‌ی اجتماعی را در قالب شاکله‌هایی مفهومی که نمی‌توانند ویژه‌گی این تجربه را بشناسند توصیف و تبیین کنیم. اسمیت مطالعه‌های هزینه-زمانی را مثال می‌آورد که کار در خانه را نیمی فراغت و نیمی کار می‌بینند ـ مفهوم‌سازی‌ای مبتنی بر تجربه‌ی مردان از کار دستمزدی برای دیگران در تقابل با کار اختیاری. اما برای همسران زن و مادران، کار در خانه نه کاری دستمزدی است نه فعالیتی اختیاری. توصیف کار در خانه از "دیدگاه زنان" ـ تجربه‌های ما از زندگی‌های‌مان ـ، و نه در قالب علم مردانه، توصیفی کاملاً متفاوت خواهد بود؛ رأیِ موضوع تحقیق و رأیِ محقق از لحاظ فرهنگی همسنخ خواهند بود.[۲۱] این توصیف نمونه‌ای از علم برای زنان و نه درباره‌ی زنان خواهد بود؛ این توصیف بیش‌تر درپی تبیین تأویلِ روابط اجتماعی است تا رفتار (انسان به‌منزله‌ی

"ماده‌ی متحرک")، و این کار را به شیوه‌ای انجام می‌دهد که آن روابط اجتماعی را که تجربه‌ی زنان در آن روی می‌دهد برای زنان قابل فهم سازد.

اسمیت در این‌جا گرایش‌هایی ناسازگار در جهت تأویل و تبیین را با نظریه‌ی انتقادی در فلسفه‌ی علم اجتماعی درهم می‌آمیزد. هیچ‌یک از این گفتمان‌ها "توصیف‌های معتبر"[1] را در توصیف‌های محقق به‌منزله‌ی عاملی فعال در تحقیق جا نمی‌دهد. همین‌که اسمیت اعتبار محقق[2] را با اعتبارِ موضوع‌های تحقیق از نظر شناخت‌شناسی در یک سطح قرار می‌دهد ــ محقق زن که تأویل‌گر، تبیین‌کننده و بررسی‌کننده‌ی انتقادیِ شرایط زنان است درعین‌حال تبیین‌کننده‌ی شرایط خویش نیز هست ــ دیگر مسائل مربوط به تقابلِ مطلق‌گرایی با نسبی‌گرایی قابل طرح نیست. هم مطلق‌گرایی و هم نسبی‌گرایی جدایی‌هایی را میان محقق و موضوع تحقیق فرض می‌گیرند که وقتی آن دو [یعنی محقق و موضوع تحقیق] در یک موقعیت اجتماعیِ تحت انقیاد سهیم می‌شوند وجود ندارند.[۲۲]

به‌عقیده‌ی من اسمیت این نوع از علم را "اُبژکتیو" خواهد دانست، نه به این دلیل که این علم از مقوله‌هایی استفاده می‌کند که "روایت سومِ" "ارشمیدسی" و جدا از چشم‌اندازهای متعارض مردم درباره‌ی روابط اجتماعی آن‌ها را در دسترس می‌گذارد، بلکه به این دلیل که این علم از مقوله‌های کم‌تر انحرافی و کامل‌تری استفاده می‌کند که از دیدگاه تجربه‌های تحت انقیاد و دارای جایگاهی تاریخی دسترس‌پذیراند.[۲۳] با این حال، دشوار است که پیش‌فرض‌های صریح او درباره‌ی تأویل/ تبیینِ جهان زنان را به علمی فمینیستی که برنامه‌اش توضیح کل جهان است تعمیم دهیم. اسمیت اغلب به خواننده گوشزد می‌کند که تجربه‌ی موضوع تحقیق (تجربه‌ی زنانی که محقق زندگی‌شان را تبیین می‌کند) باید به‌منزله‌ی مرجعِ نهایی درنظر گرفته شود. اما از نظر بسیاری از محققان فمینیست تجربه‌های مردان نیز همانند تجربه‌های زنان در پیکره‌ی موجود دانش به شیوه‌ای نامناسب مورد تأویل، تبیین و نقد قرارگرفته است: تمام نوشته‌های اخیر در مورد ذهنیت جنگی مردان، تأویل نقادانه ومجددِ نظریه‌ی روابط شیئی از تجربه‌ی مردانه از جنسیت، و بازاندیشیِ خود اسمیت در مورد تجربه‌های مردان جامعه‌شناس را درنظر بگیریم. با این حال، او آن نوع اعتبار و مرجعیتی را که در مورد تجربه‌ی زنان بر آن تأکید دارد، به تجربه‌ی مردان طبقه‌ی حاکم نسبت نمی‌دهد؛ استدلال او در هر چهار مقاله‌اش نشان می‌دهد که چرا ما باید تجربه‌ی به‌انقیاددرآمده‌ی زنان را نقطه‌ی شروع و نقطه‌ی پایان تحقیق بدانیم که از لحاظ شناخت‌شناسی بر تجربه‌ی مردان ارجحیت دارند. (استدلال اسمیت در این‌جا شبیه است به بیان هارتسوک در مورد ارجحیتِ شناخت‌شناسانه‌ی مقوله‌های فعالیت زنان و تمرکز فلکس بر فمینیسم به‌منزله‌ی نمایش آنچه مردان سرکوب می‌کنند؛ هرسه نفر برای توضیح نظر خود به آن عبارات هگل در مورد خدایگان و بنده ارجاع می‌دهند.)

چنین تأویلی از اسمیت نتایجی گل‌وگشاد را در توصیف او باقی می‌گذارد، اما خاستگاه‌های مرجعیت علمی‌ای را که او آشکارا قصد دارد به زنان هم به‌منزله‌ی موضوع‌های تحقیق و هم به منزله‌ی محققان اعطا

---

1. authoritative accounts
2. authority of the inquirer

کند قابل فهم می‌کند. از نظر اسمیت، آنچه فمینیسم باید نسبت به آن بدگمان باشد نه اُبژکتیویته یا نظارت شناخت‌شناسی بر اندیشه به‌طور فی‌نفسه، بلکه شکل خاص قلب‌شده و ناکارآمد اُبژکتیویته و شناخت‌شناسیِ تثبیت‌شده در علمِ عصر روشنگری است. اسمیت، همانند فلکس، تأکید می‌کند که بسیاری روایت‌های متفاوت فمینیستی از "واقعیت" وجود دارد، زیرا واقعیت‌های متفاوت بسیاری وجود دارد که زنان در آن‌ها زندگی می‌کنند، اما همه‌ی این روایت‌ها را باید به‌منزله‌ی روایت‌هایی تولیدکننده‌ی فهم‌هایی کامل‌تر و با انحراف و تحریفی کم‌تر نسبت به علمی که در ائتلاف با فعالیت مردانه‌ی طبقه‌ی حاکم است درنظر گرفت.

اشخاصِ جدید و دستِ پنهانِ تاریخ

سرانجام، همان‌گونه که در جای دیگری گفته‌ام[۲۴]، تغییرهای تاریخی است که نظریه‌ی فمینیستی و درنتیجه یک علم و شناخت‌شناسیِ فمینیستی را امکان‌پذیر می‌کند. در این‌جا نیز ما می‌توانیم از تحلیل مارکسیستی درس بگیریم. انگلس معتقد بود که "اندیشمندان بزرگ سده‌ی هجدهم قادر نبودند بیش از پیشینیان خود به فراسوی محدوده‌هایی که عصرشان به آن‌ها تحمیل می‌کرد بروند."[۲۵] به‌عقیده‌ی او، فقط با ظهور "تعارض میان نیروهای تولیدی و شیوه‌های تولید" در جامعه‌های صنعتی سده‌ی نوزدهم ــ تعارضی که "درواقع، به‌طور عینی، بیرون از ما و حتا مستقل از اراده و کنش‌های مردانی که آن را موجب شده‌اند وجود دارد" ــ، می‌توان برای نخستین‌بار ساختار طبقاتی جامعه‌های پیشین را درکمال آن شناسایی کرد. "سوسیالیسمِ مدرن چیزی جز بازتاب این تعارض واقعی در اندیشه نیست؛ بازتاب آرمانی آن نخست در اذهان طبقه‌ای که مستقیماً از این تعارض رنج می‌برند، یعنی طبقه‌ی کارگر."[۲۶]

به همین ترتیب، فقط اکنون می‌توانیم فمینیسم‌های سده‌ی هجدهم و نوزدهم را به منزله‌ی فمینیسم‌های "تخیلی"[1] درک کنیم[۲۷]. فمینیست‌های مرد و زنِ آن فرهنگ‌ها می‌توانستند فلاکتِ شرایط زنان و سرشت غیرضروری این فلاکت را بازشناسند، اما هم تشخیص‌های آنان در مورد علت‌های این فلاکت و هم رهنمودهای آنان برای رهایی زنان نشان‌دهنده‌ی شکست آنان در درک سازوکارهای پیچیده و نه همواره آشکاری است که استیلای مردانه را خلق و حفظ کرده‌اند. فمینیسمِ لیبرال، فمینیسمِ مارکسیستی و حتا شاید جریان‌های آموزه‌پرستانه‌تر[2] فمینیسم‌های رادیکال و سوسیالیستِ اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ از شاکله‌های مفهومیِ چنان غنی یا چنان انعطاف‌پذیری برخوردار نبودند تا تطبیق‌پذیریِ تاریخی و فرهنگیِ استیلای مردانه را درک کنند یا استعدادهای بوقلمون‌صفتانه‌ی این استیلا را برای رشد در درون سایر پایگان‌مندی‌های فرهنگی نظیر کلاسیسم و نژادپرستی درک کنند[۲۸]. تحلیل‌های پیچیده‌تر و دارای حساسیتِ فرهنگی بیش‌تر (هرچند نه غیرمسئله‌ساز) می‌بایست منتظر ظهور تغییرهایی تاریخی در روابط میان جنسیت‌ها می‌ماندند. این تغییرها تعارضی عظیم میان شکل‌های از

---

1. "utopian" feminisms

2. the more doctrinaire strains

لحاظ فرهنگی مطلوبِ تولیدِ اشخاص (اشخاص جنسیت‌یافته، نژادیافته و طبقاتی‌شده) و باورها و کنش‌های شمار فزاینده‌ای از زنان و برخی مردان خلق کرده است، زنان و مردانی که نمی‌خواهند به شیوه‌ای مثله‌شده در درون سیاست‌های مخاطره‌آمیز و سرکوب‌گرانه‌ای که این شکل‌های عتیق تولیدمثل آن‌ها را تشویق می‌کند زیست کنند.

گرچه نمی‌توانیم این لحظه‌ی تاریخی را از طریق تمثیل با ”تعارض میان نیروهای تولیدی و شیوه‌های تولید“ توصیف کنیم (و چرا باید چنین کنیم؟)، با این‌حال می‌توانیم به‌روشنی بسیاری از جنبه‌های تغییرهای خاص اقتصادی، سیاسی و اجتماعیِ خلق‌کننده‌ی این لحظه را ببینیم: توسعه و توزیع گسترده‌ی کنترلِ کم‌هزینه و مؤثرِ موالید به دلیل انگیزه‌های کاپیتالیستی و امپریالیستیِ کنترل جمعیت جهان سوم و جمعیت‌های مستعمره‌ی محلی؛ افولِ بخشِ صنعتی همراه با رشد بخش‌های خدماتی اقتصاد که زنان را به سمت کار دستمزدی سوق داد و محوریتِ کارِ ”پرولتری“ صنعتی را کاهش داد؛ امیدهای رهایی‌بخشی که محصول جنبش حقوق مدنی و رادیکالیسم دهه‌ی ۱۹۶۰ در ایالات متحد و اروپا بود؛ افزایش سریع شمار طلاق و شمار خانواده‌های تحت سرپرستی زنان ـ که بخشی ازآن ناشی از جاذبه‌ی کاپیتالیستی زندگی بیرون از خانه و سبک زندگی ”مجردی و پرجنب‌وجوش“ برای مردان است که در آن کالاهای بیش‌تری مصرف می‌کنند؛ و بخشی از آن ناشی از توانایی فزاینده‌ی زنان در اداره‌ی اقتصادیِ زندگی بیرون از [چارچوب] ازدواج است، هرچند این توانایی هنوز بسیار محدود است؛ و البته بخشی از آن ناشی از دست‌یابی به روش‌های پیش‌گیری از بارداری است که چیزی را که در گذشته ”زن‌باره‌گی“ می‌خواندند کم‌هزینه‌تر می‌کند؛ پذیرش فزاینده‌ی زنانه‌شدن فقر (احتمالاً همچنین افزایش واقعی فقر زنان) که همراه بود با افزایش شمار طلاق و سوق‌دادن زنان به سمت کار دستمزدی وبدین‌ترتیب دورنماهای زندگی زنان کاملاً متفاوت از دورنماهای زندگی مادران و مادربزرگان‌شان به‌نظر آمد: اینک زنان از هر طبقه‌ای می‌توانستند ـ و می‌بایست ـ برای زندگی پس از ازدواج یا بدون ازدواج‌شان برنامه‌ریزی کنند؛ افزایش خصومت‌های بین‌المللی که تطابقِ آشکار نیازهای روانی مردانه به استیلا و سیاست و سخن‌وریِ استیلاییِ ملی‌گرا را آشکار می‌کرد. بی‌شک می‌توان تغییرهای اجتماعی مهم دیگری را به این فهرست از پیش‌شرط‌های ظهور فمینیسم و علم و شناخت‌شناسی جانشین فمینیستی افزود.

پس، به پیروی از سخن انگلس، می‌توان گفت که نظریه‌ی فمینیستی چیزی جز بازتاب این تعارض‌های واقعی در اندیشه نیست و بازتاب این تعارض‌ها در حوزه‌ی ایده‌ها نخست در اذهان آن طبقه‌ای که مستقیم‌تر از همه از این تعارض‌ها رنج می‌برد ـ یعنی زنان ـ صورت می‌پذیرد[۲۹]. طرح‌های علم و شناخت‌شناسیِ فمینیستی فقط محصول مشاهده، قدرتِ اراده و هوش و استعداد فکری، یعنی توانایی‌هایی که علم و شناخت‌شناسی عصر روشنگری آن‌ها را عامل پیشرفت معرفت می‌داند، نیست. این طرح‌ها بیان‌گرِ شیوه‌های درک طبیعت و زندگی اجتماعی توسط گونه‌های جدیدی از اشخاص تاریخی است که به واسطه‌ی این تغییرهای اجتماعی به‌وجود آمده‌اند[۳۰]. شمار زیادی از این اشخاص جدید عبارت ازکسانی‌اندکه فعالیت‌های‌شان هنوز ویژه‌گیِ ”زنانه“ دارد و با این‌حال همچنان پذیرای آن

طرح‌هایی‌اند که سنّتاً طرح‌های مردانه در زندگی عمومی بوده است. این ”زیرپاگذاشتنِ“ تقسیم سنّتی و جنسیِ کار (دست‌کم در تاریخ اخیر ما) هم دیدگاهی ممتاز از لحاظ شناخت‌شناسی را برای طرح علمِ جانشین فراهم می‌آورد و هم در برابر تداوم دوگانه‌انگاری تحریف‌آمیز مدرنیسم مقاومت می‌کند. چرا باید اکراه داشته باشیم که درجه‌ای اگرنه از حتمیّت تاریخی دست‌کم از امکان تاریخی را به انواع فهم‌های موجود در علم و شناخت‌شناسی فمینیستی نسبت دهیم؟

هنوز هم فکر می‌کنم که توصیف تاریخی عنصری مهم در شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه فمینیستی است: توصیف تاریخی می‌تواند تغییرهایی را در زندگی اجتماعی شناسایی کند که شیوه‌های جدید فهم را امکان‌پذیر می‌کنند. شناخت‌شناسی دارای دیدگاه [فمینیستی] بدون پذیرش ”نقش تاریخ در علم“ (عبارت تامس کوهن)، پیش‌شرط‌های تولید خودش را اسرارآمیز باقی می‌گذارد. با این حال، فکر می‌کنم آن نوع توصیفی که در بالا آمد بخش اعظمی از میراث مارکسیستی و درنتیجه بخش اعظمی از میراث عصر روشنگری مارکسیسم را حفظ می‌کند. این توصیف قادر به درک تغییرهای تاریخی‌ای نیست که مبارزه‌طلبی‌های فمینیستی پست‌مدرن با نگرش عصر روشنگری و نیز با مارکسیسم را امکان‌پذیر می‌کنند.

یادداشت‌ها

۱. خودِ مقوله‌ی کار در برابر مقوله‌ی فراغت که به گونه‌ای نامطلوب دوپاره شده‌اند و در نظریه‌های هم‌خانواده‌ی روشنگری/ بورژوایی و مارکسیستی نمایان می‌شوند، در شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه [فمینیستی] هدف نقداند: آنچه این شناخت‌شناسی‌ها پیشنهاد می‌کنند نظریه‌ی **فعالیت** انسانی و تجربه‌ی اجتماعی است.

۲. Rose (1983; 1984). ارجاع به صفحه‌های بعدی این مقاله‌ها در متن می‌آید.

3. Sohn-Rethel (1978).

۴. Hartsock (1983b; 1984). نیز این نقد را در مورد سون-راتل طرح می‌کند.

۵. نگاه کنید به بحث در مورد این معضل در Stehelin (1979).

6. Merchant (1980); Rachel Carson, pra,

The Tao of Physics (New York: Random House, 1975).

7. Needham (1976).

۸. نگاه کنید به Bloch and Bloch (1980) در مورد غیررادیکال‌شدن اندیشه‌ی روسو و دیگر اندیشمندان فرانسوی هنگامی که پذیرفتند منطق استدلال‌های رادیکال‌شان آنان را مستقیماً به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌شود که ”خیر“ی که باید نظم اجتماعی را هدایت کند درواقع همان چیزی است که زنان انجام می‌دهند.

9. Keller (1983).

۱۰. هارتسوک (1983b: 284). این مقاله فصل دهم کتاب هارتسوک (1984) نیز هست. شماره‌های صفحه در متن حاضر به نسخه‌های سال ۱۹۸۳ ارجاع دارد.

11. Flax (1983); Chodorow (1978).

12. Simone de Beauvoir (1953: 58), cited in Hartsock (1983: 301).

13. Hartsock (1974).

۱۴. این نقد بر فلسفه‌ی شناخت‌شناسی-محور و نظارت آن بر اندیشه محورِ کارِ پست‌مدرن‌ها است. برای مثال نگاه کنید به رورتی (1979) و فوکو (1980).

۱۵. احتمالاً رُز با این نظر موافق است؛ بسیاری از نوشته‌های دیگر او از چنین استدلالی حمایت می‌کنند. برای مثال نگاه کنید به مقاله‌های Rose and Rose (1976).

۱۶. فلکس (1983: 269). ارجاع به صفحه‌های بعدی در متن آمده است.

۱۷. هرچند او در این‌جا بر "راه‌حلِ" کم‌تر تدافعیِ زنان برای معضلات جدایی و فردیت‌یافتن دوران کودکی تأکید دارد؛ اما در مورد بحث از آن ته‌مانده‌های ناگوار معضل دوران کودکی زنان که تنش‌هایی را درون زنان و برای سازمان‌های فمینیستی به‌وجود می‌آورد، نگاه کنید به: فلکس (1978).

18. Flax (1986: 37).

۱۹. Smith (1981: 1). نگاه کنید به بحث در مورد آثار اسمیت در کتاب Westkott (1979).

۲۰. Smith (1979: 143). باید خاطرنشان کنیم که اسمیت پیش از سایر نظریه‌پردازانی که به آنان پرداخته‌ام در مورد این موضوع‌ها نوشته بود، هرچند آثار او تا همین اواخر در ایالات متحد چندان شناخته‌شده نبود. به‌نظر می‌رسد که جنبه‌های کار زنان که اسمیت بسیار آشکار و بسیار پیش از این شناسایی کرده بود مورد توجه سایر نظریه‌پردازان نیز هست و بررسی دقیق آثار آنان این نکته را نشان می‌دهد.

21. Smith (1979: 154; 1981: 3).

22. cf. Harding (1980).

23. Smith (1981: 6).

۲۴. Harding (1983 b). همان‌گونه که نشان خواهم داد اکنون پرسش‌هایی پست‌مدرنیستی درباره‌ی دفاعیات پیشین‌ام از شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه [فمینیستی] دارم.

25. Engels (1972: 606).

26. Engels (1972: 624).

۲۷. O'Brien (1981) نیز این نکته را کاملاً توضیح داده است.

۲۸. برای تحلیلی از این چهار شکل اصلی فمینیسم نگاه کنید به Jaggar (1983).

۲۹. برای تحلیلی ارزش‌مند از "علت‌ها"ی مشابه برای جنبش سده‌ی نوزدهم زنان در انگلستان و آمریکا نگاه کنید به Faderman (1981: 178–89).

۳۰. فصل نهم [کتاب من] پیشینه‌های این نوع تحلیل را در توصیف‌هایی از انقراضِ تقسیم قرون وسطاییِ کار به‌طور کلی بیان می‌کند، انقراضی که امکان ظهور طبقه‌ی جدید صنعت‌کاران را که مشاهده‌ی تجربی در سده‌ی پانزدهم را خلق کردند فراهم آورد. نگاه کنید به: Zilset (1942) و Van den Daele (1977).

منابع

Bloch, Maurice, and Jean Bloch. **1980.** "Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth Century French Thought." In *Nature, Culture and Gender,* ed. C. MacCormack and M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.

Chodorow, Nancy. **1978.** *The Reproduction of Mothering.* Berkeley: University of California Press.

de Beauvoir, Simone, **1953.** *The Second Sex,* trans. H. M. Parshley. New York: Knopf.

Engels, F. **1972.** "Socialism: Utopian and Scientific." In *The Marx and Engels Reader,* ed. R. Tucker. New York: Norton.

Faderman, Lillian. **1981.** *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present.* New York: Morrow.

Flax, Jane, **1978.** "The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and within Feminism." *Feminist Studies,* 4 (no. 2).

———. **1983.** "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics." In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science,* ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht: Reidel.

———. **1986.** "Gender as a Social Problem: In and For Feminist Theory," *American Studies / Amerika Studien,* Journal of the German Associations for American Studies.

Foucault, Michel. **1980.** *A History of Sexuality.* Vol. 1: *An Introduction.* New York: Random House.

Harding, Sandra. **1980.** "The Norms of Social Inquiry and Masculine Experience." In *PSA, 1980,* vol. 2, ed. P. D. Asquith and R. N. Giere, East Lansing, Mich.: Philosophy of Science Association.

———. **1983 b.** "Why Has the Sex-Gender System Become Visible Only Now?" In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science,* ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht: Reidel.

Hartsock, Nancy. **1974.** "Political Change: Two Perspectives on Power." *Quest: A Feminist Quarterly,* 1 (no. 1). Reprinted in *Building Feminist Theory: Essays from Quest,* ed. Charlotte Bunch. New York: Longman, 1981.

———. **1983 b.** "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science,* ed. S.Harding and M. Hintikka. Dordrecht: Reidel.

_______. **1984.** *Money, Sex and Power.* Boston: Northeastern University Press.

Jaggar, Alison, **1983.** *Feminist Politics and Human Nature.* Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.

Keller, Evelyn Fox. **1983.** *A Feeling for the Organism.* San Francisco: Freeman.

Merchant, Carolyn, **1980.** *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution.* New York: Harper & Row.

Needham, Joseph. **1976.** "History and Human Values: A Chinese Perspective for World Science and Technology." In *Ideology of/in the Natural Sciences,* ed. H. Rose and S. Rose. Cambridge, Mass.: Schenkman.

O'Brien, Mary. **1981.** *The Politics of Reproduction.* New York: Routledge & Kegan Paul.

Rorty, Richard. **1979.** *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rose, Hilary. **1983.** "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences." *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 9 (no. 1).

_______. **1984.** "Is a Feminist Science Possible?" Paper Presented to MIT Women's Studies Program, April 1984.

Rose, Hilary, and Steven Rose (eds). **1976.** *Ideology of / in the Natural Sciences.* Cambridge, Mass.: Schenkman.

Smith, Dorothy. **1979.** "A Sociology For Women." In *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge,* ed. J. Sherman and E. T. Beck. Madison: University of Wisconsin Press.

_______. **1981.** "The Experienced World as Problematic: A Feminist Method." Sorokin Lecture no. 12. Saskatoon: University of Saskatchewan.

Sohn-Rthel, Alfred. **1978.** *Intellectural and Manual Labor.* London: Macmillan.

Stehelin, Liliane. **1976.** "Sciences, Women and Ideology." In *Ideology of / in the Natural Sciences,* ed. Hilary Rose and Steven Rose. Cambridge, Mass.: Schenkman.

Van den Daele, W. **1977.** "The Social Construction of Science." In *The Social Production of Scientific Knowledge,* ed. E. Mendelsohn, P. Weingart, R. Whitley. Dordrecht: Reidel.

Westkott, Marcia. **1979.** "Feminist Criticism of the Social Sciences." *Harvard Educational Review,* 49.

Zilsel, Edgar. **1942.** "The Sociological Roots of Science." *American Journal of Sociology,* 47.

فصل سی و هشتم

مذکرسازیِ دکارتیِ اندیشه*

سوزان بوردو **ترجمه‌ی تورج قره‌گزلی**

سوزان بوردو (متولد ۱۹۴۷)، فیلسوفِ فرهنگِ فمینیست، شماری از مضامین مشترک میان پست‌مدرنیست‌ها را به‌هم می‌آمیزد، ولی خودش به‌هیچ‌رو پست‌مدرن نیست. او نظریه‌ی روان‌پویایی[1] را به‌کار می‌بندد تا انگیزه‌های دکارتی و علمی مدرنیته را با سرکوبِ طبیعت بیرونی، طبیعت درونی، و زنان مربوط کند. مدرنیته‌ی دکارتی ذاتاً با یک "مؤنث‌گریزی"[2] همبسته است که ناشی از ترس از عدم یقین، انزجار، و میراییِ وجودِ جسمانیِ دنیوی است که مشخصه‌ی زنان در همان سنّت است. بدین‌ترتیب، او به نقد بنیان‌گرایی[3] مدرن، که قبلاً جان دیویی در جست‌وجو برای یقین[4] (۱۹۲۹) و اخیراً ریچارد رورتی در فلسفه و آینه‌ی طبیعت[5] (۱۹۷۹) پیشتازان آن بوده‌اند، قالبی فمینیستی می‌دهد.

اگر هرگز گونه‌ای آرمان دکارتی کاملاً تحقق می‌یافت، یعنی اگر همه‌ی طبیعت فقط چیزی بود که بتوان آن را برحسب روابط ریاضی توضیح داد ـ آن‌گاه ما جهان را با همان معنای ترسناک از خودبیگانگی، با همان فقدان کامل واقعیت می‌نگریستیم که یک کودک روان‌پریش.[6] آینده، مادرش را می‌نگرد. یک ماشین توان زاییدن ندارد.

کارل اشترن، گریز از زن[7]

بازسازی فلسفی، اضطراب و گریز

اگر گذار از قرون وسطا به مدرنیته‌ی اولیه را بتوان به‌مثابه نوعی زایشِ طولانی نگریست که انسان از آن،

---

* Susan Bordo, "The Cartesian Masculinization of Thought," Chapter 6 of *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture* (Albany: State University of New York Press, 1984), pp. 97–118.

1. Psychodynamic
2. flight from the feminine
3. foundationalism
4. *The Quest for Certainty*
5. *Philosophy and the Mirror of Nature*
6. schizophrenic
7. Karl Stern, *The Flight From Woman*

به‌مثابه موجودی قطعاً جدا، موجودی ناهمراه با عالمی که قبلاً با آن روح مشترکی داشت، پدیدار می‌شود، بنابراین، امکان عینیّت به گونه‌ای بارز توسط دکارت به‌مثابه نوعی **تولد مجدد**[1]، و این‌بار در محدوده‌ی هر شخص، تلقی می‌شود.

ما همگی با مضامین غالب دکارتی درخصوصِ آغاز مجدد، تنها، بدون تأثیر از گذشته یا مردمان دیگر، و فقط با راهنمایی خرد، آشناایم. محصول تولد اولیه و بالفعل ما، یعنی کودکی، که زیر حاکمیت بدن است، منبع حداکثر ابهام و آشفتگی در اندیشه‌ی ماست. همان‌گونه که دکارت در [رساله‌ی] **گفتار** می‌گوید[2]، "چون همه‌ی ما پیش از این‌که انسان‌های [بالغ] باشیم کودک بوده‌ایم... تقریباً ناممکن است که حکم‌هایمان بتوانند همان‌قدر عالی و محکم باشند که اگر از بدو تولد قادر به استفاده‌ی کامل از عقل می‌بودیم و تنها به‌واسطه‌ی آن راهنمایی می‌شدیم"(ه ر، I, 88). سرچشمه‌های ویژه‌ی ابهام در اندیشیدن ما، همان‌گونه که دیده‌ایم، عبارت‌اند از امیال، تأثیر آموزگاران‌مان، و "پیش‌داوری‌های" کودکی. آن "پیش‌داوری"ها همگی صورتی مشترک دارند: ناتوانی از تشخیص شایسته‌ی میان ذهن و عین، به‌سبب "غوطه‌وری" کودکانه‌ی ما در بدن. پالایش رابطه‌ی میان شناسنده و متعلّق شناخت مستلزم ردّ کودکی است، یعنی مضمونی که در آن زمان نامتداول نبود، ایدئولوژی کودکی به‌عنوان زمان "معصومیت" و کودک به‌عنوان یک "**لوح پاک**"[3] معرفت‌شناسانه هنوز تا عمومیت‌یافتن فاصله داشت (Aries، ۱۰۰ـ۳۳). به‌عکس، کودکی عموماً به حسیّت[4]، حیوانیّت و رازپردازی‌ها درباره‌ی بدن مربوط است (چنان‌که دکارت آن را مربوط کرد).[۱]

به‌اعتقاد دکارت، خوشبختانه، حالت کودکی را **می‌توان** با واژگون‌سازی عمدی و روش‌مندِ همه‌ی پیش‌داوری‌های مکتسب در آن، و با آغازی مجدد با خرد، به‌عنوان یگانه والد آدمی، ملغی کرد. این دقیقاً همان کاری است که **تأملات**[5] می‌کوشد انجام دهد. ذهن از همه‌ی آموخته‌ها خالی می‌شود. از بدنِ دوره‌ی کودکی، که با میل و تجربه‌ی حسی مشغول است، تعالی می‌جوید. تصورات واضح و متمایز از زندان مادیِ مبهم‌کننده‌شان رها می‌شوند. نتیجه‌ی نهایی، نوعی بازسازی فلسفی است که همه‌ی مرزهایی را که در دوره‌ی کودکی (و در آغاز **تأملات**) بسیار شکننده‌اند، یعنی مرز میان "درونی" و "بیرونی"، میان ذهنی و عینی، میان خود و جهان، تحکیم می‌بخشد.

یادآوری این نکته مهم است که آنچه دکارت آن را تهدید معرفت‌شناسانه ـ "ذهنیت"، یا محوشدن مرزهای میان خود [self] و جهان ـ تلقی می‌کرد با تلقی قرون وسطاییان یکی نبود. به‌عکس، معنای

---

1. rebirth

۲. *Discourse on Method*. "ه ر" نشان‌گر ارجاع به آثار دکارت است که به‌وسیله‌ی هلدین (Haldane)، و راس (Ross)، ویرایش شده است. برای این ارجاع و ارجاع‌های مشابه نگاه کنید به **منابع** نویسنده پس از **یادداشت‌ها**.ـ ویراستار متن انگلیسی.

3. *tabula rasa*

4. sensuality

5. *Meditations*

قرون وسطایی مرتبط‌بودن با جهان، چنان‌که ما از هنر، ادبیات، و فلسفه‌ی آن دوره می‌فهمیم، بر "عینیّت" استوار نبوده، بلکه بر پیوستگی میان انسان و قلمروهای طبیعی، بر درهم‌آمیختگی خود و جهان، از طریق معانی، استوار بوده است. ولی تقرّر در مکان و زمان در عصر دکارت به‌طور قطعی جای نخست را در تجربه‌ی انسانی اشغال کرد، و پیوستگی‌ها و درهم‌آمیختگی‌هایی که زمانی منبع رضایت عقلی و روحی بودند، اکنون خود را به‌مثابه "تحریف‌ها"یی معلول وابستگی شخصی و "دیدگاه" نمایان می‌کردند. عینیّت، و نه معنا، موضوعیت یافت، و "مادام که انسان در طبیعت نشانده و با آن یکی می‌شود، عینیّت ناممکن است" (اشترن، ۷۶). در زمان کانت، این "شرط" شناخت ـ یعنی جدایی شناسنده از متعلّق شناخت ـ به‌نحو فلسفی فهمیده می‌شود. کانت کشف می‌کند که شناخت آدمی بر تمایز میان شناسنده و عین استوار است. در دیدگاه کانتی، شرطِ داشتنِ یک جهان عینی عبارت است از فهم پدیدارها به‌مثابه [اموری] متحد و مرتبط به‌وسیله‌ی شمول یک آگاهی مجزا که قادر است تمایز خود از جهان مورد ادراک‌اش را برای خودش متصوّر سازد. ولی چیزی که کانت در این‌جا "کشف می‌کند" (و چیزی که در علم و فلسفه‌ی جدید مسلّم تلقی می‌شود) مدت‌زمانی در حال شکل‌گیری بود. برای دکارت، جدایی فاعل شناسا[1] و متعلّق شناخت[2]، یک طرح[3] است، نه "بنیاد"ی که باید کشف شود.

بازسازی دکارتی دارای دو بُعدِ به‌هم وابسته است. از یک‌سو، یک الگوی جدید شناخت درنظر گرفته می‌شود که در آن خلوص عقل از طریق توانایی‌اش در تعالی از جسم تضمین می‌شود. از سوی دیگر، برنامه‌ی هستی‌شناختیِ نظم اشیاء بازسازی می‌شود. اکنون امرِ روحی و امرِ جسمی دو جوهر متمایزاند که هیچ کیفیت مشترکی ندارند (مگر مخلوق‌بودن)، و گرچه کنش متقابل دارند اما قادر به آمیختن با یکدیگر نیستند، و هریک دقیقاً در تقابل با دیگری تعریف می‌شود. *res cogitans* "یک شیء متفکر و ناممتد" است؛ *res extensa* "یک شیء ممتد و نامتفکر" است (I, 190). این طرد متقابلِ *res cogitans* و *res extensa* مفهوم‌پردازی درخصوص استقلال کامل عقل از بدن، از جوهر ممتد *res extensa*ی انسان و مانع عمده بر سر راه عینیّت انسانی را ممکن ساخت. همچنین دوگانه‌گی میان امر روحی و امر جسمی، رهاسازی کاملِ جهان طبیعی را از قلمرو انسانی تثبیت کرد.[۲] اکنون نامناسب می‌نمود که همانند قرون وسطاییان با عبارات انسان‌مدارانه درباره‌ی طبیعت سخن بگوییم، طبیعتی که برای دکارت عبارت است از جوهر ممتد (*res extensa*) محض و "کاملاً تهی از ذهن و اندیشه". مهم‌تر از آن، این بدان معناست که ارزش و اهمیّت اشیاء در نسبت با قلمرو انسانی باید کاملاً به‌مثابه بازتاب چگونه‌گی احساس ما درباره‌ی آن‌ها، که ربطی به کیفیات "عینی" خود آن‌ها ندارد، فهمیده شود.

وایتهد[4]، در نقادی طعنه‌آمیز خود از "فلسفه‌ی علمی متداول" قرن هفدهم، می‌گوید: "از این‌رو، شاعران یکسره در اشتباه‌اند. آن‌ها باید در غزل‌هایشان خود را خطاب کنند، و باید آن‌ها را به قصیده‌هایی

---

1. subject
2. object
3. project
4. Alfred North Whitehead

برای ستایش خویش تبدیل کنند... طبیعت امری کسل‌کننده، بی‌صدا، بی‌بو، بی‌رنگ است؛ فقط شتاب ماده به‌نحوی بی‌پایان و بی‌معنا'' (۱۹۲۵، صفحه‌ی ۵۴). از نظر الگویی از شناخت که از این دیدگاه ناشی می‌شود، نه پاسخ جسمی (حسّی یا عاطفی) و نه تفکّر به‌نحو تداعی معانی[1] که معنای گوناگون شخصی یا روحی شیء برای ما را جست‌وجو می‌کند نمی‌توانند چیزی درباره‌ی ''خودِ'' شیء به ما بگویند. چنان‌که گیلیسپی[2] می‌گوید، شیء را تنها می‌توان ''به‌وسیله‌ی اندازه‌گیری و نه همدلی فهمید'' (صفحه‌ی ۴۲). بنابراین، شبحِ ذهن‌گرایی[3] دوره‌ی کودکی مقهور امکان یک ارتباطِ شناختی سرد، غیرشخصی و فاصله‌دار شده است. درعین‌حال، چشم‌انداز کابوس‌وار جهان نامتناهی به آزمایشگاه پرنور علم و فلسفه‌ی جدید تبدیل شده است.

تغییر کابوس به نگرش مثبت[4] ویژه‌گی دکارت است. در درون چارچوب روایی **تأملات**، ''رؤیاپردازان، شیاطین، و دیوانه‌گان'' رانده می‌شوند. ''آینه‌ی افسون‌شده'' و دیوانه‌وار خردشده‌ی ذهن (بیکن آن را چنین می‌خواند) به ''آینه‌ی طبیعت''، به بازتابنده‌ی حقیقی اشیاء، تبدیل می‌شود. ولی چنین دگرگونی‌هایی، چنان‌که تفسیر جداً خوش‌بینانه‌ی دکارت از کابوس مشهورش القا می‌کند، می‌تواند در **دفاع**[5] ریشه داشته باشد ــ در سرکوبِ اضطراب، عدم یقین، و ترس. البته چنان‌که من از طریق قرائت خود از متن استدلال کرده‌ام، **تأملات** آکنده از اضطراب است. همچنین، کوشیده‌ام نشان دهم که اضطراب دکارتی، اضطرابی **فرهنگی**، برخاسته از اکتشافات، اختراعات و رویدادهایی عمده و سردرگم‌کننده بود.

این سردرگمی، چنان که اشاره کرده‌ام، از طریق نوعی ''داستانِ'' **زایش**[6] از جهانِ انداموار قرون میانه و رنسانس، که از بطن آن مقولات مدرنِ ''خود''[7]، ''تقرّر''[8] و ''درون‌بودگی''[9] برخاست، انسجام روانی- فرهنگی یافت. این زایش بدواً به‌مثابه **فقدان** تجربه شد، یعنی به‌مثابه بیگانه‌گی و گشایش ورطه‌ای میان خود و طبیعت. از نظر معرفت‌شناسی، این بیگانه‌گی خود را در تجدید شکاکیت و اضطرابی بی‌سابقه درباره‌ی امکان دست‌یابی به جهان چنان‌که هست بیان می‌کند. از نظر روحی این بیگانه‌گی خود را در اضطراب از محصورشده‌گیِ[10] خودِ فردی، منحصربه‌فردبودن جداسازنده‌ی هر حصه‌ی فردی در زمان و مکان، و ماهیّت دلبخواه و غیرقابل‌فهم این حصه به‌وسیله‌ی جهانی بیگانه و بی‌تفاوت بیان می‌کند. می‌توانیم در این‌جا به‌نحوی معنادار از یک ''اضطراب جدایی'' [با خصلت] **فرهنگی** سخن بگوییم.

نبوغ ویژه‌ی دکارت عبارت بود از دگرگون‌سازی فلسفی آنچه ابتدا به‌صورت بیگانه‌گی و فقدان تجربه شده بود، یعنی قطع پیوندهای انداموار میان شخص و جهان، به یک عنصر ضروری برای رشد شناخت و

---

1. associational thinking
2. Charles Gillispie
3. subjectivism
4. positive
۵. منظور مکانیسم تدافعی در معنای روان‌کاوی فرویدی است.ـ م. ف.
6. parturition
7. self
8. locatedness
9. innerness
10. enclosedness

پیشرفت انسانی. و در این نقطه، ما در موقعیت بهتری برای نشان‌دادن آن مکانیسم **دفاع** که در این‌جا به‌کار رفته است قرار داریم. من پیشنهاد می‌کنم عین‌گرایی[1] و مکانیسم دکارتی به‌مثابه **آموزشی-واکنشی**[2] درک شوند ـ یعنی نوعی انکار "اضطراب جدایی" که در بالا توصیف شد ـ که با یک **گریز عقلانی** پرخاش‌گرانه از عالم مؤنث و رویکرد "مؤنث" به جهان تسهیل می‌شود. آن جهت‌گیری (که تا این‌جا در این مطالعه با اصطلاح "آگاهیِ شرکت‌کننده" که از حیث جنسْ خنثی[3] است توصیف شده است) نقش برجسته‌ای در اندیشه و فرهنگ قرون وسطا و رنسانس ایفا کرده بود. در قرن هفدهم، این [جهت‌گیری] به‌نحوی قاطع از طریق "باززایی" و بازسازی دکارتیِ شناخت و جهان به‌مثابه **مذکر**، از فرهنگ مسلط عقلی تصفیه شد.

من با کندوکاو در گریز مکانیستی از جهانِ مؤنث (که کارولین مرچنت[4] آن را "مرگ طبیعت" خوانده است) آغاز خواهم کرد. سپس، بر بیانِ به‌طور اخص معرفت‌شناختیِ گریز از مؤنث در قرن هفدهم، یعنی "مذکرسازیِ دکارتیِ اندیشه" متمرکز خواهم شد. هم بازسازی مکانیستی جهان و هم بازسازی عینی‌گرایانه‌ی شناخت به‌مثابه تجسّم یک ساختار روان‌شناختی مشترک بررسی خواهند شد: توهّمِ "باز-زاییِ" خود و جهان که از طریق پاشیده‌گی جهان انداموار و مادینه‌ی قرون وسطا و رنسانس به صحنه آمده است. این توّهم فلسفی در زمینه‌ی کلیِ دیدگاه‌های قرن هفدهم درخصوص زاینده‌گی زنانه، آن‌طور که شماری از نویسنده‌گان فمینیست آن را شرح داده‌اند، قرار خواهد گرفت. سرانجام، ارتباط این ایده‌ها با بحث‌های متداول در مورد جنس و عقلانیت، و با ارزیابی‌های مجدد رایج از دکارت‌گرایی، در بخش پایانی این فصل، ملاحظه خواهد شد.

مرگ طبیعت و مذکرسازی اندیشه

بحث درباره‌ی "مذکربودن" و "مؤنث‌بودن" مضمونی تازه در این مطالعه است. لیکن جنس همیشه نقشی ضمنی ایفا کرده است. زیرا جهان قرون میانه که انهدام‌اش موجد حسیّت مدرن شد جهانی **مادرگونه** بود، و نفسی که دکارت از جهان مادی خارج کرد، نفسی **زنانه**. کارولین مرچنت که مطالعه‌ی بین رشته‌ای بی‌سابقه‌ی وی به‌نام **مرگ طبیعت** تصویر متغیر طبیعت در این دوره را شرح می‌دهد، "جهان‌شناسی انداموار"ی را که مکانیسم واژگون‌اش کرد توصیف می‌کند:

> مواد معدنی و فلزها در زهدانِ **زمین-مادر** پخته شدند و به‌ثمر رسیدند، معادن به مهبل او تشبیه شدند، و ذوب فلزات تعجیلِ بشریِ فلز زنده در زهدان مصنوعی کوره‌ی ذوب فلز بود... معدن‌کاران به خدایان خاک کفّاره می‌دادند، قربانی‌های آیینی تقدیم می‌کردند... ریاضت جنسی، روزه‌گرفتن، پیش از تجاوز به تقدّس زمین زنده با حفر یک معدن. (صفحه‌ی ۴).

---

1. objectivism
2. reaction-formation
3. gender-neutral
4. Carolyn Merchant

مفهوم جهان طبیعی به‌مثابه **مادرگونه** شده، در سنّت غربی، هم در افلاطون و هم در ارسطو ریشه دارد. در رساله‌ی **تیمائوس**، "ظرف" یا "مهدِ"[۱] بی‌صورت، بنیاد هر مادیّت متعیّن را فراهم می‌کند. (همچنین به‌مثابه "مکان" ـ *chora* ـ در همین رساله به آن اشاره شده است.) "ظرف" به‌علّت پذیرش تأثیر به یک مادر تشبیه شده است؛ پدر "منبع یا سرچشمه" است ـ [یعنی] صورت‌های ازلی که "دخول می‌نمایند" و "او"[۲] را به حرکت درآورده و صورت می‌بخشند." کودک، طبیعت متعیّنی است که از اتحاد آن‌ها شکل می‌گیرد: بدنِ طبیعت (۵۱).

در این شرح، زمین یک مادر نیست، بلکه خودش کودکی [حاصل از] اتحاد "مهد" و "صورت‌ها" است. این مفهوم که خودِ زمین مادرِ اشیاء، مثلاً فلزها و مواد معدنی، است مستلزم الهام از نظریه‌ی ارسطویی تولیدمثل حیوانی است. در آن نظریه، جنس مادینه نه‌تنها ماده[۳] به‌مثابه "زیرنهاد" [یا محلّ]، بلکه ماده به‌مثابه "خمیرمایه"ی حسی را فراهم می‌کند؛ یعنی *catamenia*، یا ماده‌ی قاعده‌گی مؤنث را که عنصر "مؤثر و فعّال"، یعنی نطفه‌ی نر، "بر روی آن کار می‌کند" و بدان شکل می‌بخشد (729a–b). در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم این شرح از تولیدمثل حیوانی بر جهان "فرافکنده" شد. "توصیف رایج" از تولیدمثل زیست‌شناختی در طبیعت همانا وصلت آسمان و زمین بود، و آبستن‌کردن زمین (ماده) به‌وسیله‌ی شبنم و باران که از حرکات افلاک سماوی (مذکر) ناشی می‌شدند (مرچنت، ۱۶).

این‌جا البته عنصر ماده همان *natura naturata*[۴]، یعنی طبیعت منفعل و نه طبیعت خلاّق است. ولی این‌جا انفعال نه به‌معنای لَختی بلکه به‌معنای **پذیرنده‌گی** است؛ تنها یک زمین زنده‌ی تنفس‌کننده می‌تواند بارور شود. و درواقع، برای افلاطون جهان آشکارا دارای یک روح است ـ یک روح مؤنث ـ که در بدن جسمانی جهان رسوخ می‌کند. در قرن هفدهم، چنان‌که مرچنت استدلال می‌کند، آن روحِ جهانیِ مؤنث مُرد ـ یا دقیق‌تر بگوییم ـ به‌وسیله‌ی باز-نگریِ مکانیستیِ طبیعت **کشته** شد.

این باز-نگریِ جهان به‌مثابه یک **ماشین** ـ و اغلب به‌مثابه یک ساعت ـ فقط کار فیلسوفان نبود. نجوم و کالبدشناسی پیش از نگارش **تأملات** تصویر مسلط حرکات افلاک و فرآیندهای بدن را تغییر داده بودند. ولی فلسفه، و به‌ویژه دکارت، بود که راه را برای آن جهان‌شناسی که به این اکتشاف‌ها در دیدگاهی منسجم و متّحد درباره‌ی طبیعت وحدت بخشید هموار کرد. با کوشش درخشان دکارت بود که طبیعت با فقدان پیوند با الوهیت و روح **تعریف** شد. همه‌ی آنچه خداگونه یا روحی است ـ اختیار، اراده، احساس ـ کاملاً و منحصراً به جوهر اندیشنده (*res / cogitans*) تعلق دارند. بقیه، یعنی زمین، افلاک، حیوانات و بدن انسان صرفاً ماده‌ای است که به‌نحو مکانیکی در کنش متقابل است.

قرن هفدهم مرگ را نیز گونه‌ی دیگری از "اصل مؤنث" تلقی کرد ـ یعنی آن خوشه از ارزش‌های

---

1. nurse
2. her
3. matter

۴. فیلسوفان قرون وسطا، طبیعت به‌مثابه فعّال، یعنی طبیعتِ طبع‌بخش (*natura naturans*) را از طبیعت به‌مثابه مفعول، یعنی طبیعتِ طبع‌پذیر (*natura naturata*) متمایز می‌کردند. ـ ویراستار متن انگلیسی.

معرفت‌شناختی که اغلب با آگاهی مؤنث پیوند می‌یافتند،[۳] و ظاهراً نقشی بزرگ و قابل احترام را در فلسفه‌ی هرمسی[1]، و می‌توان استدلال کرد، در رویکرد ماقبل علمی به جهان به‌طور کلّی، ایفا می‌کردند. اگر وضوح و تمایز را اصطلاحات کلیدی در سلسله‌مراتب دکارتیِ ارزش‌های معرفت‌شناختی بگیریم ــ کیفیاتی که هر عین را از اعیان دیگر و از شناسنده جدا می‌کنند ــ عبارت کلیدی در این شاکله‌ی[2] جایگزین از ارزش‌ها را می‌توان (با پیروی از مقایسه‌ی گیلیپسی در این‌جا) همدلی[3] نامید. فهم "همدلانه‌ی" عین همان فهمی است که عین را از طریق "اتحاد" با آن (اشترن، ۳ـ۴۲)، یا چنان‌که جیمز هیلمن[4] توصیف می‌کند، از طریق "ادغام" یا "وصلت" با آن می‌فهمد. به‌اعتقاد هیلمن، ادغام یا وصلت با آنچه باید شناخته شود، یعنی "بگذاریم حرکت درونی جایگزین وضوح، [و] نزدیکی درونی جایگزین عینیّت شود" (**اسطوره‌ی تحلیل**[5]، ۲۹۳). این بدان معناست که به پاسخ شخصی یا شهودی ارزشی مثبت و معرفت‌شناختی ببخشیم، حتا (شاید به‌ویژه) هنگامی که چنین پاسخی متناقض یا پاره‌پاره است. تفکر "همدلانه"، چنان‌که مارکوزه اشاره می‌کند، یگانه نحوه‌ای است که حقیقتاً به عین احترام می‌گذارد، یعنی این‌که به گوناگونی معانی آن اجازه‌ی شکوفایی می‌دهد بی آن‌که اجبار یا بازپرسی بیش از حد متمرکزی را اعمال کند (صفحه‌ی ۷۴).

بحث‌های بارفیلد[6] و بِرمَن[7] درخصوص "آگاهی شرکت‌کننده‌ی" قرون وسطا، مفهوم "همدلی عقلانیِ" برگسون[8]، "علیّت از درونِ" یاسپرس[9]، همگی مشتمل‌اند بر عناصری از آنچه من در این‌جا "تفکّر همدلانه" نامیده‌ام. هریک از آن‌ها استدلال می‌کنند که ژرف‌ترین فهم از متعلّق شناخت، نه از تحلیل اجزا، بلکه، چنان‌که برگسون می‌گوید، از "قراردادن خود در درونِ" هستی کامل عین، (که در این نقطه، دیگر "عین" به‌معنای معمول آن نخواهد بود)، و از اجازه‌ی سخن‌دادن به آن ناشی می‌شود.

تأکید بر **انفعال** فاعل شناسایی وجه مشترک این آرمان شناخت و آرمان دکارتی است. اما درحالی‌که برای دکارت (و برای بیکن) انفعال به‌معنای تسلیم به اقتدار طبیعتِ "خودِ" عین است، برای تفکّر همدلانه، امر عینی و امر ذهنی ادغام می‌شوند و در آفرینش معنا شرکت می‌کنند. پرشورترین و زبان‌آورترین هواداران کنونی آنچه من در این‌جا "تفکّر همدلانه" می‌خوانم، کارول گیلیگن[10] (۱۹۸۲) و اِولین فاکس کِلِر[11] (۱۹۸۵) هستند، که هریک از آن‌ها با استحکام تمام درباره‌ی نیاز به ادغام چنان تفکری در برداشت‌های مسلط عقلانیت ما سخن می‌گویند. این به‌معنای ردّ "عینیّت" نیست، بلکه

---

1. hermetic
2. scheme
3. sympathy
4. James Hillman
5. *The Myth of Analysis*
6. Barfield
7. Morris Berman
8. Henri Bergson
9. Karl Jaspers
10. Carol Gilligan
11. Evelyn Fox Keller

به‌معنای باز-نگری آن است. تلقی کِلِر از ''عینیّت پویا''[1] به‌ویژه به بحث ما مربوط است:

> عینیّت پویا... روالی از شناخت است که از تجربه‌ی ذهنی... به سود یک عینیّت مؤثرتر استفاده می‌کند. با قبول پیوستگی، تفاوت میان خود و دیگری را به‌مثابه فرصتی برای خویشاوندی عمیق‌تر و گویاتر بازمی‌شناسد. مبارزه برای جداکردن خود[2] از دیگری فی‌نفسه یک منبع بصیرت است ـ بالقوه هم از طبیعتِ خود و هم از طبیعتِ دیگری. این [عینیّت پویا] ابزاری عمده است برای استنباط آنچه پوانکاره[3] ''هماهنگی‌ها و ارتباط‌های پنهان'' می‌خواند. بدین‌منظور، دانشمند شکلی از توجه به جهان طبیعی را به‌کار می‌گیرد که نظیر توجه آرمانی آدمی به جهان انسانی است: این شکلی از عشق است. (صفحه‌ی ۱۱۷).

در مخالفت با برداشت ''عینیّت پویا''، برنامه‌ی دکارت برای پالایش فهم، چنان‌که دیدیم، ناممکن‌سازی هرگونه پیوسته‌گی میان شناسنده و متعلّق شناسایی را آرمان خود قرار می‌دهد. ذهن علمی باید از همه‌ی ''همدلی‌ها''یش با اعیانی که برای فهم آن‌ها می‌کوشد پیراسته شود. ذهن علمی باید جدایی مطلق را ترویج کند. تصدیق مرکزی‌بودن چنین آرمان‌هایی برای علم جدید، نویسنده‌گانی نظیر سندرا هاردینگ را به توصیف علم جدید به‌عنوان ''مذکرسازی فوق‌العاده‌ی اندیشه‌ی عقلی'' هدایت کرده است.[۴] کارل اشترن نیز گفته است که ''[آنچه] در عقل‌گرایی دکارتی با آن مواجه‌ایم مذکرسازی محض اندیشه است'' (صفحه‌ی ۱۰۴). این مفهوم که علم مدرن نحوه‌های مذکرگرای تفکّر را متبلور می‌کند یکی از مضامین آثار جیمز هیلمن را تشکیل می‌دهد؛ هیلمن می‌گوید: ''آگاهی خاصی که ما آن را علمی، غربی و مدرن می‌خوانیم، ابزار بلند و بُرّنده‌ی ذهن مذکر است که بخش‌هایی از ماهیّت خود را، که آن‌ها را ''حوّا''، ''مؤنث''، ''پَست'' می‌خواند دور ریخته است'' (**اسطوره‌ی تحلیل**، صفحه‌ی ۲۵۰). اِولین فاکس کِلِر، در اثر خود به‌نام **تأملاتی در باب جنس و علم**[4]، به‌نحو منتظم چشم‌اندازهای گوناگون ازجمله چشم‌اندازهای تکوینی درباره‌ی ارتباط میان مذکربودن و علم جدید را بررسی می‌کند.

لازم به تأکید است که توصیف علم جدید به‌مثابه ''مذکرسازیِ اندیشه''، به آنچه این نویسنده‌گان به‌مثابه جانبداری‌های شناختی و نظریِ شاخصِ علمِ مردسالار تلقی می‌کنند اشاره دارد، نه به واقعیت خود آن مردسالاری یا دیدگاه‌های علم در مورد زنان. البته علم تاریخ درازی از تبعیض علیه زنان دارد که مصرّانه زنان را فاقد دقّت، استمرار و وضوح لازم برای علم می‌داند. علم همچنین، همانند نیاکان باستانی خود، ارسطو و جالینوس، در آموزه‌های آشکار زن‌ستیزانه نیز سهیم است. اما جالب‌ترین بحث‌های معاصر در خصوص ماهیتِ ''مذکرِ'' علم مدرن، یک جنبه‌ی متفاوت، و درعین‌حال مرتبط، از ''مذکرگرایی'' علم جدید را توصیف می‌کنند که عبارت است از یک سبکِ شناختیِ ویژه، یک موضع معرفت‌شناختی که از مردان و زنانی که امروزه در علوم کار می‌کنند طلب می‌شود. به تعبیرِ اِولین فاکس کِلِر:

---

1. dynamic objectivity
2. self
3. Jules Henri Poincaré
4. *Reflections on Gender and Science*

ذهن علمی از آنچه باید شناخته شود، یعنی از طبیعت، جدا شده است و استقلال‌اش از طریق جداساختن نحوه‌های شناخت‌اش از نحوه‌هایی که در آن‌ها دوگانه‌گی تهدید می‌شود، تضمین می‌شود. در این فرآیند، توصیف ذهن علمی و نحوه‌های دست‌یابی آن به شناخت به‌مثابه مذکر، یقیناً مهم است. این‌جا مذکر، چنان‌که اغلب چنین است، بر استقلال، جدایی، و فاصله دلالت می‌کند... [یعنی] بر طرد ریشه‌ایِ هرگونه درهم‌آمیختگیِ فاعلِ شناسایی و متعلّق آن. (صفحه‌ی ۷۹).

بدین‌معناست که فرهنگ علمی و فلسفی مسلط در قرن هفدهم، همان‌طور که فرانسیس بیکن اعلام کرده بود (فارینگتن[1]) درواقع ''یک زایش حقیقتاً مذکر عصر'' را آغاز کرد. همچنین و مشخصاً، هِنری اُلدنبرگ[2]، منشی ''انجمن سلطنتی'' در ۱۶۶۴ بیان کرد که مشغله‌ی آن انجمن همانا برپاکردن ''یک فلسفه‌ی مذکر'' بوده است (ایزلی[3]، ۱۵۲). کِلِر در مطالعه‌ی مؤثر و اندیشمندانه‌اش درباره‌ی استعاره‌های جنسی[4] در تاریخ معرفت‌شناسی، به چنین پیوسته‌گی‌های تاریخی جنس و ''سبکِ شناختی'' به‌طور جدّی توجه می‌کند، پیوسته‌گی‌هایی که شاید می‌پنداشتیم به ذهنیتی مشخصاً معاصر تعلّق دارد، ولی درواقع به‌کرّات در بحث‌های ''انجمن سلطنتی'' رخ می‌داد. در قرائت کِلِر، مناقشه‌های بیکن و پاراسلسوس[5]، به رقابتی آشکار میان اصول مذکر و مؤنث تبدیل می‌شود: سر در مقابل دل، چیره‌گی بر عین در مقابل ادغام با عین، رویکرد پاک به شناخت در مقابل رویکرد عشقی [جنسی] به شناخت، و غیره (۴۳ ـ ۶۵). به عقیده‌ی کِلِر عمیق‌ترین دیدگاه‌های خود بیکن، از محتوای تصاویر اغلب تکراری و رسوای او از فریب‌کاریِ نر، دخول و هتک طبیعت پیچیده‌تر و دوگانه‌تر بودند. آنچه به‌روشنی، علی‌رغم وجود هرگونه تفاوت‌های ظریف در دیدگاه‌های هریک از متفکران، نمایان می‌شود این است که مفهوم علم به‌مثابه ''مذکر'' به‌سختی یک اختراع قرن بیستم یا توهّم فمینیستی است. بنیان‌گذاران علم مدرن آگاهانه و به‌روشنی ''مذکربودن'' علم را به‌مثابه آغاز یک عصر جدید اعلام کردند، و آن مذکربودن را با یک رابطه‌ی معرفت‌شناختی پاکیزه‌تر، ناب‌تر، عینی‌تر و منظم‌تر با جهان پیوند دادند.

پیدایش چنین پیوندهایی در عصری که فاقد آگاهی رشدیافته‌ی ما درباره‌ی جنس به‌مثابه یک مسئله بود قابل ملاحظه است. آن پیوندها بیان‌گر آن‌اند که این مفهوم معاصر که اندیشه در نقطه‌ی معینی از زمان به گونه‌ای فوق‌العاده خصلت مذکر پیدا کرد[6]، برخلاف استدلال بعضی، صرفاً شیوه‌ای جدید و باب روز برای انگ‌زدن و محکوم‌کردن چرخش عینی‌گرای قرن هفدهم نیست ـ چرخشی که به عقیده‌ی بسیاری هم‌اینک به‌وسیله‌ی وایتهد، هایدگر، و اخیراً ریچارد رورتی، به‌اندازه‌ی کافی توصیف، انتقاد و طرد شده است. استعاره‌ی بیکن بیش‌تر ما را به‌سوی مواجهه با یک ''مؤنث‌گریزی'' عمیق در بطن عقل‌گرایی

1. Farrington
2. Henry Oldenberg
3. Brian Easlea
4. sexual metaphors
5. Paracelsus
6. super-masculinized

دکارتی و تجربه‌گرایی بیکنی سوق می‌دهد. با وجود این، درک ابعاد آن "گریز"، بازگشتی به بینش‌های روان‌شناسی رشد را لازم می‌آورد.

"تولد مجددِ" دکارتی و توهّمِ "خود ـ پدری"[1]

دکارت برای خود گونه‌ای تولد مجدد قائل می‌شود. رستگاری عقلانی تنها برای کسی که دوباره متولد شود رخ می‌دهد.

فرانکفورت، شیاطین، رؤیاپردازان، و دیوانه‌گان

نظریه‌ی روان‌کاوانه ما را به بررسی چیزی برمی‌انگیزد که فعّالانه به‌خاطر سایه‌ی فقدانی که برایش ماتم می‌گیریم آن را منکر می‌شویم. فروید، در فراسوی اصل لذت[2]، داستان پسربچه‌ی هجده‌ماهه‌ای را که بنا به توصیف او پسربچه‌ای مطیع و آرام بود نقل می‌کند که هرچند "بسیار به مادرش وابسته بود" اما هنگامی که مادر وی را چندساعتی ترک می‌کرد هرگز گریه نمی‌کرد.

> با وجود این، این پسربچه‌ی خوب، گه‌گاه عادتی نگران‌کننده داشت، یعنی گرفتن هر شیء کوچکی که می‌توانست به‌دست آورد و پرتاب آن‌ها به گوشه‌ای، زیر تخت و نظایر آن به‌نحوی که کوشش برای یافتن اسباب‌بازی‌هایش و جمع‌آوری آن‌ها اغلب واقعاً مشغله‌ای بود. همین‌که این کار را می‌کرد، صدای بلند و کِش‌دارِ 'و-و-و-و' سرمی‌داد که با نشان‌دادن رضایت و خشنودی همراه بود. مادرش و نویسنده‌ی شرح حاضر با این اندیشه که این نه صرفاً یک صوت بلکه نمایان‌گر واژه‌ی آلمانی *'fort'* ('رفته') بود توافق داشتند. سرانجام فهمیدم که این یک بازی بود و تنها استفاده‌ای که او از هریک از اسباب‌بازی‌هایش می‌کرد همانا بازیِ 'رفته' با آن‌ها بود... ـ همه‌ی بازی همانا ناپدیدشدن و بازگشت بود... تفسیر آشکار شد. مسئله به دستاورد فرهنگی بزرگ کودک مربوط می‌شد که عبارت بود از انصراف غریزی (یعنی انصراف از خشنودی غریزی) که او با دادنِ اجازه‌ی دورشدن به مادرش بدون این‌که اعتراض کند عملی ساخته بود. او با نمایش‌دادن ناپدیدشدن و بازگشت اشیاء در دسترس‌اش گویی دورشدن مادرش را برای خود جبران می‌کرد... دورانداختن شیء به‌نحوی که 'رفته' باشد، می‌توانست میلی در کودک را که در زندگی واقعی‌اش سرکوب می‌شد ارضا کند و این میل عبارت بود از انتقام‌گرفتن از مادرش به‌دلیل دورشدن از او. در آن مورد، این [عمل] می‌توانست به‌معنای عرض اندام‌کردن باشد: "بسیار خوب، دور شو! من به تو نیازی ندارم. من خودم تو را دور می‌فرستم." (۳۳ ـ ۳۵)

---

1. "Father of Oneself"

2. *Beyond the Pleasure Principle*

بازی ''رفته- پیدا شد!'' (*fort-da*) و تفسیر فروید از آن سهولت کار دکارت برای تبدیل اضطراب به اطمینان و فقدان به تسلط[1] را در دورنمایی آشکارا جدید قرار می‌دهد. در زمینه‌ی ''اضطراب جدایی'' [با خصلت] فرهنگی که در تحقیق حاضر توصیف می‌شود، ''تولد مجدد'' مذکرِ دکارتیِ جهان و خود[2] به‌عنوان [دو امر] قاطعانه‌ی جدا، نه صرفاً به‌مثابه بیان یک آرمان معرفت‌شناختی جدید و مثبت، بلکه به‌مثابه تعلیمی در واکنش به فقدان ''یکی- بودن - با - جهان'' که از فروپاشی عالم انداموار متمرکز و مؤنث قرون وسطا و رنسانس ناشی شد نمایان می‌شود. بازسازی دکارتیِ جهان عبارت است از یک بازی ''رفته- پیدا شد!'' (*fort-da*)، یعنی مقابله‌ای در جهت استقلال از عالم مؤنث، مقابله‌ای که درعین‌حال جبرانی برای یک فقدان عمیق است.

بگذارید تفسیر پیشنهادشده در بالا را با تفصیل بیش‌تر و با بازگشت مجدد به نظریه‌ی رشد برای کسب بصیرت بررسی کنیم. طرح رشدکردن به درجات مختلف (متناسب با فرهنگ و روال پرورش کودک)، عبارت است از یک طرح جدایی، [یعنی] سروکارداشتن با این واقعیت را آموختن که مادر و کودک دیگر یکی نیستند، و خشنودی همیشه در دسترس نیست. راهبردهای اجتماعی و شخصی برای انجام این امر به‌وسیله‌ی کودک گوناگون‌اند؛ بی‌شک هر فرهنگ دارای شیوه‌های [خاص] خود برای تسهیل جدایی مادر و کودک است، به همان میزانی که فرهنگ مزبور این جدایی را اقتضا می‌کند. نظریه‌ی روان‌کاوانه بر مکانیزم‌های **درونی** متمرکز شده است، یعنی پاسخ‌های گوناگونی نظیر اشتیاق، ماتم، و انکار را که کودک ممکن است نسبت به جدایی داشته باشد وصف می‌کند. مکانیزم **انکار**، به‌ویژه، مورد توجه من است. هرچند رؤیای وحدت کامل می‌تواند در سراسر زندگی پایدار بماند [اما] به عقیده‌ی متفکران روان‌کاو طرح متناقض دیگری بر محور انکار هر اشتیاقی برای وحدت مادرانه‌ی ازدست‌رفته قابل تصور است. در این حالت، کودک غلبه بر ناکامی‌های جدایی و فقدان خشنودی را از طریق ابراز وجود علیه مادر و هرآنچه حاکی از اوست و ردّ هرگونه وابستگی به او جست‌وجو می‌کند. بدین‌نحو رنج جدایی به‌نحوی متناقض‌نما به‌وسیله‌ی یک جدایی باز هم قاطع‌تر تسکین می‌یابد ــ ولی آن‌گونه از جدایی که این‌بار **برگزیده** شده و پرخاش‌گرانه دنبال می‌شود. بنابراین، در برابر گسست میان خود و مادر، این جدایی به‌مثابه استقلال، به‌جای عجز، تجربه می‌شود.

یک حالت از این ابراز وجود، از طریق توهّم[3] والد خودشدن، توهّم ''تولد مجدد'' خود، انجام می‌پذیرد که نقش شخصیّت والدی فعّال را به‌جای کودک منفعل و عاجز ایفا می‌کند. چنین مفهومی از ''تولد مجدد'' یا ''خود-والدی مجدد'' هم در چارچوب‌های فرویدی و هم در چارچوب روابط شیئی نمایان است. برپایه‌ی مفهوم وینیکات[4] از ''شیءِ انتقالی''[5] (یک پتو، اسباب‌بازی، یا حیوان مصنوعی که

---

1. mastery
2. self
3. fantasy
4. D. W. Winnicott (۱۸۹۶ـ۱۹۷۱)، روان‌کاو کودک و بریتانیایی بود.
5. transitional object

سازگاری کودک با فرآیند جدایی از مادر و تسلط نهایی او بر آن را آسان می‌کند)، راس[1] استدلال می‌کند که چنین اشیایی به‌نحو نمادین به‌عنوان خودکودک عمل می‌کنند، کودک با درآغوش‌گرفتن و سرزنش شیء عملاً به بازی خود-والدی [والد خودشدن]، بچه‌ی خودشدن، می‌پردازد. این خود-والدی به کودک اجازه می‌دهد بیش از آن‌که خودش را تحت اراده‌ی مادر احساس کند، مسلط بر سرنوشت خود حس کند (۱۹۷۷).

نورمن اُ. براون[2]، برمبنای چارچوبی فرویدی‌تر، میل اُدیپی برای تصاحب مادر به شیوه‌ی جنسی را به‌مثابه توهّم "پدرِ خودشدن" (به‌جای کودک عاجز مادربودن) مجدداً تفسیر می‌کند (صفحه‌ی ۱۲۷). این‌جا فعّالیت جنسی (یا بهتر بگوییم توهّم آن) وسیله‌ای است برای انکار انفعال بالفعل زاده‌شدن از آن وضعیت اولیه‌ی اتحاد در "یک بدن محدودالقوا، و در زمان و مکانی که [شخص] هرگز انتخاب نکرده است" (دوبوار[3]، ۱۴۶) و در تحت اراده‌ی اکنون بیگانه‌ی مادر. مادر هنوز "غیر" است، ولی غیری که قدرت‌اش به‌وسیله‌ی اراده‌ی کودک مهار شده است. رنج جدایی بدین‌گونه به‌وسیله‌ی امتیازهای ویژه‌ی جدایی جبران می‌شود، یعنی به‌وسیله‌ی امکان تسلط و کنترل بر شخصی که آدمی به او وابسته است. ملانی کلاین[4] (که در ۱۹۲۸، خیلی پیش‌تر از براون، می‌نوشت) بر آن انگیزه‌های پرخاش‌گرانه، ویران‌گر و حسادت‌آمیزی تأکید می‌کند که می‌توانند در تلاش کودک برای دست‌یابی به چنین کنترلی، علیه اعضای بدن مادر ــ به‌ویژه علیه پستان‌ها و اندام‌های تناسلی او ــ معطوف شوند (صفحات ۱۱۱ــ ۹۸).

مسلماً تصویر معروف بیکنیِ یورش جنسی و چیره‌گی متجاوزانه بر یک طبیعت زنانه‌ی خودسر و غیرقابل کنترل (او[5] باید "از کاکل سرش گرفته شود" [یعنی با چنگ‌انداختن در کاکل‌اش مهار شود] و "همچنین یک مرد نباید از دخول و رسوخ به این سوراخ‌ها و کنج‌ها ابا کند،" و غیره)[۵] در متنِ این اندیشه‌ها دارای معنای روان-فرهنگیِ جدیدی است. به‌بیان دقیق‌تر، طرح دکارتیِ آغاز مجدد از طریق نفی کودکی بالفعل آدمی (که در حین آن، آدمی در بدن و طبیعت "غوطه‌ور" بود) و (باز)آفرینی جهانی که در آن جدایی مطلق (هم معرفت‌شناختی و هم هستی‌شناختی) از بدن و طبیعت، به‌جای آن‌که منابع اضطراب باشند، کلیدهای کنترل‌اند را اکنون می‌توان در توهّم "پدرِ خودبودن" در سطحی بسیار نمادین ولی عمیق مشاهده کرد.[۶] گسستن پیوندهای انداموار میان شخص و طبیعت ــ که همان‌طور که دیدیم، در اصل به‌مثابه بیگانه‌گی معرفت‌شناختی، به‌مثابه گشایش شکافی میان نفس و جهان، تجربه می‌شود ــ این‌بار با انسان به‌مثابه مهندس و معمار جدایی، دوباره فعّال می‌شود. از طریق "تولد مجدد" دکارتی، یک نظریه‌ی "مذکر" جدید درباره‌ی شناخت ارائه می‌شود که در آن جدایی از طبیعت ارزش معرفت‌شناختی مثبتی کسب می‌کند. و جهان جدیدی بازسازی می‌شود، جهانی که در آن هر زایش[6] و آفرینشی، به‌جای انتساب به "تنِ"[7] مؤنث جهان، به خداوند، به پدر روحانی، نسبت داده می‌شود. با همین ضربت استادانه ــ

---

1. John Ross
2. Norman O. Brown
3. Simone de Beauvair
4. Melanie Klein
5. she
6. generativity
7. flesh

یعنی ضدیّت متقابل امر روحانی و امر جسمانی ـ زمینِ قبلاً مؤنث به ماده‌ی لَخت تبدیل می‌شود و عینیّت علم تضمین می‌گردد.

"او"[1] [ضمیر مؤنث] به "آن"[2] تبدیل می‌شود. ـ و "آن" را می‌توان فهمید و مهار کرد. البته نه از طریق "همدلی"[3] بلکه به‌وسیله‌ی همان عین ـ یّتِ[4] "آن". درعین‌حال، "زخم" جدایی از طریق انکار این‌که هرگز وحدتی وجود داشته است التیام می‌یابد: برای معتقدان به مکانیکی‌بودن جهان، برخلاف دان[5]، روح جهانیِ مؤنث نمرد؛ بلکه جهان مرده است. چیزی برای سوگواری، برای مویه، وجود ندارد. یقیناً، اضطرابِ معرفت‌شناختیِ "جدید" نه به‌خاطر فقدان وحدت بلکه به‌وسیله‌ی "خاطره" یا پیشنهاد آن برانگیخته می‌شود؛ پاسخ "همدلانه"، تداعی‌گرایانه، یا جسمانی، عینیّت را تیره و احساس به طبیعت، برکه‌ی زلال ذهن، را گل‌آلود می‌کند. اکنون "غیربودنِ" طبیعت است که امکان شناخت آن را فراهم می‌کند.

مؤنث‌گریزیِ قرن هفدهم

"قتل" فلسفی زمینِ مؤنثِ زنده، که در بخش پیشین به‌مثابه تعلیمی در واکنش به فروپاشی وحدت قرون وسطاییِ خود-جهان بررسی شد، باید در متن موضوع‌های دیگر در سیاستِ جنسیِ[6] قرن‌های شانزدهم و هفدهم قرار داده شود. به‌سبب پژوهش تاریخی نویسنده‌گانی چون کارولین مرچنت، برایان ایزلی، باربارا ارنرایش، دیردر انگلیش، و ادرین ریچ[7]، ما توانسته‌ایم سال‌های میان ۱۵۵۰ و ۱۶۵۰ را به‌عنوان قرنی به‌ویژه هراسان از زن مشخص کنیم. آنچه به‌طور اخص روشن شده است همان چیزی است که اکنون به‌مثابه وسواسی بالقوه نسبت به قدرت طبیعی رام‌نشده‌ی زاینده‌گیِ زنانه، و اهتمام برای مهار فرهنگی قدرت‌مندانه‌ی آن نمایان می‌شود.

توهّمات کابوس‌وار درباره‌ی تسلط زنانه بر تولیدمثل و تولد در سرتاسر این دوره حضور دارد. *Malleus Maleficarum* نوشته‌ی کرامر و اِشپرنگر[8]، راهنمای رسمیِ شکار جادوگران، "ساحره‌ها" را به هر جُرم قابل تصور طبیعی و فوق‌طبیعی مربوط به آبستنی و زایمان متهم می‌کند. ناتوانی جنسی و سقط جنین‌ها به ساحره‌ها نسبت داده می‌شدند، و آنان هم به "اغواکردن مردان به شهوت" و هم به ایجاد ناتوانی جنسی، جلوگیری از باروری در مردان و زنان، قطع آلت تناسلی مردان، یا فراهم‌کردن امکان سقط

---

1. she
2. It
3. sympathy
4. object-ivity
۵. John Donne (۱۵۷۲ـ۱۶۳۱)، شاعر انگلیسی که در شعر "کالبدشناسی جهان" ["Anatomy of the World"] مرگ همسرش را به اضمحلال جهان مرتبط می‌کند. ـ ویراستار متن انگلیسی.
6. gender politics
7. Carolyn Merchant, Brian Easlea, Barbara Erenreich, Dierdre English, Adrienne Rich
8. Kramer and Sprenger

جنین، و پیشکش‌کردن نوزادان به شیطان متّهم می‌شوند (لِدرر[1]، ۲۰۹).

چنین توهّماتی محدود به اقلیتی متعصب نبود. در جرگه‌ی عالمان تصویر ساحره و سلیطه‌ی خودسر و رام‌نشده را می‌یابیم که به طبیعت زاینده فرافکنده شده است، طبیعتی که پژوهش علمی درباره‌ی آن، چنان که مرچنت خاطرنشان می‌کند، به گونه‌ای استعاری به محاکمه‌ی ساحره‌ها تشبیه شده است (۱۶۹ـ ۱۷۰). "اسرار" طبیعت به‌مثابه [اموری] تصور می‌شوند که عمداً و فریبکارانه از دانشمند "پنهان شده‌اند" (ایزلی، ۲۱۴). ماده، که در تیمائوس[2] نسبت به صورت‌های مذکر نظم‌بخش و شکل‌بخش منفعلانه پذیرنده است، اکنون برای بیکن به یک "فاحشه‌ی همگانی" تبدیل می‌شود، با "اشتیاق و تمایلی به انحلال جهان و بازگشت به هرج‌ومرج دیرینه" که، بنابراین، باید "محدود و مهار شود" (مرچنت، ۱۷۱). زهدانِ طبیعت نیز (و این در ارتباط با ملانی کلاین چشمگیر است) دیگر نه آن مادر بخشنده، بلکه، برعکس، محتکر فلزات و کانی‌های گران‌بهاست، که باید "تجسس" و "کشف شود" (مرچنت، ۱۶۹ـ ۱۷۰).

تعقیب و محاکمه‌ی خودِ ساحره‌ها نیز درکار بود که با تقویت‌شدن به گونه‌ای مؤدبانه‌تر به‌وسیله‌ی تسلط تدریجی مردان بر امر زایمان، و معالجه به‌طور کلی، قابله‌های زن را تقریباً از حرفه‌ی شفابخشی تصفیه کردند.[۷] تغییرات حاصله در علم مامایی، که زنان را در فرآیند زایمان منفعل و وابسته کرد، زایمان را، چنان که بیکن خودِ طبیعت را، با قوه‌ی بی‌نظمی و نیاز به کنترل قدرت‌مندانه‌ی مذکر همسان ساخت.[۸] بنابراین، در قرن هفدهم نیز جنسیّتِ زنانه[3] حریص و سیری‌ناپذیر، و یک محرک اصلی ساحره‌گری تلقی می‌شد، که برای "دهانه‌ی فراخ زهدان" فرصتی برای جماع با شیطان فراهم می‌کرد.[۹]

ایده‌ئولوژی زنِ حریص و سیری‌ناپذیر ممکن است مختص قرون شانزدهم و هفدهم نباشد. اما از نظر تاریخی جهان‌شمول نیست. در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، علم پزشکی زنان را ذاتاً منفعل "که هیچ‌گونه احساسات جنسی آن‌ها را چندان منقلب نمی‌کند" معرفی کرده بود (ویسینوس[4]، ۸۲). پیتر گِیْ[5] معتقد است که این توهّم پزشکی، تعلیمی در واکنش به "حس شایعِ به‌خطرافتادنِ مردانه‌گی" در آن دوره بود (صفحه‌ی ۹۳) که به‌وسیله‌ی گسست‌های مشخص اجتماعی در روابط جنسیّت و خانواده به‌وجود آمد. من، در راستایی مشابه، قائل‌ام که تغییرهای کلیدی در نظریه‌ی علمی قرن نوزدهم درخصوص تولیدمثل، هرچند در واکنش به تهدیدها و گسست‌های متفاوت، بیش‌تر به همان نحو عمل کردند.

زاینده‌گی، نه جنسیّت، محور اوهام انفعال زنانه‌ی قرن هفدهم است. نظریه‌ی مکانیستی تولیدمثل ("خوشبختانه"، چنان‌که برایان ایزلی با طعنه خاطرنشان می‌کند) "دیگر اشاره به هیچ زنی را"، در توصیف‌های "علمی"اش از آبستنی و حامله‌گی، ضروری نمی‌کرد (ایزلی، ۴۹). با انکار حتی نقش

1. Wolfgang Lederer

۲. **تیمائوس**، نام یکی از محاورات افلاطون است. ـ ویراستار متن انگلیسی.

3. female sexuality

4. Marta Vicinus

5. Peter Gay

ارسطویی محدود و سنّتی زن در عرضه‌ی ماده‌ی (زنده‌ی) قاعده‌گی[1] (که بر اثر شکل‌گیری به‌وسیله‌ی "صورتِ" تفردبخشِ نر نطفه را ایجاد می‌کند) زن درعوض به ظرف صرف برای منزل‌گزیدن موقتی و دوره‌ی نهفته‌گی انسان‌های از پیش شکل‌گرفته تبدیل می‌شود، که خداوند از آغاز آن‌ها را در نطفه‌ی "آدم" تعبیه می‌کند، و طی اعصار، بین همه‌ی اخلاف ذکورِاش تقسیم می‌شوند.[۱۰] ویژه‌گی‌های نظریه‌ی مکانیستیِ تولیدمثل، تکرار خودِ نگرش مکانیستی در عالم صغیر[2] است، جایی که خداوند، یعنی پدر، تنها اصل آفریننده و صورت‌بخش در عالم است. ما از آنچه اکنون باید تقریباً به‌مثابه نمونه‌های الگووارِ[3] تسلط اعتقاد بر ادراک نگریسته شود می‌دانیم که اسب‌ها و انسان‌های ریز واقعاً به‌وسیله‌ی دانشمندان مکانیستی که اسپرم را زیر میکروسکوپ‌هایشان بررسی می‌کردند "رؤیت" می‌شدند.

این‌همه فقط خراشی سطحی است در آثاری که در دهه‌ی گذشته کاملاً گسترش یافته است. با وجود این، حتی این بررسی اجمالی، توازی‌های برجسته‌ای را آشکار می‌کند. مکانیکی‌کردن طبیعت، چنان‌که می‌بینیم، از حیث نظری ماده به‌عنوان "فاحشه‌ی همگانی" را به‌نحوی همان‌قدر مؤثر "آرام کرد" (و استثمار طبیعت را تأیید کرد) که فلسفه‌ی تجربی بیکن عملاً چنین کرد. نظریه‌ی تولیدمثل مکانیستی با موفقیت هرگونه نقش زنانه‌ی فعّال و زاینده[4] را در فرآیند آبستنی و حامله‌گی حذف کرد. و کنترل بالفعل بر تولیدمثل و زایمان، به‌وسیله‌ی شکارچیانِ ساحره‌ها و نهاد مذکر پزشکی از زنان سلب شد. به‌نظر می‌رسد چیزی بسیار نیرومند حس می‌شد که محتاج رام‌شدن بود.

چه‌چیز می‌تواند این خیزش ترس از زایایی زنانه را توضیح دهد؟ بی‌شک بسیاری عوامل ـ اقتصادی، سیاسی، و نهادی ـ تعیین‌کننده‌اند. اما به عقیده‌ی من مضامین "زایمان"[5] و "اضطرابِ جدایی" که در این تحقیق مورد بحث قرار گرفته‌اند می‌توانند یک چارچوب روشنگرانه‌ی روانی- فرهنگی فراهم کنند که زن‌هراسیِ[6] قرن هفدهم در آن گنجانده شود.

فرهنگ مورد بحث، به‌دنبال انحلال نظام فکری و تخیلی قرون وسطا، جهانی را از دست داده بود که در آن انسان می‌توانست احساس کند که با حس یگانه‌گی و پیوسته‌گی میان همه‌ی اشیا تغذیه و پرورده می‌شود. عالم جدیدِ نامتناهی مأوایی بی‌تفاوت و "اراده‌ای بیگانه"[7] بود و حس جدایی از او[8] [از عالم مؤنث قرون وسطا] حاد بود. نه‌تنها او "غیر" بود، بلکه غیری فاسد و مهارناپذیر به‌نظر می‌آمد. طی سال‌های ۱۵۵۰ـ۱۶۵۰، سده‌ای که بدترین بحران غذا در تاریخ، جنگ‌های خشونت‌بار، طاعون و فقرِ ویران‌گر را به‌همراه آورده بود، تصویر بیکنی طبیعت به‌مثابه زن سرکش، شرور و بدنهاد، توهّمی پارانویایی[9] نبود. مهم‌تر این‌که بی‌رحمی این جهان دیگر نمی‌توانست به‌وسیله‌ی مفهوم قدیمی قرون

---

1. menstrual
2. microcosmic
3. paradigmatic examples
4. generative
5. parturition
6. gynophobia
7. alien will
8. her

۹. paranoid، پارانویا یکی از اختلالات روانی است که جزء اختلالات شخصیت محسوب می‌شود و با نشانه‌های خاصی مانند ←

وسطاییِ عدالت انداموار ـ یعنی عدالت در سطح عملکردهای یک کل که هویت آدمی با آن آمیخته می‌گردید و گرچه شاید کاملاً قابل فهم نبود اما باید مورد اعتماد قرار می‌گرفت ـ دلپذیر جلوه داده شود. اکنون هیچ وحدت اندامواری وجود ندارد، بلکه تنها "من" و "او" وجود دارند ـ "او"یی پیش‌بینی‌ناپذیر و ظاهراً خودسر که اعمال‌اش را نمی‌توان از طریق هیچ‌یک از شیوه‌های "همدلانه‌ی" قدیمی فهمید.

"او"[1] غیر است. و خودِ "غیریت" وحشتناک می‌شود ـ به‌ویژه غیریت زن، که قدرت‌هایش همیشه برای مردان رازآمیز و القاکننده‌ی راز خود وجود بوده است. همانند عالم نامتناهی که تهدید می‌کند فرد را "مانند یک ذره" ببلعد، زن، با ضرباهنگ‌های شگفت‌اش، که از دیرباز قرابت‌های عمده‌شان با ضرباهنگ‌های جهان طبیعی (اکنون بیگانه) پذیرفته بوده است، یادآور آن است که چه بسیاراند اموری که از دسترس ادراک انسان خارج‌اند.

"تجسدِ جوهریِ" آنچه در نظر انسان به‌مثابه "رازآمیز، قدرت‌مند و غیر از خود" جلوه می‌کند، به تعبیر دوروتی دینرشتاین[2]، "بدنِ بارورِ زن" است (صفحه‌ی ۱۲۵). به اعتقاد کلاین، بدن مادر برای کودک مسلماً حاوی این معانی است. اگر نظر دوروتی دینرشتاین درست باشد، زنان (به‌ویژه زن به‌مثابه مادر، "نماینده‌ی" اصلی جهان طبیعی که برای انسانِ کودک بالقوه از جهان طبیعی غیرقابل تشخیص است) همیشه برای هرگونه خشم بعدی فرد بزرگسال علیه طبیعت آماج‌هایی محتمل‌اند.[۱۱] شرح بسیار نظری دینرشتاین با یافته‌های بین-فرهنگی پگی ریوز سندیِ[3] انسان‌شناس تأیید می‌شود که برطبق آن‌ها در دوره‌های گسست فرهنگی و فشار محیطی سلطه‌ی اجتماعی مردانه ـ به‌ویژه بر باروری زنانه ـ به مفرط‌ترین حدّ خود میل می‌کند. (۱۷۲ ـ ۱۸۴). در قرن هفدهم، چون عالم قاطعانه‌تر از همیشه در نظر انسان به‌مثابه "غیر خود"، دمدمی‌مزاج‌تر با ظرفیّتی ویران‌گرتر برای بی‌نظمی ظاهر می‌شود، هم راز عالم و هم راز امر مؤنث، "راه‌حلی" قطعی‌تر از راه‌حلی را که اقتضای دیدگاه جهان انداموار بود ضروری می‌نمایند.[۱۲]

برنامه‌ای که هم به علم تجربی وهم به "عقل‌گرایی"[4] محوّل شد، رام‌کردن عالم مؤنث بود. علم تجربی این عمل را از طریق یورش خصمانه و تجاوز به "اسرار" او انجام داد. عقل‌گرایی، چنان‌که دیدیم، عالم مؤنث را از طریق خنثی‌سازی فلسفی نیروی حیات او رام کرد. سترونیِ ماده متضایفاً احیای امید انسان برای تسخیر طبیعت (در این مورد از طریق دانش به‌جای زور) را تضمین نمود. با وجود این، راز امر مؤنث نمی‌توانست صرفاً از طریق وسایل فلسفی به کنترل مرد درآید. تحقق آن برنامه مستلزم وسایل مستقیم‌تر و مشخص‌ترِ "خنثی‌سازی" بود. در بطن این زمینه می‌توان دید که تعقیب و محاکمه‌ی

حساسیت فوق‌العاده، شک و تردید در صداقت دیگران، بدبینی‌های بی‌مورد، تحجر و خشکی، حسادت، بزرگ‌منشی، گرایش به سرزنش دیگران و نسبت‌دادن رفتارهای ناپسند به آن‌ها مشخص می‌شود.ـ م. ف.

1. She
2. Dorothy Dinnerstein
3. Peggy Reeves Sanday
4. rationalism

ساحره‌ها و سلطه‌ی پزشکی مردانه بر فرآیندهای تولیدمثل و تولد، غیر از علل اجتماعی و سیاسی، دارای بُعد روان-فرهنگی عمیقی نیز بوده است.

ارزش‌گذاریِ مجددِ امر مؤنث در دوره‌ی معاصر

تمرکز بعدی مطالعه‌ی من بر ظهور و ارزیابی مجدد دورنماهای معرفت‌شناختی و اخلاقی "با صدایی متفاوت" در پژوهش‌های اخیر است. آن صدا، که به تشخیص نویسنده‌گان کلاسیک و همچنین نویسنده‌گان معاصر صدایی مؤنث است (مثلاً در آثار کارول گیلیگن[1]، سارا رادیک[2]، و نانسی چادورو[3]) مدعی بنیانی طبیعی برای معرفت است، بنیانی نه در جدایی و دوری، بلکه در آنچه من "همدردی" خوانده‌ام، یعنی در نزدیکی، پیوند، و همدلی. این صدا، ناتوانی از ارتباط (و نه زدودن مرزها) را علت اختلال در فهم می‌داند.

در قرن هفدهم، وقتی پاراسلسوس مفهوم کیمیایی دانش را به‌مثابه امتزاج ذهن و طبیعت به‌وضوح بیان نمود، ماهیّت "مؤنث" این آرمان برای او همچون یک استعاره عمل می‌کرد، همان‌طور که آرمان متخالف بیکن، یعنی علم "مذکر" و مردانه چنین می‌کرد. در نیمه‌ی دوم قرنِ حاضر با سمت‌گیری جامعه‌شناختی‌تَرَش، خودِ زنان ــ و نه یک "اصل مؤنث" انتزاعی ــ به‌عنوان حاملان فرهنگی طرح بدیل و "همدلانه‌ی" ارزش‌ها شناخته شده‌اند. به‌ویژه تحقیقات چادورو و گیلیگن حاکی از آن است که مردان و زنان (که در یک چارچوب فرهنگی خاص رشد می‌کنند، و این نکته نیازمند تأکید است) واقعاً به‌نظر می‌رسد رویدادها را به‌نحوی متفاوت تجربه و فهم کرده و تفاوت‌های کلیدی آن‌ها بر محور برداشت‌های متفاوت از رابطه‌ی خود/ جهان و خود/ غیر قرار دارد.

> دختران... با بنیانی برای "همدلی"[4]، که ذاتیِ تعریف آغازین ایشان از خود است، پدیدار می‌شوند، به‌نحوی که برای پسران چنین نیست. دختران با بنیانی قوی‌تر برای تجربه‌کردن نیازها یا احساسات دیگران همچون نیازها و احساسات خود (یا این اندیشه که آدمی نیازها یا احساسات دیگران را چنین تجربه می‌کند) پدیدار می‌شوند... دختران در مقایسه با پسران خودشان را با تمایزکم‌تر و به‌شکلی پیوسته‌تر و مرتبط‌تر با جهان اعیانِ خارجی، و همچنین با جهت‌گیری متفاوتی نسبت به جهانِ اعیان[5] درونی‌شان تجربه می‌کنند. (چادورو، ۱۶۷)

کارول گیلیگن شرح داده است که چگونه این تفاوت‌های رشد در مرد و زن به ارزش‌گذاری‌هایی متفاوت درباره‌ی وابستگی و استقلال، و مطابق با آن به برداشت‌های متفاوت از اخلاقیات می‌انجامند.

پیوند سَبْکِ شناخت با جنسیت، فی‌نفسه چیز جدیدی نیست. ما آن را در اسطوره‌شناسیِ باستانی،

---

1. Carol Gilligan
2. Sarah Ruddick
3. Nancy Chodorow
4. empathy
5. object-world

در روان‌شناسیِ مثالی، در نوشته‌های فلسفی و علمی، و در دسته‌ای از عقاید قالبیِ عامه‌پسند پایدار درباره‌ی مردان و زنان می‌یابیم (برای مثال این عقیده که زنان ''شهودی''تر و مردان ''منطقی''تراند و غیره). در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم تجلیل از یک حسّ اخلاقی متمایز زنانه، هم به‌وسیله‌ی فمینیست‌ها و هم توسط محافظه‌کارانِ جنسی[1]، به‌طور گسترده ابراز می‌شد. نکته‌ی جدید در اکتشاف فمینیستی اخیر درباره‌ی جنسیت و سبکِ شناخت، تأکیدی است (خصلتاً مدرن) بر جنسیّت به‌مثابه یک ساخت اجتماعی و نه به‌عنوان داده‌ای زیست‌شناختی یا هستی‌شناختی. چنین استدلال می‌شود که اگر مردان و زنان به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشند بدان سبب نیست که جنس‌ها[2] ناگزیر اصول بی زمان ''مردانه'' و ''زنانه''ی وجود را مجسم می‌کنند، بلکه بدان سبب است که جنس‌ها به انحاء متفاوت تربیت شده‌اند، توانایی‌های اجتماعی متفاوتی را بروز می‌دهند، و مواضع قدرت بسیار متفاوتی را در اغلب فرهنگ‌ها اشغال می‌کنند. نانسی چادورو با استفاده از چارچوبی روان‌کاوانه سرچشمه‌های این تفاوت‌ها را در درجات متفاوت تفرّد از مادر که از پسران و دختران در کودکی طلب می‌شود جست‌وجو می‌کند.[۱۳]

ارزیابی ماهیت **تاریخی** الگوی مذکرِ معرفت، که ''صدای متفاوت'' مؤنث اغلب با آن در تقابل قرار می‌گیرد، به این تأکید کمک می‌کند که تجسم این چشم‌اندازهای مرتبط ـ با ـ جنسیت[3] در مردان و زنان واقعی یک پدیده‌ی فرهنگی و نه زیست‌شناختی است. فرهنگ‌هایی بوده است که در آن‌ها (اکنون اصطلاحات **خودمان** را به‌کار می‌بریم نه ضرورتاً اصطلاحات آن‌ها را) مردان بیش‌تر ''مانند زنان'' می‌اندیشیدند، و ممکن است زمانی در آینده برسد که دوباره چنان بیاندیشند. در زمان ما بسیاری از زنان ممکن است هر چه بیش‌تر ''مانند مردان'' بیاندیشند. با وجود این، نتیجه این نیست که هر ارتباط بین جنسیت و سبکِ شناخت یک اسطوره‌شناسی واپس‌گرایانه است که اصلاً ارزش تبیین‌کننده ندارد. زیرا تقسیم جنسی کار در درون خانواده در عصر مدرن یقیناً به‌نحوی نسبتاً پایدار تفاوت‌های شناختی و عاطفی مهمی را در راستای خطوط جنسی مجدداً تولید کرده است. اهمیت عمده‌ی اثر چادورو این است که نشان می‌دهد پسران به گونه‌ای رشد می‌کنند که بیاموزند جهان را مانند دکارتی‌ها تجربه کنند، درحالی‌که دختران **به علت** عدم تقارن‌های رشدی ناشی از تسلط زنانه در مراقبت و پرستاری کودکان و نه ناشی از زیست‌شناسی، کالبدشناسی یا ''سرشت''، چنان تمایلی ندارند.[۱۴]

با وجود این، اهمیتی تعیین‌کننده دارد که پژوهشگران فمینیست نظیر چادورو با صراحت و قاطعیت بیش‌تری بر این واقعیت تأکید می‌کنند که آن‌ها عناصر یک ساخت اجتماعی ویژه‌ی بعضی (هر چند نه همه‌ی) صوَرِ سازمانِ جنسی[4]، و نه دوگانه‌گی‌های جامدشده‌ی سرشتی ''جاودانه مؤنث'' و ''ذاتاً مذکر'' را توصیف می‌کنند. میزان زیادی از اختلاف موجود میان فمینسیت‌ها ناشی از فقدان وضوح و فهم این تمایز است. و این مایه‌ی تأسف است زیرا تأکید جامعه‌شناختی و فهم جنسیت به مثابه یک ساخت اجتماعی تفاوتی تعیین‌کننده میان ارزش‌گذاری فمینیستی معاصر از ''مؤنث'' و آموزه‌ی قرن نوزدهم درخصوص

---

1. sexual
2. sexes
3. gender-related
4. gender organization

برتری اخلاقی زنانه محسوب می‌شود. اخیراً این دو اغلب با هم ادغام شده‌اند.

تفاوتی باز هم عمده‌تر میان فمینیسم قرن نوزدهم و بیستم تأکید فمینیستی معاصر است بر نابسنده‌گی هرگونه اخلاق یا عقلانیت ـ ''مؤنث'' یا ''مذکر'' ـ که منحصراً به یک شیوه بدون توجه به منابع و چشم‌اندازهای دیگر عمل می‌کند.[۱۵] تجلیل قرن نوزدهمی از حساسیت و اخلاقیت صرفاً مؤنث، و اصرار بر این‌که هر ''حوزه'' از حوزه‌ی دیگر متمایز و خالص می‌ماند، در خدمت اندیشه‌ی مذکرشده‌ی صرف عمل می‌کرد. به‌یقین این دقیقاً همان عملی بود که مذکرسازی اندیشه در قرن هفدهم انجام داده بود ـ یعنی طرد شیوه‌های ''مؤنثِ'' شناخت، نه از فرهنگ به‌طور کلی، بلکه از پهنه‌های علمی و فلسفی که عینیّت و خلوص‌شان نیازمند تضمین بود. رمانتیک‌سازیِ ''مؤنث'' در درون قلمرو ''خودش'' به‌هیچ‌وجه بدیل دیگری برای دکارت‌گرایی نیست، زیرا بیان‌گر آن است که مؤنث جایگاهی ''خاص'' (خانه‌گی) دارد. تنها با تثبیت مشروعیت علمی و فلسفیِ شیوه‌های دیگر شناخت در عرصه‌ی **عمومی** (به‌جای ستایش از آن‌ها در قلمرو خاص‌شان در روابط خانواده‌گی) است که ما بدیلی واقعی در مقابل دکارت‌گرایی ارائه می‌کنیم.

فمینیسم و کشش ''نهفته'' در فلسفه

امروزه، آرمان‌های دکارتی در فلسفه مورد حمله‌اند و فیلسوفانی که به این آرمان‌ها پای‌بنداند، خواه در هیئت تحلیلی و خواه در هیئت پدیده‌شناختی‌شان، در موضع تدافعی قرار دارند. [دیدگاه دکارتی چنان بر فلسفه سلطه داشته است که فرسایش دکارت‌گرایی را برخی به‌مثابه علامت ''مرگ فلسفه'' تفسیر کرده‌اند، و بسیاری از بحث‌های رایج در میان فیلسوفان با این تعابیر بیان شده است. اگر چیزی در حال مرگ باشد، همان سلطه‌ی عقلی الگویی ویژه از شناخت و واقعیت است. فیلسوفانی که تحت آن سلطه رشد کرده و آموخته‌اند تا فلسفه را با آن یکی بگیرند ممکن است پایان آن سلطه را به‌عنوان ''پایان فلسفه'' تجربه کنند. ولی درواقع فلسفه همیشه با صداهای بسیاری سخن گفته است (گرچه به‌ندرت به‌وسیله‌ی ''مباشران فرهنگی'' دکارتی شنیده شده‌اند) که امروز برخی از آن‌ها در حال احیا و نوسازی‌اند.] مهم‌تر این‌که صداهای بدیل از جانب گروه‌هایی که فلسفه سنّتاً آن‌ها را طرد کرده است اکنون به این رشته دقیقاً وسایل احیای آن را ارائه می‌نمایند که عبارت‌اند از حقایق و ارزش‌هایی که فلسفه از الگوهای مسلط‌اش طرد کرده است. آن حقایق و ارزش‌ها در طول سلطه‌ی دکارتی در خفا به حیات خود ادامه داده‌اند و اکنون ظاهر می‌شوند تا ادعایی را در فرهنگ مطرح کنند.

این ظهور را به‌قدر کافی نمی‌توان فهمید مگر این‌که آن را در پشت صحنه‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی چند دهه‌ی گذشته نگریست. فیلسوفان ممکن است فکر کنند که آن انتقاد از خودِ گسترده که فلسفه اکنون بدان می‌پردازد با انتشار **فلسفه و آینه‌ی طبیعت** ریچارد رورتی آغاز شد. ولی (همچنان‌که خود رورتی احتمالاً اولین کسی است که تصدیق خواهد کرد) تأثیر آن اثر بیش‌تر ناشی از متبلورساختنِ به‌موقعِ جریان‌های تاریخ‌گرایانه‌ای بود که از دهه‌ی ۱۹۶۰ بر رشد و شتاب‌شان افزوده می‌شد. خود آن

جریان‌ها به‌وسیله‌ی جنبش‌های ”آزادی‌بخش“ گوناگونِ آن دهه فعّال شده بودند. در این‌جا شباهتی معیّن با رنسانس، یعنی بیداری فرهنگی نسبت به کثرت چشم‌اندازهای ممکن انسانی، و به نقش فرهنگ در شکل‌دهی این چشم‌اندازها، وجود دارد. ولی، در دوران ما، بیداری در زمینه‌ی تصدیق غیرِ سرکوب‌شده و نه صرفاً ”غیرِ“کشف‌نشده رخ داده است. زنان، رنگین‌پوستان و گروه‌های قومی و ملی مختلف فرهنگ را به یک بررسی مجدد و انتقادی نه‌تنها درباره‌ی تنوع (چنان‌که در فرهنگ رنسانس رخ داد)، بلکه درباره‌ی نیروهایی که تنوع را پنهان می‌کنند وادار کرده‌اند. آنچه همچون ”مسلط“ نمایان می‌شود، به‌واسطه‌ی همین واقعیت، مشکوک می‌شود: امر مسلط، در چشم‌اندازهای بدیعی که مشروعیت آن‌ها را انکار کرده است و در شرایط تاریخی و سیاسی سلطه‌ی خود داستانی مخفی برای گفتن دارد.

اخلاق و معرفت‌شناسی فمینیستی، که به‌وسیله‌ی سنّت تاریخ‌گرایانه در معرفت‌شناسی، اندیشه‌ی روان‌کاوانه، و جنبش سیاسی برای حقوق زنان و نماینده‌گی و شرکت آن‌ها در زندگی فرهنگی تقویت شده است، اکنون به‌مثابه یکی از زنده‌ترین نیروها در توسعه‌ی کانون و سرمشق پسا-دکارتی نمایان می‌شود. برملاسازی فمینیستی جانب‌داری‌های جنسی در تلقی‌های مسلط غربی ما از علم و اخلاق ــ افشای این مطلب که تاریخ توسعه‌ی آن‌ها، عینک‌هایی که جهان را از درون آن‌ها نگریسته‌اند و روش‌ها و اولویت‌های‌شان به‌طور قاطع بر اثر این واقعیت شکل گرفته است که مردان بوده‌اند که روند آن‌ها را تعیین کرده‌اند ــ به‌نظر بسیاری از فیلسوفان مذکر به‌مثابه اقراری تکان‌دهنده جلوه کرده است.[۱۶] نظریه‌ی فمینیستی با الهام از آثار گیلیگن، چادورو، هاردینگ، و کِلِر، به‌طور سیستماتیک، همسان‌پنداری تاریخی عقلانیت، هوش، ”تفکرِ خوب“، و غیره را با شیوه‌های مذکر تفکیک و وضوح مورد پرسش قرار داده و الگوهای جایگزینی از رهیافت‌های تازه‌تر، انسانی‌تر، و امیدبخش‌تر به علم و اخلاق ارائه نموده است.[۱۷]

فقط در نوشته‌های صراحتاً فمینیستی نیست که این پدیده‌ها روی می‌دهند. بسیاری از ”سرمشق‌های جدید“که در هجوم اخیر متون درباره‌ی مدرنیته و علم مدرن عرضه می‌شوند بر بدیل‌های همدلانه و مشارکتی مخالف با دکارت‌گرایی استواراند. (به‌ویژه [آثار] بِرمن و کاپرا[1] را بنگرید.) در فلسفه، شمار زیادی از بازنگری‌ها در ”مسائلِ“ معرفت‌شناختی سنّتی از قبیل نسبی‌گرایی، دیدگاه‌گرایی (اصالت دیدگاه)[2]، نقش عواطف و بدن در شناخت، امکان بنیادهای نهایی، و غیره، گویی چشم‌انداز مؤنث را از درِ عقب وارد کرده‌اند. فیلسوفان، بدون التزام صریح به فمینیسم یا به ”مؤنث“، در تصدیق فلسفی (بسیار دیرهنگام) محدودیت‌های الگوی مذکر دکارتی سهیم‌اند، و اذعان می‌کنند که این الگو با چه قدرتی بیش‌ترِ فلسفه‌ی مدرن را در چنگ خود قرار داده است.

این بدان معنا نیست که جدایی، وضوح، و دقت ارزش فراوان خود را در فرآیند فهم از دست می‌دهند. به‌عکس، فرهنگ ما نیازمند بازبینی شأن و مرتبه‌ی چیزی است که دکارت به سایه‌ها نسبت می‌دهد. چنین ارزش‌یابی مجددی از دکارت به‌بعد، کششی دائمی، هرچند ”نهفته“ در تاریخ فلسفه بوده است.

---

1. Morris Berman & Fritjof Capra
2. perspectivism

این بیان لایبنیتس که هر "موناد" "آینه"ی خودش از عالم است، و اصرار هیوم بر این‌که "عقل بنده‌ی احساسات است و باید باشد"، و احتمالاً مهم‌تر از همه، افشای این مطلب توسط کانت که خودِ عینیّت نتیجه‌ی ساختار [ذهنی] آدمی است، درهای گوناگونی را گشود که اکنون با نگریستن به گذشته همچون گشایش‌هایی مهم و حساس نمایان می‌شوند.

برای مثال، اکنون می‌توان دید که هیوم ـ همراه با نیچه، شِلر[1]، پیرس، دیویی، جیمز، وایتهد، و اخیراً رابرت نوویل[2] ـ در اعتراض انتقادی علیه این مفهوم دکارتی که عقل می‌تواند و باید قلمروی "ناب" آزاد از آلوده‌گی توسط عاطفه، غریزه، اراده، احساس، و ارزش باشد جایگاهی برحق دارد. در این اعتراض، ما هم تکامل یک انسان‌شناسی "طبیعت‌گرا" از آرمان‌های دکارتیِ دقّت، یقین، و بی‌طرفی (نیچه، شِلِر، دیویی، و جیمز) را مشاهده می‌کنیم و هم یک متافیزیک مکمل (پیرس، وایتهد، و نوویل) راکه در آن‌ها "ابهام" و نیز ویژه‌گی، قصدی‌بودن، و ارزش‌گذاری[3]، به‌عنوان ذاتیات اندیشه مورد تصدیق قرار می‌گیرند.

کانت با تأکید بر ماهیّت فعّال و سازنده‌ی شناخت، این مفهوم دکارتی راکه عمل ذهن [صرفاً] بازتاب است و دانشمند آنچه راکه صرفاً آنجا در جهان حاضر است "مطالعه و درک می‌کند" ویران کرد. البته "شناسنده"ی کانتی استعلایی است و "تقویم‌گراییِ"[4] کانت همانند بیش‌تر اندیشه‌های عصر روشنگری با تصویری از قانون جهان‌شمول آغاز گشته و پایان می‌یابد، که در این مورد، عبارت‌اند از لوازم پایه‌ای و غیرتاریخی "شناخت‌پذیری"، که به‌وسیله‌ی مقولات نشان داده می‌شوند. ولی "انقلاب کوپرنیکی در اندیشه"، با تصریح بر فعّالیّت شناسنده یا فاعل شناسا، به‌نحوی متناقض‌نما، در را به‌سوی فهم تاریخی‌تر و زمینه‌مندترِ شناخت می‌گشاید. اکنون شناسنده، نه متعلّق شناسایی، تحت موشکافی قرار می‌گیرد ـ و نه همانند موشکافی شناسنده به‌وسیله‌ی دکارت به‌منظور [تعیین] آن عناصر آلوده‌کننده‌ای که باید از شناخت تصفیه شود، بلکه به تعبیر نیچه به‌دنبال آن "نیروهای فعّال و مفسّر که تنها به‌واسطه‌ی آن‌ها دیدن به دیدن چیزی تبدیل می‌شود." اعتبارکردن یک "چشم" درونی که "فرض می‌شود این نیروها در آن وجود نداشته باشند، پوچ و مهمل است" (۱۹۶۹، صفحه‌ی ۱۱۹).

بیان مؤلفه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگیِ چیزی راکه نیچه "چشم‌انداز" می‌خواند می‌توان به‌مثابه یک الگوی اندیشه‌ی مدرن نگریست. مقولات نظری عمده‌ی آن الگو به‌وسیله‌ی رشته‌های مختلف تدوین شده‌اند: "انسان‌شناسیِ فلسفی" ماکس شِلر، کارِ کارل مانهایم درباره‌ی ایده‌ئولوژی، و پیشگام تاریخی آن‌ها ماتریالیسم دیالکتیک کارل مارکس. البته مارکس علاقه‌ی مخصوصی به پرسش‌های معرفت‌شناختی نداشت. ولی، با وجود این، او با تأکیدش بر ماهیّت تاریخی هر فعّالیت و اندیشه‌ی انسانی و "آگاهی کاذب" مکرر ما از آن، مهم‌ترین شخصیت فلسفی در توسعه‌ی تاریخی‌گری مدرن بود. مارکس بود که موضع و جایگاه عصر روشنگری را واژگون نمود، و بدگمانی نسبت به همه‌ی اندیشه‌های مدعی ارائه‌ی مشخصه‌های جهان‌شمول، بنیادی، "ذاتی"، یا "ماهوی" واقعیت را ترغیب کرد.

---

1. Scheler
2. Robert Noville
3. tentativeness, valuation
4. constructionism

در این‌جا آرمان دکارتیِ مشاهده‌گرِ بی‌طرف و کاملاً خنثی به‌مثابه گونه‌ای رازپردازی درنظر گرفته می‌شود، و آرمان‌های عینیّت مطلق و بنیان‌های نهایی مستلزم بررسی تاریخی دانسته می‌شوند. در عصر مدرن "کلی"ها[1] یکی پس از دیگری به‌وسیله‌ی موشکافی مارکسیست‌ها، انسان‌شناسان، نظریه‌پردازان اقتصادی، فمینیست‌ها، فیلسوفان علم، و ساختارزدایان[2] سقوط کردند. ادعاهای گوناگون درخصوص ماهیّت انسان و جنسیّت انسان ("طبیعی‌بودنِ" رقابت، "ضرورتِ" سرکوب جنسی، ماهیّت "زیست‌شناختیِ" تفاوت‌های جنسیتی) مورد تردید و پرسش قرار گرفته‌اند. رورتی و فوکو به‌ترتیب استدلال کرده‌اند که "ذهن" و "جنسیّت"، "ابداعات" تاریخی‌اند. و پاتریک هیلان[3] نشان داده است که اساسی‌ترین ادراک‌های ما از فضا تاریخی فرهنگی دارند.

هیچ‌یک از این‌ها علامت پایان فلسفه نیست. با وجود این، به این معنا است که امروز برای فیلسوف دکارتی بسیار دشوار است که آسوده بر تخت مباشرت فرهنگی بنشیند، "به‌نحوی خنثی" حکم کند که "توافق عقلانی چگونه قابل حصول است" و دیگران در کجا به بیراهه رفته‌اند. آرمان خلوص مطلق عقلانی و باور به عالمی واضح و متمایز در فلسفه، هرچند نه بدون اعتراض، در حال سپری‌شدن است. بسیار زود است که بگوییم بازسازی‌های فمینیستی، یا از نوع دیگر، بر تحوّل آینده‌ی فلسفه و همچنین در حیات عمومی عقلانی و سیاسی فرهنگ‌مان چه‌نوع تأثیری خواهد داشت. ولی چیزی که روشن به‌نظر می‌رسد این است که بدیل‌های منسجم برای دکارت‌گرایی، از درون "سایه"ی خودِ دکارت‌گرایی پدیدار می‌شوند. اگر چنان‌که استدلال کرده‌ام نوعی "گریز از مؤنث" محرک تولد آرمان‌های دکارتی بوده است، ارزش‌گذاری مجدد مؤنث در زمان معاصر به جهانی که جانشین آن آرمان‌ها خواهد شد معاضدت بسیار خواهد کرد.[۱۸]

یادداشت‌ها

۱. بوسوئه (Jacques Béngine Bosuet, 1627–1704) نیز معتقد بود که معیار حسی کودکی نمایش‌گر چیزی است "فاسد در منبع مشترک تولّدمان" (Harth, 218). لا روشفوکو (La Rochefoucault) کودکی را "مستی دائمی، تب‌وتابی در روح" خواند (Harth, 219). در مقاله‌ای عامه‌پسند در باب تربیت که در ۱۹۴۶ نوشته شد، بالتازار گراتین (Baltazar Gratien) درباره‌ی "آن بی‌مزه‌گی دوره‌ی کودکی که عقل سلیم را بیزار می‌کند" می‌نویسد: "آن زمختی جوانی که خشنودی را به‌ندرت در چیزی جز امور مادّی می‌یابد و فقط طرحی بسیار خام از مرد اندیشه است... تنها زمان می‌تواند شخص کودک و جوان را درمان کند، که حقیقتاً از هر جنبه سنین عدم کمال‌اند" (Ariès, 131–2).

۲. چون بدن، **یعنی جوهر ممتدِ** (*res extensa*)، انسان در عملکردش به اندازه‌ی یک ماشین مکانیکی است (نگاه کنید به I, 116; II, 104)، این بدان معنی است که وجودِ صرفاً جسمانی ما نه‌تنها از "انسان

1. universals
2. deconstructionists
3. Patric Heelan

حقیقی" فروتر است، بلکه با وجود حیوان قابل مقایسه است. حیوان‌ها، چنان‌که این ادعا برای دکارت موجب بدنامی شده است، صرفاً [موجوداتی] **خودکار** (*automata*) هستند (ن ف، 4–53، 121، 8–206، 5–243؛ ه ر، I، 117) ["ن ف" نشان‌گر **دکارت: نامه‌های فلسفی**، ویراسته‌ی آنتونی کنی (Anthony Kenny) است]، و اگر گواهی بر انعطاف‌پذیری فوق‌العاده‌ی انسان برای پاسخ نمی‌داشتیم (چنان‌که از طریق تطبیق زبان و عقل با شرایط خاص ثابت شده است) دلیلی نداشتیم که درباره‌ی انسان‌ها نیز طور دیگری بیاندیشیم (ه ر، I, 116).

۳. نگاه کنید به دینرشتاین، هیلمن، براون، مارکوزه، اشترن، و گریفین، در میان بسیاری دیگر.

۴. اکنون که این کتاب آماده‌ی چاپ می‌شود، **پرسش علم در فمینیسم** هاردینگ چاپ دانشگاه کُرنل (Cornell) که مشتاقانه منتظراش بودیم تازه از چاپ خارج شده است. بنابراین، برای استفاده از آن به‌عنوان یکی از آثار مورد بررسی در این مقاله بسیار دیر است. سهم هاردینگ در بحث‌های معاصر درباره‌ی علم جدید، به‌ویژه در میان فیلسوفان، بسیار مهم است.

۵. نگاه کنید به کِلِر، مرچنت، و ایزلی برای بحث‌های عالی درباره‌ی تصویر بیکنی از طبیعت.

۶. چنان‌که در جای دیگر استدلال کرده‌ام، این مضامین به‌نحو نمادین در ساختارهای تراژدی و کمدی به نمایش درمی‌آیند. آن‌جا ما همه‌ی عناصر نمایش (drama) "کودک" را می‌یابیم: رنجِ فردیّت‌یافتن، رؤیای وحدت گمشده و (در مورد دکارت) کوشش برای غلبه بر تولد (ناخواسته‌ی) انسان از طریق نفی قدرت آن بر نفس "خود-ساخته" (self-made). معنای مادر، و معنای "مؤنث"، در همه‌ی این مسائل هرگز به‌وسیله‌ی فروید، چنان‌که می‌پنداشت، کشف نشد. در سراسر تراژدی و کمدی، زن (و، به‌نحو بسیار ویژه‌ای، مادر) ریشه‌های تاریخی نفس، اقتدار جسم، و خطرها (در تراژدی) و لذت‌های (در کمدی) وحدت با دیگری را به‌نمایش می‌گذارد.

از سوی دیگر، میل به تسلّط از طریق فردیّت‌یافتن، میلِ "مذکر" است ـ و اکنون ممکن است آن را آشکارا دکارتی نیز بدانیم: یعنی طرح نَفْسِ خود-ساز در طرد خودسرانه‌ی پیوندهای تاریخی و خانواده‌گی، محدودیت‌های بدن، و قدرت جسم. در عقده‌ی اودیپ همه‌ی این‌ها به هم می‌رسند و این نکته را البته فروید مشاهده کرد. با وجود این، او بر نکته‌ای غلط تأکید می‌کند. روح اصلی داستان کلاسیک اُدیپی، میل همخوابه‌گی با مادرِ خود نیست، بلکه میل پدرِ خودشدن است، میل به خالق‌شدن است به‌جای این‌که پیاده‌ای بی‌قدرت در نمایش زندگی خودِ فرد باشد (نگاه کنید به: بوردو، "مباشر فرهنگی و قهرمان تراژیک"، **ساندینگز** (*Soundings*، ۱۹۸۲).

۷. این همان واقعیت اجتماعی است که در ورای توهّمات شکارچیانِ ساحره‌ها درباره‌ی قدرت زنانه قرار دارد. واقعیت این است که شمار زیادی از زنانِ متهم به جادوگری، درگیر بارداری و زایمان و نیز سایر جنبه‌های بیماری و سلامتی بودند. آنان واقعاً نظارت داشتند هرچند نه از آن گونه‌ای که کرامر و اشپرنگر تصور کرده‌اند، زیرا شفادادن سنّتاً قلمرو زنان بوده است، و در مورد قابله‌گی به‌نحوی فراگیر تا قرن هجدهم چنین بود (ریچ، ۱۲۱). به اعتقاد ارنرایش و انگلیش، این شفادهندگانِ غیرمتخصص زن، در [جریان] تعقیب و محاکمه‌ی جادوگران "به‌ویژه شناسایی می‌شدند" (ص ۳۶). آنان به‌عنوان "جادوگران خوب"، حتی قاطع‌تر از جادوگران "بد" محکوم شدند. ولی "بزرگ‌ترین صدمات به 'ایمان' در ارتباط با الحاد جادوگران به‌وسیله‌ی قابله‌ها وارد می‌شود" (کرامر و اشپرنگر). چرا؟ اولاً به این دلیل که آنان زنان را

از طریق استعمال سگاله (ergot) به‌منظور کاهش درد زایمان، از لعنت گناه اوّلیه‌ی "حوّا" می‌رهاندند (در ۱۵۹۱ اگنس سیمپسون (Agnes Simpson) فقط به همین جرم سوزانده شد) (ریچ، ۱۱۷). ثانیاً به این دلیل که قادر بودند زایمان پیش از موعد [سقط جنین] را از طریق استعمال بلادونا (Belladona) کنترل کنند (ارنرایش و انگلیش، ۳۷). با وجود این در قرن هفدهم بود که قابله‌گی سرانجام به انجام عمل "زایمان" توسط مردان راه داد، که سوزان آرمز (Suzanne Armes) آن را به‌مثابه مرحله‌ی نهایی "کوشش تدریجی مردان برای بیرون‌آوردن فرآیندهای زایمان از دست زنان و متعلق به خود خواندنِ آن" توصیف می‌کند (ریچ، ۹۰).

۸. پزشکان مذکر بودند که وضعیت درازکشیدن را در زایمان که زنان را حین زایمان منفعل و وابسته می‌کرد بنیان‌گذاردند (ریچ، ۱۳۷)، و همین پزشکان بودند که در اواخر قرن شانزدهم انبرهای قابله‌گی را اختراع و استفاده از آن‌ها را برای فارغ‌شدن ترویج کردند. برای ادرین ریچ (Adrienne Rich)، "دست‌های آهنین" که جایگزین "دست‌های جسمانیِ" قابله‌های زن می‌شوند، "نماد فنّ متخصصان زایمان است" (ص ۱۳۳). استفاده‌ی بی‌حد و مرز از آن‌ها آغاز شد و آمادگی برای کنترل مشکل احتمالی عمل بسیار معمول چنین کنترلی می‌شد (چنان‌که امروز به‌نحو مشابه در بخش سزارین (caesarean) روی داده است). قابله‌ها علیه استفاده‌ی مفرط و سوءاستعمال انبرهای قابله‌گی به مبارزه برخاستند. (ریچ، ۱۳۷۱ـ۴۱).

البته خود آنان نمی‌توانستند آن انبرها را، که یک فن‌آوری (technology) صرفاً در دسترس پزشکان تحصیل‌کرده بود به‌کار ببرند؛ بی‌شک این‌جا عنصری از نبرد سیاسی درجریان بود. ولی حتی راسخ‌ترین فمینیست‌ها در میان قابله‌ها، وقتی کار بغرنج می‌شد، به‌نفع مداخله‌ی پزشک مذکر استدلال می‌کردند؛ اعتراض قابله‌ها عمدتاً علیه استفاده‌ی زودهنگام از انبرها برای کوتاه‌کردن زمان فارغ‌شدن و علیه استعمال ناشیانه از آن‌ها به‌وسیله‌ی جراحان بی‌تجربه در زایمان‌ها بود. پزشکان مذکر و قابل ذکرترین آن‌ها ویلیام هاروی (William Harvey) در پاسخ، مبارزه‌ی شدیدی را علیه قابله‌ها دامن زدند (مرچنت، ۵ـ ۱۵۳).

۹. این واقعیت که جادوگران زن بیش از جادوگران مرد بودند با شهوت مفرط زنانه پیوند داشت. کرامر و اشپرنگر می‌گویند که "هر جادوگری از حرص شهوانی که در زنان سیری‌ناپذیر است ناشی می‌شود" (ایزلی، ۸۰). همان‌طور که ایزلی با نقل از **اِفزیان ماترون** (*Epheision Matron*) نوشته‌ی والتر چارلتون (Walter Charleton) (۱۶۵۹) و **کالبدشکافی مالیخولیا** (*Anatomy of Melancholy*) نوشته‌ی برتن (Burton) نشان می‌دهد این نظر درباره‌ی زنان نظری عجیب نیست. چارلتون می‌گوید،

> شما کفتارهای واقعی هستید که ما را با لطافت پوست‌هایتان شیفته می‌سازید؛ و وقتی جنون ما را در دسترس شما آورد، بر روی ما می‌جهید و ما را می‌بلعید. شما خائنان به خرد هستید؛ مانع صنعت... موانعی برای تقوا، و مهمیزهایی که ما را به‌سوی هر فساد، بی‌تقوایی، و تباهی می‌رانند. شما بهشت احمق‌ها، آفت خردمندان، و خطای بزرگ طبیعت هستید. (ایزلی، ۲۴۲)

برتن (Burton) می‌نویسد "کدام شهر و دیار از شهوت غیرطبیعی و سیری‌ناپذیر زنان شکایت نکرده است" (ایزلی، ۲۴۲). به اعتقاد اشپرنگر و کرامر، به‌خاطر ارضای "دهانه‌ی زهدان" سیری‌ناپذیر است که

"ایشان حتی با شیطان همنشین می‌شوند" (ایزلی، ۸). اتهام جماع با شیطان وجه مشترک محاکمه‌های جادوگران بود، و شهوت‌رانیِ پرولعِ جادوگر، مضمون مشترک نقاشی‌های مربوط به این موضوع بودند (مرچنت، ۱۳۴).

۱۰. این همان نسخه‌ی بسیار مقبول اعتقاد به "حیوانات ذرّه‌بینی" است. در نسخه‌ی اعتقاد به "نطفه"، که نفوذ به‌مراتب کم‌تری دارد، خداوند از زمان خلقت حیوانات بسیار ریز را در بطن زن قرار داده است. در هریک از این دو نسخه منشأ اصلی حیوانات ذرّه‌بینی خداست. امتیاز نظریه‌ی پیش‌سازی و تعبیه از نظر مکانیست‌ها راه‌حل تماماً مکانیکی آن برای مسئله‌ی آزاردهنده‌ی تکوین بود. اگر بدن صرفاً جوهر ممتد [*res extensa*] باشد، و اگر جوهر ممتد سترون و فاقد حس است در این صورت چگونه انسانِ دارای حس از آن ایجاد شده است. نظریه‌ی جدید تولیدمثل این فرض را ممکن می‌سازد که انسانِ دارای حس صرفاً درون ماده "سکونت" دارد نه این‌که از آن برآمده باشد، و پدر حقیقی او خدا دانسته می‌شود.

۱۱. دوروتی دینرشتاین به‌تفصیل درباره‌ی آنچه وی منابع روان‌شناسانه‌ی برابریِ فرهنگیِ مسلط میان مؤنث‌بودن و جهان طبیعی می‌داند بحث می‌کند. ما ابتدا با مادر "پیش از این‌که بتوانیم میان یک مرکز احساس و یک نیروی غیرشخصی طبیعت فرق بگذاریم" مواجه می‌شویم (ص ۱۰۶) به ادعای او وقتی [آن‌قدر] رشد می‌کنیم که این تمایز را بیاموزیم، پیوندهای ما با هریک به‌وسیله‌ی این "خلط" باستانی آلوده باقی می‌ماند. زن چیزی کم‌تر-از-انسان باقی می‌ماند (برخلاف پدر، که او را از آغاز به‌مثابه یک مرکز متمایز "ذهنیت" مستقل می‌شناسیم) و طبیعت چیزی بیش از یک نیروی "غیرشخصی" باقی می‌ماند. البته او (she) همچنین یک نیروی مؤنث است، چون از مادر بود که او در اصل تشخیص‌ناپذیر بود.

ولی زنان نه‌تنها در **پیوند** با طبیعت باقی می‌مانند [بلکه] به ادعای دینرشتاین به یک آماج طبیعی برای همه‌ی خشم‌های بعدی **علیه** طبیعت نیز تبدیل می‌شوند. "مانند طبیعت، که کولاک‌ها و ملخ‌ها و نیز آفتاب و توت‌فرنگی‌ها را می‌فرستد،" مادر (و سپس، زنان به‌طور کلی) "بوالهوس و گاهی فعّالانه شرور دانسته می‌شود. بدن‌اش نخستین قطعه‌ی مهم جهان فیزیکی است که ما با آن مواجه می‌شویم، و رویدادهایی که به‌نظر می‌رسد او مسئول آن‌هاست نخستین نمونه‌های سرنوشت‌اند. از این روست طبیعت مادر، همراه با دختران تندباد، از این روست آن بخت زنانه‌ی مؤنثِ بی‌ثبات." (ص. ۹۵)

۱۲. آنچه رازآمیز و قدرت‌مند جلوه می‌کند همیشه نمی‌تواند وحشتناک یا محتاج **رام‌کردن** تلقی شود. برای مثال، باور این بود که بوالهوسیِ غیرقابل پیشگویی بخت بر زندگی زمینی در قرون وسطا حاکم بود ــ ولی دگرگونی‌هایش با روحیه‌ی پذیرش ملاحظه شدند. (لویس، ۱۳۹ــ۱۴۰). برعکس، نزد ماکیاولی "بخت یک زن است و اگر می‌خواهی بر او مسلّط شوی، لازم است با زور بر او پیروز شوی" (مرچنت، ۱۳۰). و درحالی‌که گواه برای وجود فرهنگ‌های مادرسالارانه‌ی حقیقی مورد بحث است وجود آنچه ریچ (Rich) فرهنگ‌های زن‌مرکز می‌خواند بی‌چون و چراست، یعنی فرهنگ‌هایی که در آن‌ها زنان به‌خاطر قوّت و قدرت‌شان، به‌ویژه در نقش مادرانه‌شان، القاکننده‌ی احترام بودند نه ترس (ریچ، ۸۰ــ ۸۹؛ سندی، ۱۵ــ۳۳، ۱۱۳ــ۱۲۸). افزون بر این، آنچه به‌مثابه رازآمیز و قدرت‌مند نمایان می‌شود همیشه نمی‌تواند به‌مثابه قطعاً "غیرخود" (notself) تجربه شود. قرون وسطا، درحالی‌که یک فرهنگِ زن‌مرکز نبود، فرهنگی **بود** که در آن، راز و قدرت طبیعت به‌مثابه هوس "غیر"ی بیگانه نمایان نشد.

۱۳. شناخت "با همدلی"، چنان‌که کارل اشترن می‌گوید، "بنیاد طبیعی"اش را در "پیوند اولیه با مادر" دارد

(ص ۵۴). ولی مادران، به اعتقاد چادورو، با فرزندان دختر و فرزندان پسر به‌نحوی متفاوت رفتار می‌کنند. هویت یکسان و همزیستی با دختران به قوی‌ترشدن می‌گراید. دختران، در پاسخ، مایل‌اند خودشان را از نزدیک‌تر یکسان با مادر، کم‌تر متمایز از او و در زندگی بزرگسالی راحت‌تر با تجربه‌های "امتزاج" با دیگران، درک کنند. برعکس، پسران به‌منزله‌ی یک "[جنس] مخالفِ مذکر" (*male opposite*) تجربه می‌شوند و محتمل‌تر است که "عشق اولیه و حس پیوند همدلانه با مادرشان را کاهش داده باشند" (صص ۷ـ۱۶۶). افزون بر این، برای پسران، راه‌های تمایز از مادر با مسائل هویت جنسی درهم تنیده می‌شوند. "اتکای[ی پسر] به مادرش، وابستگی به او، و یکسان‌انگاری با او، آن چیزی را نشان می‌دهد که مذکر نیست؛ یک پسر باید اتکا را رد و وابستگی و یکسان‌انگاری را انکار کند" (ص ۱۸۱). به‌عقیده‌ی چادورو، نتیجه این است که "دختران... با بنیانی برای 'هم‌حسّی' ظاهر می‌شوند. که در تعریف اولیه‌شان از خود (self) به‌نحوی متفاوت با پسران بنا شده است" (ص ۱۶۷). این تحلیل نه‌تنها تکاملی بلکه نهادین نیز هست، زیرا تفاوت‌های مطرح‌شده در نحوه‌های مردانه و زنانه‌ی شناخت همگی بر محور نهاد پرورش زنانه قرار دارند.

۱۴. بررسی مربوط‌بودنِ این توضیحِ تکاملی معاصر با عصر دکارتی باید به‌عهده‌ی جامعه‌شناسان و تاریخ‌نگاران خانواده قرار بگیرد. بی‌شک، این تِز عمیق آریه (Ariès) که خودِکودکی تا قرن شانزدهم "کشف" نشد، به این‌جا ارتباطی دارد، زیرا تا آن زمان، چنان‌که آریه استدلال می‌کند، بسیار اندک به نحوه‌ی پرورش **هر** جنس (sex) می‌پرداختند. بنابراین، در قرن شانزدهم و هفدهم است که می‌توانیم انتظار داشته باشیم فرآیندهای تکاملی توصیف‌شده توسط چادورو شروع به داشتنِ کاربردی برجسته کنند. تحقیق خود من در این مورد بی‌شک حاکی از مفیدبودنِ پژوهشِ بیش‌تر در همین مسیر است.

۱۵. نگاه کنید به‌ویژه به فصل آخر در گیلیگن که در آن روشن می‌شود که گیلیگن نه‌تنها یک "مؤنث‌سازیِ" دانش را که نحوه‌های مذکرتر از آن طرد شوند طلب نمی‌کند بلکه خواهان به رسمیت‌شناختن هر مؤسس، جدا از دیگری، براساس مواضع خاص او است، درست همان‌گونه که هر مؤسس، حقایق جزئی خودش را درباره‌ی تجربه‌ی انسان پیشنهاد می‌کند.

۱۶. به‌عنوان مثالی آشکار نگاه کنید به بازنگری یان هکینگ (Ian Hacking) از **جنس و علم** اثر کِلر. هکینگ آشکارا از آثار مفصّل فمینیستی (ازجمله اثر قبلی خودِ کِلر) که این مجلّد از مقالات کِلر از آن سرچشمه می‌گیرد بی‌خبر است، و آشکارا این مفهوم را که جنس بر ساختمانِ فاکت (fact) و نظریه (theory) تأثیر می‌گذارد به‌عنوان یک ایده که برای نخستین بار همراه با انتشار این مجموعه در ۱۹۸۵ به منصه‌ی ظهور رسیده ملاحظه می‌کند. او همچنین تمایلی ندارد [این نکته را] که کِلر خودش را یک فمینیست ریشه‌گرا (radical) خوانده است بپذیرد (برای هکینگ آشکارا این اصطلاح نمی‌تواند بر کسی که او از اثرش قدردانی می‌کند دلالت کند و همیشه باید علامت خامی و تفکّر منفی باشد). با وجود این، او این اندیشه‌ی انقلابی و ارزش فرهنگی بالقوه‌ی اثری نظیر اثر کِلر را جذّاب یافته است.

۱۷. نگاه کنید به هاردینگ و هینتیکا (Harding and Hintikka)، **اکتشاف واقعیت**، و آلیسون یاگار (Alison Jaggar)، **سیاست فمینیستی و ماهیت انسان** (*Feminist Politics and Human Nature*)، فصل ۱۱. فمینیسمِ فرانسوی سنّت‌های خاص خود را در باب بازسازی مفهومی دارد؛ نگاه کنید به مارکس (Marks) و کورتیوُرن (Curtivron)، **فمینیسم‌های جدید فرانسوی**. اخیراً بسیاری کنفرانس و سیمنار که

مباحث‌شان آشکارا حول مضامین "بازنگری" یا بازسازی اخلاق و معرفت‌شناسی است تشکیل می‌شوند. فقط به دو مورد اشاره کنیم: سمینارهایی با عنوان "بازسازی فمینیستیِ 'خود' (self) و 'جامعه' " و "شیوه‌های فمینیستیِ شناخت" در ۱۹۸۵ در کالج دوگلاس (Douglass)، دانشگاه راتگرز (Rutgers) برگزار شدند؛ کنفرانسی با عنوان "زنان و نظریه‌ی اخلاقی" در مارس ۱۹۸۵ در دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بوک (Stony Book) برگزار شد. مقالاتی که در سمینار دوگلاس عرضه شد شامل موضوع‌هایی بود نظیر نقش عواطف در شناخت، دیدگاه‌های غیرثنوی (non-dualist) در باب معرفت، نقش بدن، و نقش "مراقبت" در اخلاقی‌بودن. مجموعه‌ای از این مقالات ـ **بازسازی‌های فمینیستی وجود و شناخت** (*Feminist Reconstructions of Being and Knowing*) ـ اکنون در حال آماده‌سازی است (با ویرایش آلیسون یاگار و سوزان بوردو، چاپ دانشگاه راتگرز). کنفرانس استونی‌بوک، به بررسی کار کارول گیلیگن و پیامدهای فکری آن اختصاص داشت. چند مقاله‌ی ارائه‌شده، بازسازی‌های ملهم از گیلیگن در باب نظریه‌ی اخلاقی را پیشنهاد کردند.

۱۸. به‌نظر روشن می‌آید تا زمانی که ارزش‌های مذکر به اِعمال اقتدارشان بر قلمرو عمومی ادامه می‌دهند، فشارهای شدیدی بر نیرویی که زنان با ورود در آن قلمرو برای دگرگون‌ساختن آن به‌همراه می‌آورند وجود دارد. بسیاری از فمینیست‌های افراطی، فمینیسم لیبرال را مقصر می‌دانند که فرصت برابر را تقدم بخشیده بی آن‌که همراه با آن بر ضرورت دگرگونی فرهنگی و دخالت در فزونی "مذکرشدنِ" فرهنگ معاصر نسبت به "مؤنث‌شدن" آن تأکید کند. زنان "اجازه یافتند" به قلمرو عمومی وارد شوند اما از آن‌ها خواسته شد تا ارزش‌های آن قلمرو را اختیار کنند. از سوی دیگر، اگر رشد و ترقی ارزش‌های مؤنث به‌طور منسجم و آشکار با نقد تقسیم جنسی کار همراه نشود ممکن است به‌عنوان توجیه و رمانتیک‌سازی آن تقسیم کار به‌کار رود و به پرچمی تبدیل شود که زنان تحت آن به بازگشت یا (باقی‌ماندن) در حوزه‌ی خصوصی که در آن فضایل "آن‌ها" شکوفا می‌شود تشویق شوند. نقد ارزش‌های فرهنگی همیشه باید همراه با اذعان به نابرابری‌های "مادی" و عدم توازن‌های مورد استفاده‌ی آن ارزش‌ها باشد. اما نقد فرهنگی اساسی است. بدون آن، زنان قدرتِ "غیریتِ انتقادی" (به‌تعبیرِ Ynestra King) ما را، که ابزار تحققِ یک نظمِ اجتماعی و فکریِ متفاوت است، از دست می‌دهند.

منابع

Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood: A Soical History of Family Life.* New York: Vintage, 1962.

Berman, Morris. *The Re-enchantment of the World.* Ithaca: Cornell University Press, 1981.

Bordo, Susan. "The Cultural Overseer and the Tragic Hero: Comedic and Feminist Perspectives on the Hubris of Philosophy." *Soundings,* LXV, No. 2, Summer 1982, pp. 181–205.

Brown, Norman O. *Life Against Death.* New York: Random House, 1959.

Capra, Fritjof. *The Turning Point.* New York: Simon and Schuster, 1983.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering.* Berkeley: University of California Press, 1978.

______ "Family Structure and Feminine Personality." In *Woman, Culture and Society,* pp. 43–66. Ed. Michele Rosaldo and Louise Lamphere. Standford: Stanford University Press, 1974.

deBeauvoir, Simone. *The Second Sex.* New York: Alfred A. Knopf, 1957.

Descartes. *Philosophical Works.* vols I and II. Ed. Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur.* New York: Harper and Row, 1977.

Easlea, Brian. *Witch-hunting, Magic and the New Philosophy.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980.

Ehrenreich, Barbara, and Dierdre English. *For Her Own Good.* New York: Anchor/Doubleday, 1979.

Farrington, Benjamin. *Temporis Partus Masculus: An Untranslated Writing of Francis Bacon. Centaurus I, 1951.*

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle.* New York: Bantam, 1959.

Gay, Peter. *The Bourgeois Experience,* vol. one, *Education of the Senses.* New York: Oxford University Press, 1984.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice.* Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Gillispie, Charles. *The Edge of Objectivity.* Princeton: Princeton University Press, 1960.

Hacking, Ian. "Liberating the Laboratory." *The New Republic,* July 15 and 22, 1985, pp. 47–50.

Harding, Sandra and Hintikka, Merril. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Science, and Philosophy of Science.* Dordrecht: Reidel, 1983.

Harth, Erica. "Classical Innateness." *Yale French Studies,* no. 49 (1973): 212–30.

Hillman, James. *The Myth of Analysis.* New York: Harper and Row, 1972.

Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature.* New Jersey: Rowman and Allanheld, 1983.

Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science.* New Haven: Yale University Press, 1985.

Kenny, Anthony (ed.). *Descartes: Philosophical Letters,* trans. Anthony Kenny. Oxford: Clarendon, 1970.

Klein, Melanie. "Early Stages of the Oedipus Conflict." In *The World of the Child.* ed.

Toby Talbot. New York: Jason Aronson, 1974, pp. 98–111.
Lederer, Wolfgang. *The Fear of Women.* New York: Harcourt Brace, 1968.
Lewis, C. S. *The Discarded Image.* Cambrdige: Cambrdige University Press, 1964.
Marcuse, Herbert. *Counter-Revolution and Revolt.* Boston: Beacon, 1972.
Merchant, Carolyn. *The Death of Nature.* San Francisco: Harper and Row, 1980.
Neville, Robert. *Reconstruction of Thinking.* Albany: State University of New York Press, 1981.
Plato. *Timeaus.* Trnslated by Benjamin Jowett. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949.
Rich, Adrienne. *Of Woman Born.* New York: Bantam, 1976.
Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press, 1979.
Ross, John. "Towards Fatherhood: The Epigenesis of Paternal Identity During a Boy's First Decade." *International Review of Psychoanalysis,* 4, 1977, pp. 327–47.
Sanday, Peggy Reeve. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Stern, Karl. *The Flight From Woman.* New York: Noonday, 1965.
Vicinus, Martha. *Suffer and Be Still.* Bloomington: Indiana University Press, 1972.
Whitehead, Alfred North. *Science and Modern World.* 1925; reprint edn, Toronto: Collier Macmillan, 1967.

فصل سی و نهم
افسون‌زدگی مجدد علم*

دیوید ری گریفین **ترجمه‌ی لیلا کوچک‌منش**

دیوید گریفین (متولد ۱۹۳۹)، استادِ فلسفه‌ی دین، پست‌مدرنیسمی مثبت و اصلاح‌طلبانه را پیش می‌نهد. او هم متأثر از پیشرفت‌هایِ گوناگونِ علمِ قرن بیستم (به‌عنوانِ مثال، نسبیتِ عام، نظریه‌ی کوانتوم، "فرضیه‌ی گایا" و درکِ تعاملاتِ ذهن-بدن در ایمنی‌شناسی) و هم تحتِ‌تأثیر فلسفه‌ی "اندام‌واریِ" آلفرد نورث وایتهد در جست‌وجویِ بسط یک جهان‌شناسیِ پست‌مدرن برآمد. این جهان‌شناسی مفاهیم علمی و فلسفیِ معینی را که ویژه‌ی فلسفه‌ی مدرن و علمی است، به‌ویژه مفاهیمی چون مکانیسم، اتم‌باوری، جبرباوری، و دوگانه‌انگاریِ دکارتیِ ذهن و بدن را رد می‌کند. گریفین استدلال می‌کند که خودِ علوم معاصر با انکارِ این مفاهیم مدرن و پذیرش جانشین‌های کلیّت‌گرایانه و غیرجبری در حالِ پست‌مدرن‌شدن هستند.

علم مدرن و افسون‌زدایی از جهان

علمِ مدرن طبیعت در افسون‌زدایی از طبیعت به‌سوی افسون‌زدایی از خود هدایت شد. این بدان سبب روی داد که فلسفه‌ی مکانیستی و افسون‌زدایی‌شده‌ی طبیعت که در اصل جزئی از نگرشی ثنوی و الحادی نسبت به واقعیّت به‌طور کلی بود، مآلاً به سمتِ افسون‌زدایی از کلِّ جهان کشیده شد. این نخستین بخش به تشریح این تحول می‌پردازد.

"افسون‌زدایی از طبیعت" به چه معناست؟ "افسون‌زدایی از طبیعت" اساساً به‌معنای انکارِ هر نوع ذهنیت، تجربه و احساس برایِ طبیعت است و به‌واسطه‌ی این انکار از طبیعت کیفیت‌زدایی می‌شود و تمام کیفیّت‌های طبیعت که جدای از تجربه نمی‌شود درباره‌شان اندیشیدن رد می‌شود.

این کیفیّات بسیاراند. بدونِ تجربه هیچ هدف و مقصودی و حتّی خلاقیّت به‌معنایِ خود-تعیینی یا علیّتِ غایی در موجودات طبیعی وجود نخواهد داشت. بدونِ علیتی غایی معطوف به نوعی امکان ایده‌آل،

---

* David Ray Griffin, "Introduction: The Reenchantment of Science", in his edited volume, *The Reenchantment of Science* (Albany: State University of New York Press, 1988), sections 1 and 3, pp. 2–8 and 22–30.

برایِ ایده‌آل‌ها، امکان‌ها، هنجارها یا ارزش‌ها نقشی باقی نخواهد ماند؛ یعنی علیّت به‌طور دقیق همان علیّت فاعلی در گذشته است. بدون خود- تعیینی معطوف به تحقق ایده‌آل‌ها هیچ ارزشی قابلِ حصول نیست. بدونِ تجربه، حتی [تجربه‌ی] احساساتِ ناآگاهانه، به هیچ ارزشی نمی‌توان رسید: تعامل علّی میانِ اشیا یا رویدادهای طبیعی متضمّنِ هیچ بهره‌ای از ارزش‌ها نیست. به این ترتیب هیچ ارزش درونی در طبیعت یا ارزش ذاتی برایِ اشیای طبیعی نمی‌تواند وجود داشته باشد. علاوه بر این، برخلاف شیوه‌ای که تجربه‌ی ما در درون خود به‌واسطه‌ی پیوسته‌گی‌هایش با محیط متأثر و حتی تا حدودی متقوم می‌شود اجزای مادّی نمی‌توانند دارای هیچ نوع ارتباط درونی باشند. نه‌تنها هیچ‌گونه درونی‌سازیِ سایر اشیای طبیعی بلکه هیچ‌گونه درونی‌سازی اولوهیت نیز قابلِ حصول نیست. فریدریش شیلر کسی که یک قرن پیش از وبِر از افسون‌زداییِ طبیعت سخن گفت لغت *Entgotterung* را به‌کار می‌برد که از لحاظِ لغوی به‌معنایِ به زیرکشیدنِ طبیعت از مقامِ الوهیّت است. الوهیّت برایِ بنیان‌گذارانِ جهان‌بینیِ مدرن، کسانی چون دکارت، بویل، و نیوتن، به‌هیچ‌رو حالّ در جهان نبود. الوهیّت موجودی تماماً خارج از جهان بود که حرکت و قوانین را از بیرون به آن تحمیل می‌کرد. بدین‌سبب قوانین طبیعت به‌هیچ‌رو شبیه قوانین جامعه‌شناختی که منعکس‌کننده‌ی عادات اعضایِ جامعه‌ی انسانی است نبودند. ویژه‌گی بعدی و در حقیقت محوریِ افسون‌زدایی از طبیعت انکارکنش از راه دور است. لغتِ [موردِ استفاده‌ی] وبِر برایِ افسون‌زدایی *Entzauberung* است که از نظر لغوی به‌معنایِ "زدودنِ جادو" است. انکار این مطلب که اشیای طبیعی نیروهایِ پنهانی ("پوشیده")ای دارند که دیگر اشیا را به‌خود جذب می‌کنند در قلب نگرش مکانیستی قرار داشت (انکاری که تبیین پدیده‌هایِ مغناطیسی و جاذبه را بسیار مشکل ساخت).[۱] با این شیوه‌ها، طبیعت از همه‌ی کیفیت‌هایی که روحِ انسان قادر به احساسِ خویشاوندی با آن‌ها بود و از هرآنچه می‌توانست از آن هنجارهایی مشتق سازد تهی شد. زندگیِ انسان هم‌زمان بیگانه و خودمختارانه گشت.

درحالی‌که این افسون‌زداییِ از طبیعت در اصل (به‌وسیله‌ی گالیله، دکارت، بویل، نیوتن و همراهان‌اش) در چارچوبِ یک فراطبیعت‌گراییِ ثنوی[1] ارائه شده بود که در آن برای روح و الوهیتِ شخصی نقش‌های تبیین‌کننده و بنابراین قدرتی علّی مقرر شده بود، اما موفقیت‌های رویکردِ عینی، مکانیستی و تقلیل‌گرایانه در فیزیک به‌زودی به این اعتقاد منجر شد که می‌بایست این رویکرد را در مورد کل واقعیت به‌کار گرفت. ابتدا خدا از همه‌ی نیروهایِ علّی، به‌جز خلق اولیه‌ی جهان، عاری گردید و بعدها متفکران، این دئیسم را به الحاد کامل تبدیل کردند. ابتدا گفته می‌شد که روح یا ذهنِ آدمی "پی پدیدارانه"[2] است، بدین‌معنا که واقعی است، امّا تنها به‌عنوانِ معلول و نه علّت؛ پس از آن متفکّران با اعتقاد به این‌که [ماشینِ] طبیعت نباید هیچ چرخ زائدی داشته باشد این امر را که [ذهن یا روح] دارایِ وجودی متمایز و مستقل است انکار کردند و آن را صرفاً یکی از ویژه‌گی‌های پدیدارشونده‌ی مغز دانستند.

---

1. dualistic supernaturalism

۲. epiphenomenal [برگرفته از آشوری، به‌معنای پدیده‌ی فرعی و ثانوی.-م. ف.]

با چنین روش‌هایی دیدگاه ''روح‌باورانه''ای که علیّت را به نیروهایِ شخصی نسبت می‌داد کاملاً طرد شد. هرگونه ''علیّتِ از بالا به پایینِ'' شخصی در قبال فرآیندهایِ غیرشخصی حذف شد؛ برنامه‌ی تقلیل‌گرایانه‌ی تبیین همه‌چیز برحسب فرآیندهایِ بنیادین غیرشخصی به‌تمامی پذیرفته شد. همه‌ی جهان افسون‌زدایی شد. این دیدگاهِ افسون‌زدایی‌شده بدین معناست که تجربه نه‌تنها در ''جهانِ طبیعی'' بلکه در کلِّ جهان نیز دارایِ هیچ نقشِ واقعی نیست. بدین‌ترتیب در جهان نقشی برای غایات، ارزش‌ها، ایده‌آل‌ها، امکانات و کیفیّات وجود ندارد و آزادی، خلاقیّت، زمان‌مندی یا الوهیتی نیز درکار نیست. هنجار یا حتّی حقیقتی موجود نیست و درنهایت همه‌چیز بی‌معناست.

نتیجه‌ی طنزآمیز این سخن آن است که علمِ مدرن در افسون‌زدایی از طبیعت به راهی رفت که به افسون‌زدایی از خودش انجامید. اگر همه‌ی زندگیِ بشری بی‌معناست، بنابراین، علم نیز به‌عنوانِ یکی از فعالیّت‌هایِ این انسان می‌بایست شریک این بی‌معنایی شود. زمانی بسیاری از افراد بر این اعتقاد بودند که علم، حداقّل، بازگوکننده‌ی حقیقت است اگرچه حقیقتی سرد باشد. اما تفکر متأخر نتیجه می‌گیرد که علم حتّی حقیقت را در اختیار ما نمی‌گذارد. بدین‌ترتیب افسون‌زدایی کامل می‌شود.

نکته‌ی اصلی که می‌بایست بر آن پای فشرد این است که متفکرانِ معاصر می‌پندارند این افسون‌زدایی از جهان اقتضای خودِ علم است. چند مثال: همان‌طور که داروین اعتقاد داشت هر ''بوالهوسی'' در جهان علم را ناممکن می‌سازد و بنابراین الوهیت و فعالیّت‌هایِ آزادانه‌ی آدمی [به‌عنوان بوالهوسی] می‌باید از جهان‌بینیِ ما حذف شوند،[۲] مایکل گیسلین، دارویینی معاصر، نیز معتقد است که انکار ایده‌آلِ جبرگراییِ پیش‌گویانه[1] از طریق اثباتِ علیّتِ غایت‌شناختی به‌معنی ''طرد تمام علم است.''[۳] ژاک مونو می‌گوید:

> سنگِ بنایِ روشِ علمی این فرض بنیادی است که طبیعت عینی است. به‌عبارتِ دیگر، انکارِ سیستماتیکِ این مطلب است که معرفت ''حقیقی'' را بتوان به‌وسیله‌ی تفسیرِ پدیده‌ها در چارچوبِ علل غایی ــ یعنی ''هدف'' به‌دست آورد... فرض بنیادی عینیّت همزاد علم است و هیچ راهی برایِ خلاصی از آن حتی به‌صورتِ آزمایشی یا در حیطه‌ایِ محدود، بدونِ آن‌که از قلمروِ خود علم خارج شویم، وجود ندارد.[۴]

در عین درک این مطلب که دیدگاهِ عینی‌گرایانه از جهان به ارزش‌ها دست‌اندازی می‌کند و وادارمان می‌سازد تا در جهانی بیگانه زندگی کنیم، باز هم مونو اصرار می‌ورزد که باید آن را بپذیریم، زیرا همه‌ی دیدگاه‌هایِ ''روح‌باورانه'' که با انتساب غایت به طبیعت سبب می‌شوند تا در آن احساسِ آرامش کنیم، ''اساساً دشمن عِلم‌اند.''[۵]

کلارک هال، روان‌شناس رفتارگرا می‌گوید ''رفتارِ به‌اصطلاح هدف‌مند را باید به‌عنوانِ واقعیتی ثانوی و پی‌پدیدارانه درنظرگرفت که مشتقّ از اصولِ اوّلیه‌ی عینی‌تر و بنیادی‌تری است.''[۶] همچنین، بی. اف.

---

1. predictive determinism

اسکینر معتقد است که روان‌شناسی باید در انکار "عللِ شخصی‌شده" از فیزیک و زیست‌شناسی پیروی کند، و "طبیعی"بودنِ یک فرد را کاملاً محیط هر فرد معیّن می‌کند. اسکینر می‌گوید از دیدگاه علمِ رفتار مفهومِ [فردِ] "خودمختاری" که "آغازگر، پدیدآورنده و خلّاق است" همان مفهومِ "معجزه‌آسا" است و می‌افزاید "یک تحلیلِ علمی از رفتار، انسانِ آزاد را از صحنه بیرون می‌راند و اِعمال کنترلی را که به او نسبت داده می‌شود به محیط برمی‌گرداند."[۷] درحالی‌که جملات فوق حاکی از آن است که جبرگرایی نتیجه‌ای از کاربرد رویکرد علمی است، اسکینر پیش‌تر آشکار کرده بود که این نتیجه‌ی یک فرض اولیه است: "ما نمی‌توانیم روش‌هایِ علم را در موردِ موضوعی به‌کار گیریم که بنا به فرض بوالهوسانه به هرسو در حرکت است... این فرضیه که انسان آزاد نیست برای به‌کارگیریِ روش علمی در موردِ مطالعه‌ی رفتار آدمی ضروری است."[۸]

اگر هاول و اسکینر از میانِ نسلِ پیشینِ روان‌شناسان برخاسته‌اند و از روان‌شناسیِ رفتارگرا دفاع می‌کنند که اکنون کاملاً رد شده است امّا ویلیام اوتال روان‌-زیست‌شناس معاصر معتقد است که تقلیل‌گرایی، بدین‌معنا که همه‌ی فعالیّت‌هایِ ذهن به سطوحِ اوّلیه‌ی سازمان مادّه قابل تقلیل باشند، "بنیانی است که همه‌ی علمِ روان‌-زیست‌شناسی بر آن استوار است." ارائه‌ی هر تعریفی از آگاهی که از اَعمالِ مورد استفاده در جرّاحی‌ها و آزمایشگاه‌هایِ رفتارشناسی فراتر رود به‌معنایِ "فرورفتن کامل در روش‌هایِ ماقبل علمی تفکر خواهد بود."[۹]

این عقیده که علم، تبیینی تقلیل‌گرایانه را می‌طلبد و هیچ‌گونه علیّتِ از بالا به پایین نشأت‌گرفته از عللِ شخصی و هیچ‌گونه کنش از راهِ دور را نمی‌پذیرد، با بررسی پدیده‌هایِ پیراروان‌شناختیِ آشکار توسطِ فیزیک‌دانی به‌نامِ جان تیلور تشریح شده است. پس از مطالعه بر روی افرادی که معتقد بودند این قدرتِ روان‌-جُنبانشی[1] را دارند که فلز را بدونِ لمسِ آن خم کنند، تیلور کتابی با نام **اَبَرذهن‌ها** به انضمامِ عکس‌هایی [از این افراد] به‌چاپ رساند.[۱۰] البته بعدها، پس از اتخاذِ این تصمیم که هیچ توضیحی برایِ اثراتِ روان‌-جُنبانشی در چارچوب جهان‌بینیِ علمی وجود ندارد، کتابِ دیگری به‌نامِ **علم و فوقِ طبیعی** تألیف و در آن وقوع چنین حوادثی را نفی کرد. با این حال، او هنوز بر این باور بود که شواهدِ خوبی برایِ رخدادهایِ روان‌-جُنبانشی در دست دارد و تصدیق می‌کرد که نمی‌تواند شرح دهد که چگونه آن حوادثی که شاهد آن بوده است جعل شده‌اند، و نتیجه می‌گیرد که چنین گزارشاتی می‌بایست تماماً معلول خطایِ حسّ، نیرنگ، ساده‌لوحی، ترسِ از مرگ و نظایر آن باشد. "این تبیین یگانه تبیینِ سازگار با دیدگاهِ علمی از جهان به‌نظر می‌رسد."[۱۱] سیر استدلالِ نهفته در پسِ این نتیجه‌گیری چنین است: اوّل، تبیینِ علمی تنها در قوالب مادی‌گرایانه ممکن است، و اگر چیزی همچون ذهنِ انسان را نمی‌توان برحسبِ معیارهایِ کمّی و مادّی‌گرایانه تبیین کرد، بنابراین، دانشمندان ناگزیر از انتخابِ میانِ سکوت یا خردگریزی خواهند بود. دوّم، برطبق "نگرش علمی" هر تبیینی باید در قالب چهار نیرویِ فیزیک

1. psychokinetic

گنجانده شود. سوّم، هیچ‌یک از این نیروها قادر به تشریح و توجیه [پدیده‌ی] روان-جُنبانش نیست؛ بنابراین، به عقیده‌ی او باید بپذیریم که هیچ روان‌جنبانیِ واقعی اتّفاق نمی‌افتد. تیلور در پایان خود و دیگر دانشمندان را به‌خاطر پژوهش جدی "پدیده‌هایی که تربیت علمی آن‌ها عدم امکان‌شان را نشان می‌دهد"[۱۲] مورد انتقاد قرار می‌دهد.

این عقیده که ذاتِ علم مطالعه‌ی علمیِ هر چیزی را که در قوالب مادی‌گرایانه درک‌شدنی نیست رد می‌کند شاید در قرن ما در حیطه‌هایِ دیگری غیر از فیزیک متداول‌تر شده باشد. روان‌شناسِ اجتماعی به‌نام جیمز الکوک معتقد است که "علمِ روحی"، نامی که گاه به پیراروان‌شناسی اطلاق می‌شود، تناقضی در اصطلاح است. "چگونه علمی از روح می‌تواند موجود باشد درحالی‌که علم در ذاتِ خود ماده‌گرا است؟"[۱۳]

نگرش علمیِ غالب، علاوه بر بیرون‌راندن غایت، آزادی، علیّتِ شخصی و هر نوع تعاملِ غیرمادی‌گرایانه از دایره‌ی گزارش‌هایِ علمی از طبیعت، زمان‌مندی را نیز حذف کرد. ایلیا پریگوگین نازمان‌مندبودنِ علم جدید را ریشه‌ی شکاف میانِ "دو فرهنگ" (سی. پی. اسنو) یعنی علم و علومِ انسانی می‌داند.[۱۴] حذفِ زمان‌مندی موردِ حمایت بسیاری از فیزیک‌دانانِ قرنِ بیستم ازجمله آلبرت اینشتین قرار گرفت. وی می‌گفت: "برایِ ما فیزیک‌دانان معتقد، تمایزِ میانِ گذشته، حال و آینده یک وهم است، اگرچه وهمی سرسخت باشد."[۱۵]

فیزیک‌دانِ معاصر پی. سی. دابلیو دیویس دوگانه‌گیِ ضمنی میان طبیعت عینی و ذهنیت را چنین توصیف می‌کند:

> این باور که زمان همواره به شیوه‌ای یک‌سویه جریان دارد خصوصیتی از آگاهیِ ماست. پدیده‌ای است ذهنی و خصوصیتی است که به‌سادگی در جهانِ طبیعی قابل اثبات نیست. این درسی بی‌چون و چرا از علمِ مدرن است... زمانِ سیّال به ذهنِ ما تعلّق دارد، نه به طبیعت.[۱۶]

یک پزشکِ حاذق، با استنادِ به سخنانِ چند فیزیک‌دانِ قائل به این نظریه می‌گوید که ما می‌بایست این نظر را علی‌رغم این حقیقت که خلاف فهم متعارف ما است بپذیریم و آن را هضم کنیم زیرا "نمی‌توان آنچه را که علم فیزیک جدید درباره‌ی ماهیتِ زمان بر ما آشکار ساخته است نادیده گرفت."[۱۷]

چنان‌که بیش از این نیز گفته شد آخرین [گام] افسون‌زدایی علمِ مدرن این نتیجه‌گیریِ آن است که اکتشاف‌هایِ خود آن بی‌معناییِ کلِّ جهان را اثبات می‌کند و این شاملِ دانشمندان و دانشِ آنان نیز هست. استیون واینبرگ در اواخرِ کتابِ عامه‌پسنداش به‌نامِ **نخستین سه‌دقیقه** می‌گوید، "هرچه جهان درک‌شدنی‌تر به‌نظر آید، بی‌غایت‌تر نیز جلوه می‌کند."[۱۸]

من فعلاً شرحِ شواهد و قراین را رها می‌کنم تا به استدلالی مخالف پاسخ گویم که شاید در ذهنِ بسیاری از خوانندگان شکل گرفته باشد. [چه بسا گفته شود] پرداختن به ماهیّتِ حقیقی زمان و ماده‌ی

فی‌نفسه و پرسش از معناداریِ جهان وظیفه‌ی دانشمندان، ازآن جهت که دانشمنداند، نیست و این وظایف برعهده‌ی مابعدالطبیعه‌دانان، متکلمان یا شاعران است، که شِلی آنان را ''قانون‌گذارانِ غیررسمی نوع بشر'' نامیده است. از این‌رو برطبق این استدلال هیچ نیازی به یک علمِ پست‌مدرن نیست؛ فقط کافی است محدودیت‌های ذاتیِ علم نشان داده شود تا مردم جایِ دیگری را برایِ پاسخ به این سؤال‌هایِ عام‌تر جست‌وجو کنند. اِشکال این راه‌حلّ آن است که ایده‌آلِ ''علمیْ ذاتاً محدود'' در عمل به‌کار نمی‌آید. علم ذاتاً نه‌تنها واقع‌گراست و می‌کوشد نحوه‌هایِ واقعی‌بودنِ چیزها را توصیف کند بلکه استیلاطلب نیز هست و مصمّم است تا یگانه‌توصیف حقیقی و اصیل را به‌دست دهد. به‌علاوه واژه‌ی **علم** [science] به‌معنایِ **معرفت** است؛ در فرهنگِ ما، آنچه علم آن را نپذیرد معرفت دانسته نمی‌شود. تبعاتِ فرهنگیِ علمِ مدرن دانشمندان را یگانه ''قانون‌گذارانِ به‌رسمیت‌شناخته‌شده‌ی'' نوع بشر ساخته است، زیرا جهان‌بینیِ آن نافی این امکان است که متافیزیک، الهیّات یا شعر بتوانند سخنِ تازه‌ای داشته باشند. تا وقتی که خودِ علم پاسخ متفاوتی نداشته باشد افسون‌زداییِ جهان ادامه خواهد یافت. با این طفره‌ی مختصر به بحث اصلی بازمی‌گردم.

نه‌تنها خودِ دانشمندان بلکه بسیاری از فلاسفه نیز از این دیدگاه حمایت کرده‌اند که علم ضرورتاً جهان را افسون‌زدایی می‌کند و این نکته را به اثبات می‌رساند که تجربه و کیفیّاتی که آن را پیش‌فرض می‌گیرند کارآمد نیستند. دی. ام. آرمسترانگ می‌گوید، ''ما برای این اندیشه که انسان چیزی نیست جز مکانیسمی فیزیکی، یا این‌که حالات ذهنی چیزی نیستند جز حالاتِ فیزیکی سیستم عصبیِ مرکزی، دلایل علمی کلّی داریم''، بنابراین، باید بتوانیم، ''شرحی کامل از انسان در قالبِ اصطلاحاتِ صرفاً فیزیکی-شیمیایی ارائه دهیم.''[۱۹] ژوزف وودکراچ در مقدمه‌ای که بر چاپِ ۱۹۵۶ کتابِ **خُلق مدرن** (چاپ اوّل، ۱۹۲۹) نگاشت، موضوع کتاب را (که البته بعدها با آن به مخالفت برخاست) چنین خلاصه می‌کند:

> جهانی که علوم، خصوصاً زیست‌شناسی و روان‌شناسی، پیش رویِ ما نهاده‌اند، جهانی است که روح آدمی نمی‌تواند در آن خانه‌ای آرام بیابد. این روح تنها در جهانی آزادانه تنفس خواهد کرد که آنچه فلاسفه آن را ''احکام ارزشی'' نامیده‌اند در منتهادرجه‌ی اهمیت باشد. برایِ مثال، به این باور نیاز است که درست و نادرست واقعی‌اند، که عشق چیزی بالاتر از یک کارکردِ بیولوژیکی است، که ذهنِ آدمی قادر به تعقّل است و صرفاً معقول‌نمایی نمی‌کند و قدرت خواستن و انتخاب‌کردن دارد به‌جای این‌که صرفاً به شیوه‌ای که از پیش به‌وسیله‌ی شرایط‌اش معیّن شده است مجبور به واکنش باشد **چون علم ثابت کرده است که همه‌ی این باورها چیزی جز توهّم نیستند**، آدمی ناچار است یا در اثر تطابق با جهانِ واقعی از آنچه آن را انسانیّت‌اش می‌نامیم صرف‌نظر کند و یا زندگی تراژیک در جهانی را برگزیند که با عمیق‌ترین نیازهای سرشت‌اش بیگانه است.[۲۰]

شاید قطعه‌ی زیر از "پرستشِ یک مردِ آزاد" نوشته‌ی برتراند راسل شناخته‌شده‌تر باشد که در آن وی "جهانی را که علم برای باور ما عرضه می‌کند" این‌گونه خلاصه می‌کند:

> آدمی محصول علت‌هایی است که از نتیجه‌ای که به‌بار خواهند آورد هیچ‌گونه آگاهیِ قبلی نداشته‌اند، این‌که منشأ رشد، امیدها و ترس‌هایِ انسان، عشق و اعتقادات‌اش همگی نتیجه‌ی به‌هم‌برآمدنِ تصادفیِ اتم‌هاست؛... این‌که تمامیِ رنجِ پیشینیان، فداکاری‌ها، الهامات و همه‌ی تلألوهای درخشان نبوغِ آدمی با مرگِ فراگیرِ منظومه‌ی خورشیدی محکوم به فناست... ــ همه‌ی این‌ها، اگرچه به‌تمامی اثبات شده و غیرقابلِ بحث نیستند اما تقریباً چنان متقن‌اند که هر فلسفه‌ای که آن‌ها را انکار کند نمی‌تواند به ماندن و پاییدنِ خود امیدوار باشد.[۲۱]

بنابراین، چنان‌که در نقلِ‌قول‌هایِ پیشین دیدیم [تفکّر] مدرن به اجماع بر این باور بوده است که علم و افسون‌زدایی دست در دستِ یکدیگر پیش می‌روند. از یک‌سو پذیرفته شده است که علم تنها به آن چیزهایی قابلِ اطلاق است که از پیش افسون‌زدایی شده‌اند، یعنی بی‌جهان و تهی از روح گشته‌اند.[۲۲] [و] بی‌جان‌کردن یعنی زدایشِ جان یا روح به‌معنایِ افلاطونیِ شیءِ خود-جنبنده که خود را لااقل تا حدی در قالبِ خواست‌اش برای تحقق ارزش‌های ویژه‌اش ایجاب می‌کند. از سوی دیگر، این نیز پذیرفته شده است که به‌کارگرفتن روشِ علمی در موردِ هر چیز حقیقی‌بودنِ دیدگاه افسون‌زدایی‌شده درباره‌ی آن را به اثبات می‌رساند و می‌توان آن چیز را در قالبِ اصطلاحات صرفاً غیرشخصی به‌کفایت فهمید، زیرا هیچ خلاقیّت و هیچ خود-تعیینی در قالب ارزش‌ها یا هنجارها و یا هیچ چیزی که بتوان آن را الوهی دانست در آن یافت نمی‌شود.

در این دیدگاه تنها راهِ جلوگیری از افسون‌زدایی کلّی جهان ترسیم مرزی میان انسان به‌عنوان فاعلِ هدف‌مند و باقیِ طبیعت است، که، فراتر از آن، روش علمی غیرقابل اطلاق شمرده می‌شود. اما چنین دوگانه‌انگاریِ ماهوی با چند چیز ویران می‌شود: این حقیقت که رفتار انسانی از جمله تجربه‌ی انسان تا حدود زیادی موضوعِ تحلیلِ علّی است؛ این ایده که ما، همچون همه‌ی انواع دیگر، محصولِ فرآیندهایِ تکاملی هستیم؛ دشواری درک این مسئله که ذهنِ آدمی که در قالب براهین، اهداف یا عللِ غایی عمل می‌کند چگونه می‌تواند به اجزای جسمانی که صرفاً در قالبِ عللِ مکانیکی عمل می‌کنند کنش نشان دهد؛ و سرانجام فشار عمومی برایِ رویکردی یکپارچه نسبتِ به دانش.

به همین نحو، دشوار است که تلاش برایِ جلوگیری از افسون‌زداییِ فراگیر به‌وسیله‌ی دوگانه‌انگاریِ ماهوی ــ میان ذهن و مادّه، تفهیم و تبیین، تأویل[1] و علم[۲۳] ــ را همیشه به گونه‌ای عقلانی پی‌گیری کرد. درحالی‌که همه‌ی مردم با این ایقان زندگی می‌کنند که چیزی بیش از آنچه هستند که رفتارگرایی، جامعه-زیست‌شناسی و روان-زیست‌شناسی مجاز می‌دارد، و احساس می‌کنند که کلّ رویکردِ

---

1. hermeneutics

افسون‌زدایی‌شده درباره‌ی انسان نامناسب است، اما بیانِ این ایقان‌ها و احساس‌ها به‌نحوی که عقلاً قابلِ دفاع باشد بی‌نهایت مشکل می‌نماید. علاوه بر این‌که به‌نظر می‌رسد علمِ مدرن هیچ گزینه‌ای فراتر از انسان‌دوستی‌ستیزی[1] یا انسان‌دوستیِ مبتنی بر انتخاب آزاد ندارد، به‌نظر می‌رسد ما را با بدن و طبیعت‌مان نیز به‌طور کلّی بیگانه می‌سازد. زیرا در همان‌حال که علمِ مدرن جهان را افسون‌زدایی کرده است، بسیاری از مردم نیز با آن افسون‌زدایی شده‌اند.

با این‌حال، عدّه‌ای میان **عِلم مدرن**، که افسون‌زدایی می‌کند، و **علم بماهو**، که ممکن است در معرض افسون‌زدگی مجدد باشد، تمایز قائل شده‌اند.

اندام‌وارانگاریِ پست‌مدرن و وحدت علم

اندام‌وارانگاریِ پست‌مدرنی که در این مجموعه از آن سخن می‌رود نخست توسطِ دانشمندِ فیلسوف‌شده آلفرد نورث وایتهد ارائه شده است... این اندام‌وارانگاری پست‌مدرن را می‌توان ترکیبی از پارادایم‌های ارسطویی، گالیله‌ای (هردو شکل آن) و هرمسی دانست. اندام‌وارانگاریِ ارسطویی با انتساب علیّتِ غایی یا هدف‌مند به همه‌چیز علمی واحد و یکپارچه بود و جمله‌ی مشهوری از آن می‌گوید سنگی که سقوط می‌کند رسیدن به حالت سکون را می‌جوید. پارادایمِ گالیله‌ای در نخستین صورت‌اش مطلقاً میانِ دو دسته از موجوداتِ ابتدایی تمایز قائل می‌شود: (۱) موجوداتی که برطبق علیّتِ غایی یا قصدی عمل می‌کنند؛ و (۲) موجوداتی که به این شکل عمل نمی‌کنند و بنابراین می‌توان آن‌ها راکاملاً برحسبِ دریافت و انتقالِ علیّتِ فاعلی فهمید. در ابتدا محدودساختن موجودات مقوله‌ی اوّل به اذهان بشری معمول و مرسوم بود امّا این تحدید برایِ پارادایمِ دوگانه‌انگارانه نه ضروری است و نه چندان معتبر. چنان‌که در بخشِ پیشین نیز ذکر شد بسیاری از دوگانه‌انگارانِ گالیله‌ای علیّتِ غایی را به قلمروِ حیوانات نیز گسترش دادند: حیات‌گرایان[2] این نوعِ علیّت را پدید آمده و به همراه ظهورِ نخستینِ صورِ زندگی دانستند. هرگاه‌که مرزی میانِ دو نوعِ وجوداً متفاوت از موجوداتِ اوّلیه ترسیم می‌شد این مرز علم را نیز به دوپاره تقسیم می‌کرد. یک بخش تنها از عللِ فاعلی و بخش دیگر (روان‌شناسی) در قالب عللِ غایی سخن می‌گفت. صورتِ دوّمِ پارادایمِ گالیله‌ای می‌کوشید با از میان‌بردنِ روان‌شناسیِ درون‌گرایانه‌ی عللِ غایی، وحدت علم را احیا کند. روان‌شناسی، تحتِ نامِ **رفتارگرایی**، به کوشش برایِ توصیف و تبیین رفتار انسان و دیگر جانوران منحصراً برحسبِ عللِ فاعلی و دیگر قوالب برون‌گرایانه تبدیل شده بود. ماده‌گراییِ حذفی[3]، که پیش‌تر ذکر آن رفت، نمونه‌ی افراطی این روش برایِ دستیابی به وحدت است.

اندام‌وارانگاریِ پست‌مدرن معتقد است که همه‌ی واحدهایِ ابتدایی اندام‌هایی هستند که لااقل تا حدودی علیّتِ هدف‌مند را به‌کار می‌گیرند. امّا معتقد نیست که همه‌ی اشیای رؤیت‌پذیر همچون سنگ‌ها و سیّارات واحدهایِ ابتدایی هستند و یا حتی با آن‌ها قابلِ قیاس‌اند، بلکه میانِ دو نحوه‌ای که

---

1. antihumanitarianism
2. vitalists
3. eliminative materialism

ارگانیسم‌هایِ ابتدایی سازماندهی می‌شوند تمایز قائل می‌شود: (۱) به‌مثابه یک واحدِ مرکّب[۲۴]که در آن یک فاعلِ جامع[1] به‌ظهور می‌رسد؛ (۲) ارگانیسم‌هایِ ابتدایی به‌عنوان اُبژه‌ای تفردنیافته و غیرشخصی که در آن هیچ‌گونه فاعلیت [یا ذهنیتِ] وحدت‌بخشی یافت نمی‌شود. حیوانات به دسته‌ی نخست تعلّق دارند و سنگ‌ها به دسته‌ی دوّم. به‌عبارتِ دیگر، هیچ‌گونه دوگانه‌انگاریِ وجودشناختی درمیان نیست، امّا ثنویتی سازمانی درکار است که بر تمایزی مهم و آشکار تکیه می‌کند که دوگانه‌انگاران به‌حق نمی‌توانند از آن صرف‌نظر کنند. بدین‌ترتیب، (۱) چیزهایی وجود دارند که رفتارشان تنها در قالبِ عللِ فاعلی[2] و پاسخِ هدف‌مندِ آن‌ها به این علل قابلِ فهم است، و (۲) چیزهایی که رفتارشان، برای اغلب مقاصد، بدون رجوع به علیّتِ هدف‌مند یا غایی قابلِ درک است. بدین‌معنا در درونِ علم ثنویتی وجود دارد.

با این‌حال، توضیح عبارت ''برای اغلب مقاصد'' حائز اهمیت است. با توجه به این‌که پارادایم گالیله‌ای معتقد است که تبیینی ناغایت‌شناسانه از اشیای مادی می‌تواند برای همه‌ی مقاصد، ازجمله درک کامل، لااقل به‌طور اصولی، کافی باشد، پارادایمِ پست‌مدرن مدعی است هر تبیینی که عاری از علیّتِ هدف‌مند باشد ضرورتاً از واقعیات انضمامی جدا خواهد شد. فهم کامل تعاملِ میانِ حتی دو توپ بیلیارد نیازمندِ رجوعِ به واکنش‌هایِ هدف‌مند است، البته نه واکنش‌های خودِ توپ‌ها به‌مثابه انبوهه‌ها بلکه واکنش‌های اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن. از آن‌جا که مطالعه‌ی اشیای غیرمنفرد و نیز اجزای ساده و مرکّب حداقل درنهایت نیازمندِ رجوع به عللِ غایی و علل فاعلی است، بنابراین، علم از وحدت برخوردار خواهد بود.

ارتباطِ میان علیّتِ غایی و فاعلی در اندام‌وارانگاریِ پست‌مدرنی که وایتهد ارائه می‌کند به‌کلّی از نوعِ ارتباطِ این دو نوع علیّت در صور قبلی تفکر، حتی از اعتقاد به جهان‌شمول‌بودن تجربه[3] (که اغلب جهان‌شمول‌بودن روان[4] نامیده می‌شود) نیز متفاوت است، اگرچه این امر در تفکر بودایی سابقه داشته است. صورت‌هایِ دیگر تفکر، همچون تفکر گوتفرید لایبنیتس و تیار دوشاردن[5]، که تجربه را به همه‌ی افراد نسبت داده‌اند بر این فرض استواراند که اجزای نهایی تشکیل‌دهنده‌ی جهان اجزائی پایداراند. یک جزء در نسبت با دیگر اجزا و از بیرون جنبه‌ی فیزیکی دارد، اما در نسبت با خودش و از درون جنبه‌ی آگاهی یا ذهنی دارد. از بیرون با دیگر اجزای پایدار در قالبِ علیّت فاعلی تعامل دارد و از درون در چارچوبِ اهداف یا علیّت غایی زندگی می‌کند. با قبول این تصویر ارتباطِ میان علیّتِ غایی و فاعلی مشکل می‌گردید. عقیده‌ی عمومی برآن بود که این دو با یکدیگر مرتبط نیستند بلکه صرفاً موازی با یکدیگر حرکت می‌کنند. امّا چنان‌که پیش‌تر در ارتباط با این‌همان‌انگاریِ مادی‌گرایانه[6] بحث شد، این توازی مشکلاتِ جدّی پدید می‌آورد. اگر تجربه یا ذهنیت در تعاملاتِ یک فرد با پیرامون‌اش هیچ نقشی ندارد، چگونه می‌توانیم تبیین کنیم که چرا صورِ عالی‌تری از تجربه ظهور یافته است؟ و بدونِ بهره‌گیری از یک هماهنگ‌کننده‌ی فوقِ طبیعی چگونه می‌توان توازیِ میانِ بیرون و درون را تبیین کرد، مثلاً اگر تصمیمِ

1. all-inclusive subject
2. efficient causes
3. panexperientialism
4. panpsychism
5. Teilhard de Chardin
6. materialistic identism

من به هیچ طریقی باعث نمی‌شود که عصب‌هایِ خاصّی در مغز شروعِ به فعالیّت کنند چرا درست پس از تصمیمِ ذهنیِ من برای آشامیدن سیگنال‌هایِ مغزم به‌سمتِ دستام برایِ بلندکردنِ لیوان ارسال می‌شوند؟

لیکن، اگر اجزای نهایی عالم رویدادهایی گذرا هستند تا اجزائی پایدار، میانِ علیّتِ فاعلی و علیت غایی ارتباطی مثبت می‌تواند وجود داشته باشد. علیّتِ فاعلی هنوز به‌وجه خارجی و بیرونی فرد نسبت داده می‌شود و علیّتِ غایی به وجه درونیِ او. امّا به‌دلیل این‌که یک جزءِ پایدار همچون پروتون، نورون یا روانِ انسان، اجتماعی موقتی از رویدادهایی گذرا هستند، بنابراین، وجه بیرونی و درونی به‌جایِ موازی‌بودن به درونِ یکدیگر می‌غلتند. هر رخدادِ گذرا در یک جزء پایدار از خلالِ سریان علیّتِ فاعلی از گذشته‌ی جهان، یعنی از حوادثِ پیشین، از جمله حوادثی که اعضایِ همان جزء پایدار بوده‌اند، پدید می‌آید. بنابراین، فاعلِ گذرا نسبت به این تأثیراتِ علّی واکنش اختیاری نشان می‌دهد؛ این لحظه‌ی علیّتِ غایی است وقتی که هدف رویداد به‌دست‌آوردن هم‌نهادی برایِ خود و برایِ تأثیرگذاریِ بر آینده است. این علیّت غایی به‌هیچ‌وجه با علیّتِ فاعلی بی‌ارتباط نیست، این یک واکنشِ هدف‌مند به عللِ فاعلیِ درونِ رویداد است. وقتی این لحظه‌ی علیّتِ غایی سوبژکتیو به اتمام رسید، رویداد به اُبژه‌ای بدل می‌شود که علیّت فاعلی را در موردِ حوادثِ آینده اِعمال می‌کند. این‌که دقیقاً کدام علیت فاعلی را اعمال می‌کند هم به علل فاعلی مؤثر بر آن و هم به علیّت غایی خودش وابسته است. از این‌رو عللِ فاعلیِ جهان به‌نحوی جریان ندارند که گویی هیچ ذهنیّتی با علیّتِ غایی‌اش وجود ندارد. یک رویداد ضرورتاً آنچه راکه دریافت کرده است به‌سادگی به دیگر چیزها انتقال نمی‌دهد؛ البته ممکن است چنین کند، امّا همچنین می‌تواند انرژی دریافتی را، پیش از انتقال آن، به درجاتِ مختلف منحرف یا دگرگون سازد. (یا این کار را به بالاترین درجه انجام می‌دهیم وقتی که نیکی را با بدی پاسخ می‌گوییم.)

این‌که هردو مقوله‌ی علیّتِ غایی و فاعلی می‌بایست برای مطالعه‌ی همه‌ی موجودات فعلی به‌کار گرفته شود به این معنا نیست که این مقولات به یک‌اندازه به همه‌ی موجودات اطلاق می‌شوند. یقیناً چنان‌که پیش از این اشاره شد توسّلِ به علیّتِ غایی هنگامِ مطالعه‌ی اشیای تفردنیافته و غیرشخصی همچون سنگ‌ها، ستارگان و کامپیوترها تقریباً با کلیه‌ی مقاصد بی‌ارتباط است.[۲۵] حتّی بالنسبه به افراد اهمیّتِ علیّتِ غایی یا هدف‌مند بسیار متفاوت خواهد بود. در ذرّاتِ بنیادی همچون فوتون‌ها و الکترون‌ها (یا کوارک‌ها، البته اگر چنین چیزهایی موجود باشد) علیّتِ غایی در پایین‌ترین درجه است. رفتارِ این اجزا اغلب فقط در قالب عللِ فاعلی قابلِ درک است. آن‌ها اغلب فقط با آنچه دریافت کرده‌اند مطابقت دارند و به‌نحوی پیش‌بینی‌پذیر آن را به آینده انتقال می‌دهند. اما نه به‌طور کامل، زیرا در پسِ "عدم تعیّنِ" شناختیِ فیزیک کوانتوم نطفه‌ای از خود- تعیینی موجود[1] نهفته است. اهمیّتِ خود- تعیینی یا علیّتِ غایی در اجزای مرکّب به‌خصوص در اجزایی که معمولاً جاندار نامیده می‌شوند افزایش می‌یابد و

1. ontic self-determinacy

این اهمیّت وقتی که تحقیقات بر موجوداتِ پیچیده‌تر و متکامل‌تر تمرکز یابد افزون‌تر می‌شود. همه‌ی شواهد دالّ بر آن‌اند که در سیّاره‌ی ما علیّتِ غایی در تعیین تجربه و رفتارِ آدمی واجد حداکثر اهمیت است. با صعود به‌سوی افراد عالی‌تر اهمیّتِ عللِ فاعلی، یعنی ارزشِ تأثیرپذیریِ از گذشته، کاهش نمی‌یابد، اگرچه به یک‌معنا موجوداتِ عالی‌تر نسبت به موجودات پست‌تر از حوادثِ گذشته‌ی بیش‌تری متأثّراند، امّا کلِّ عللِ فاعلیِ گذشته، هرچه کم‌تر تبیین‌گرِ تجربه و رفتار می‌شود خود- تعیینی کنونی افراد در قالبِ غایاتِ مطلوب هرچه بیش‌تر تبیین‌کننده می‌شود.

از این منظر می‌توان دریافت که چرا رویکردِ مکانیستی و تقلیل‌گرایانه در حیطه‌هایِ معیّنی به‌نحوی چنان چشمگیر موفّق بوده، اما در دیگر حیطه‌ها کامیابی نیافته است. پارادایمِ مدرنِ گالیله‌ای برمبنایِ مطالعه‌ی اشیای نامتفرد، همچون اجرامِ ستاره‌ای و گوی‌هایِ فولادی، استوار بود که هیچ‌گونه **علیّتِ غایی** را در تعیین رفتارشان یا در اجزای اوّلیه‌ی خود به‌کار نمی‌گیرند. پیش‌بینی‌پذیریِ مطلق و تقلیل به‌طور اصولی ممکن است. پس از آن این پارادایم در موردِ اجزای بسیار پست به‌کار گرفته شد که در آن علیّتِ غایی برایِ بیش‌ترِ اهداف، به‌جز مشاهداتِ بسیار پالوده، **قابلِ چشم‌پوشی** شمرده می‌شود. با این پالایش پیش‌بینی‌پذیریِ مطلقِ رفتار توسطِ ابتدایی‌ترین اجزا درهم شکسته می‌شود؛ ایده‌آلِ پیش‌بینی‌پذیری تنها به‌وسیله‌ی آماری‌ساختنِ آن و اطلاق‌اش به تعدادِ زیادی از افراد از خطر رهانیده می‌شود. علمِ گالیله‌ای در مورد اَشکالِ ابتداییِ حیات، به‌ویژه خصوصیّاتِ ذاتی و بعضی صفات انتزاعیِ رفتار آن‌ها هنوز بسیار موفّق بود امّا این موفقیّت کامل نبود. بعضی ویژه‌گی‌ها، حتی متعلق به سطوحِ نازلِ حیات، برایِ این رویکرد به‌نظر دست‌نایافتنی می‌رسید، همان ویژه‌گی‌هایی که منجر به ظهور حیات‌گرایی[1] شد. موفقیت این پارادایم حتی در مورد موش‌هایِ صحرایی از باکتری‌ها نیز کم‌تر بود. در این سطح بسیاری از مسائل عملاً نادیده گرفته می‌شود، زیرا بخت اندکی برایِ موفقیّت مشاهده می‌شود و دانشمندان در جایی علاقه‌منداند روش خود را به‌کار گیرند که حداکثر امکان موفقیت موجود باشد. و بالاخره به‌کاربردن این روش در مورد انسان‌ها ناموفق‌تر از به‌کاربردن آن در مورد موش‌ها بوده است. میزانِ کامیابی‌ها در این سطح [مطالعه‌ی انسان] چنان حقیرانه است که بسیاری از دانشمندان و فلاسفه‌ی علم از علم دانستن به‌اصطلاح علومِ اجتماعی یا علومِ انسانیِ، مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، و علوم سیاسی امتناع می‌کنند. این طرح از موفقیت و شکستِ پارادایمِ گالیله‌ای دقیقاً با آنچه پارادایمِ پست‌مدرن پیش‌بینی می‌کند همخوان است. چنانچه اشیای تفردنیافته و غیرشخصی را رها کرده و هرچه بیش‌تر به سمتِ انواعِ عالی‌تر از افراد پیش رویم علیّتِ غایی اهمیتی فزاینده کسب می‌کند و درنتیجه پیش‌بینی‌پذیری ناممکن‌تر می‌گردد. بنابراین، ادامه‌ی اعتقاد به فیزیک به‌مثابه علمی الگووار[2] نتیجه‌ای جز ابهام و انتظارات غیرواقعی درپی نخواهد داشت.[۲۶]

این چارچوب می‌تواند روشن کند که چرا کشفِ قاعده‌مندی‌ها و دست‌یابی به تکرارپذیری در

1. vitalism
2. paradigmatic

پیراروان‌شناسی حتی از بعضی جنبه‌های روان‌شناسیِ معمولی امکان کم‌تری داشته است. اگرچه (بنا به فرض) هر رخدادی مستقیماً بر دوردستِ خود و نیز بر رخدادهایِ زمانی و مکانیِ مجاور تأثیر می‌گذارد، امّا این تأثیر بر رخدادهایِ همجوار قوی‌تر است. بنابراین، آثار آن نوع تأثیری که غیرمستقیم از طریق زنجیره‌ای از رخدادهایِ همجوار بر رخدادهای دوردست اعمال می‌شوند بسیار قاعده‌مندتر و به همین دلیل قابلِ پیش‌بینی‌تر از تأثیری است که بدون دخالت چنین زنجیره‌ی واسطی مستقیماً بر رخدادهایِ دوردست اعمال می‌شود. به همین‌ترتیب، به این دلیل که ادراکِ حسّی ناشی از وقوعِ زنجیره‌ای از رخدادهایِ مجاور است (فوتون‌ها و به‌کارافتادنِ نرون‌ها در بینایی) که شیءِ دوردست را با روان مرتبط می‌سازند، ادراکِ حسّی اشیای بیرونی قاعده‌مندتر و قابلِ اعتمادتر و از همین‌رو پیش‌بینی‌پذیرتر از هر ادراکِ فراحسّی از آن‌هاست. همچنین، به این دلیل که تأثیراتِ تولیدشده به‌وسیله‌ی روان در جهان خارجی، از طریقِ بدن، با واسطه‌ی زنجیره‌ای از علل مجاور، صورت می‌گیرند که میزان اعتمادپذیری‌شان، مثلِ نظام حسی، در طولِ میلیاردها سال تکامل یافته، بسیار قابلِ اعتمادتر از هر نوع تأثیراتِ روان-جُنبانشی‌اند که به‌واسطه‌ی تأثیرِ مستقیم روان بر اشیای خارجی و بدونِ وساطتِ بدن صورت گرفته باشد. علاوه بر این، هرچند ادراکِ فراحسّیِ ناآگاهانه و عملِ ظریف و منتشرِ روان-جنبانشی (بنابر فرض) پیوسته رخ می‌دهد امّا قدرت ایجاد ادراکات فراحسی **آگاهانه** و تأثیرات روان-جنبانشی هویدا بر اشیای معین ـ لااقل برای اکثر انسان‌ها در اغلب اوقات ـ آشکارا در سطحی ناآگاهانه از تجربه قرار دارد که بنا به تعریف تحت کنترل آگاهانه نیست. با این مفروضات، این امر که پیراروان‌شناسی در زمینه‌ی [تولید] تأثیراتِ واضح و روشنِ روان-جنبانشی و ادراکِ فراحسیِ آگاهانه به تکرارپذیریِ اندکی دست یافته است امری غیرمنتظره نیست.[۲۷] به این ترتیب، حقیقتِ موجود در پارادایمِ هرمسی با عناصری از حقیقت در پارادایم‌هایِ ارسطویی و گالیله‌ای هماهنگ است.

پس علم چیست و چه چیز به آن وحدت می‌بخشد؟ دیدگاهِ آنارشیستی و نسبی‌گرایانه‌ای که می‌گوید "هر چیزی رخ می‌دهد" و چیزی به‌نامِ روشِ علمی وجود ندارد مسلماً بسیار تندروانه است، امّا، چنان‌که پیش از این نیز انتظار می‌رفت،[۲۸] دارایِ کارکردی مفید است: رهاساختنِ ما از قیود تنگ‌نظرانه‌ای که بر [دست‌وپای] آنچه علم شمرده می‌شود بسته است. توصیفِ علم برایِ یک جهانِ پست‌مدرن باید بسیار آزادانه‌تر از توصیفات مدرن باشد که درحقیقت تجویزهایی بیش نیستند.

هر فعالیّتی که به‌درستی علم نامیده شود و همه‌ی نتیجه‌گیری‌هایی که به‌درستی **علمی** شمرده شوند باید اولاً مبتنی بر علاقه‌ای غالب برای کشفِ حقیقت باشند.[۲۹] علایق دیگر البته در این میان نقشی خواهند داشت امّا علاقه به حقیقت باید غالب باشد؛ درغیر این‌صورت بهتر است فعالیّت و نتایج‌اش به نام‌هایی دیگر مثلِ **ایده‌ئولوژی**، **تبلیغات** یا **سیاست** خوانده شود.[۳۰] ثانیاً علم با اثبات سروکار دارد. یا به‌طور اخص علم درپی آزمونِ فرضیه‌ها از طریقِ اطلاعات یا آزمایشاتی است که به یک معنا تکرارپذیراند و از این‌رو در معرض تصدیق یا ابطال توسط نظایر خود قرار دارند. کوتاه‌سخن آن‌که علم متضمّنِ کوششی است برایِ تأسیسِ حقیقت از طریقِ اثبات‌هایی که می‌توان آن‌ها را با ترتیبات تجربی تصدیق یا نفی کرد.

آنچه از این نوع گزارش از علم بیرون می‌ماند عبارت است از محدودبودن به (۱) هر حیطه‌ی خاص، (۲) به هر نوعِ خاصی از تکرارپذیری و اثبات، و یا (۳) هرگونه عقیده‌ی ویژه‌ی امکانی [در مقابل ضروری].

(۱) علم منحصراً به حیطه‌ی اشیای فیزیکی، که فقط در چارچوب عللِ فاعلی عمل می‌کنند، محدود نمی‌شود و یا حتی به جنبه‌هایِ فیزیکی اشیا، که وجوهی شناخت‌پذیر برایِ ادراکِ حسّی یا برای وسایلی که برایِ تقویتِ حس‌ها طراحی شده‌اند شمرده می‌شوند.[۳۱] چون عدمِ امکانِ [سودجستن از] رفتارگرایی در روان‌شناسیِ انسانی و حتی حیوانی نشان داده شده است، بنابراین، علم باید برایِ فهم (و حتی پیش‌گوییِ) رفتارِ حیوانات به تجارب و غایات رجوع کند. اگرچه نمی‌توان انگیزه‌هایی را که انسان‌ها یا حیوانات دیگر را [در اعمال‌شان] برمی‌انگیزد مشاهده کرد، اما فرض این‌که این غایات نقشی علّی برعهده دارند مسلماً غیرعلمی نخواهد بود، اگر بتوان علناً اثبات کرد که این فرضیه در تبیین رفتارِ قابل مشاهده از فرضیه‌ی مخالف بهتر است. و همین‌که آشکارا تصدیق شد که علم می‌تواند به ذهنیت [سوبژکتیویته] بپردازد، اگر دلیل مناسب و قابل‌قبولی بر وجودِ وجهی از تجربه که علیّتِ غایی در آن عمل می‌کند موجود باشد اصولاً دلیلی وجود ندارد که خود را به عینیّات یا وجه فیزیکی اشیاء محدود کند. لااقل اگر نمی‌توانیم به‌گونه‌ای بسیار ملموس تصور کنیم که تجربه‌ی یک باکتری یا یک مولکولِ DNA چگونه است، نیازی هم به این کوشش نداریم که برایِ تبیین رفتار مشاهده‌پذیرشان به این فرض متافیزیکی که آن‌ها هیچ تجربه و، بنابراین، هیچ غایتی ندارند متوسل شویم.

همان‌طور که نیاز به بازسازی و تکرار تجربی به‌وسیله‌ی شواهد و قرائن علم را به‌وجه فیزیکی یا عینی اشیای واقعی محدود نمی‌کند، آن را به حیطه‌ی واقعیت نیز منحصر نمی‌سازد. ریاضیات روابطِ میانِ ماهیاتِ مثالی را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌تواند به اجماع‌های بزرگی دست یابد، چنان‌که هندسه برایِ دکارت علمی الگووار محسوب می‌شد. بنابراین، این امر که منطق، زیبایی‌شناسی، و اخلاق با ماهیاتِ مثالی سروکار دارند به‌خودیِ خود آن‌ها را از قلمروِ علم بیرون نمی‌راند.

علاوه بر این، نباید پنداشت که گستره‌ی مطالعاتِ علمی محدود به قاعده‌مندی‌ها یا رفتارهای قانون-گونه است. دلیلی وجود ندارد که چرا مبحثِ منشأ قوانین نمی‌تواند متعلق به قلمرو علم باشد. اگر قوانین طبیعت به‌عنوانِ عادات درنظرگرفته شده‌اند، پرسش از چگونه‌گیِ نشأت‌گرفتنِ این عادت‌ها نمی‌بایست پرسشی بی‌ربط قلمداد شود.[۳۲] درحقیقت ما باید در جایگزین‌ساختنِ زبانِ "قوانین" با مفهوم جامع‌تر "نظام‌ها" از بوهم پیروی کنیم، آن هم بنابر دلایلی که اِولین فاکس‌کلر آن‌ها را چنین بیان می‌کند: مفهومِ "قوانین طبیعت" صبغه‌ای از تحمیلی الهیاتی را حفظ می‌کند که دیگر مناسب نیست و تنها به تصویب تبیین‌های تک‌سویه و سلسله‌مراتبی ادامه می‌دهد، سادگی فیزیکِ کلاسیک را به ایده‌آل بدل می‌سازد، به‌گونه‌ای که مطالعه‌ی نظام‌هایِ پیچیده‌تر، مطالعاتی "نیم‌بند" و نه کاملاً علمی درنظر گرفته می‌شود؛ و این امر نشان‌دهنده‌ی آن است که طبیعت بیش از آن‌که مولّد و سرشار باشد، مرده و "فرمان‌بردار" است.[۳۳]

(۲) در عین این‌که علم نیازمند اثبات‌های تجربیِ تکرارپذیر است، نیازمندِ نوع خاصی از اثبات، نظیر

تجربه‌ی آزمایشگاهی، نیست. همان‌طور که پاتریک گریم می‌گوید:

> پژوهش‌های میدانی، سفرهای علمی و ظهور ستاره‌های دنباله‌دار نقشی بزرگ در تاریخِ علم بازی کرده‌اند. اعتماد کنونی به ریاضیات منعکس‌کننده‌ی میلی برایِ پذیرش برهان استنتاجی پیشین به همراهِ اثبات استقرایی است و [چنان‌که می‌بینیم] زمان‌هایی هست که علم به‌درستی با تکیه بر چیزهایی تغییر مسیر داده است که ظاهراً احتجاجات صرفِ فلسفی بوده‌اند.[۳۴]

چنان‌که پیش از این بیان شد و با توجه به جمله‌ی آخر گریم، مشکلاتِ فلسفی هم در دوگانه‌انگاری و هم در این‌همان‌انگاریِ مادی‌گرایانه دلیل خوبی برای جامعه‌ی علمی فراهم می‌آورد تا در این فرضیه‌ی متافیزیکی-علمی که می‌گوید اجزای نهاییِ تشکیل‌دهنده‌ی طبیعت به‌تمامی خالی از تجربه و غایت‌اند بازنگری کند. به‌طور کلّی‌تر، گرایش به سمتِ تجربه‌ی آزمایشگاهی در فلسفه‌ی علم به گونه‌ای فلسفی نمایان‌گرِ این فرضِ مادی‌گرایانه و غیر زیست‌محیطی[۱] است که اشیا ذاتاً از پیرامون‌شان مستقل‌اند. بنابراین، دانشمند با جداکردنِ سلول از بدنِ انسان یا حیوانات از جنگل برایِ بررسی آن‌ها در آزمایشگاه چیز مهمی را منتزع نمی‌کند. این امر بازگوکننده‌ی این فرضِ تقلیل‌گرایانه است که همه‌ی اشیای مرکّب بیش از اجزای اولیه‌ی جداگانه، خود- تعیین‌کننده [مختار] نیستند، به‌گونه‌ای که باید موضوع همان نوع تکرارپذیری سفت و سخت آزمایشگاهی باشند.[۳۵] این امر نیز به‌نوبه‌ی خود بیان‌گرِ این فرض است که هدفِ اصلی علم پیش‌بینی و کنترلِ پدیده‌هایِ تکرارپذیر است و گستره‌ی علم محدود به واقعیّت، خصوصاً واقعیّتِ فیزیکی، است. تصدیق دامنه‌ی وسیعِ علم به‌معنایِ تصدیق ضرورت و مناسبت انواع گوناگون اثبات و تصنعی‌بودن توسل به یک نوع از اثبات به‌عنوان ایده‌آل است.

(۳) پی‌گیری علمیِ حقیقت، گذشته از منحصرنبودنِ به یک حیطه یا یک نوع خاص از اثبات، وابسته به هیچ مجموعه‌ای از باورهای امکانی نیست، و منظور از باورهای امکانی باورهایی است که به‌نحو جبری پیش‌فرضِ عملِ انسان، ازجمله خودِ اندیشه، قرار نگرفته‌اند. بنابراین، علم منحصرِ به هیچ نوعِ خاصی از تبیین نیست.[۳۶] مثلاً علم منوطِ به این باور نیست که واحدهایِ نخستین طبیعت تهی از ادراک، ارزش ذاتی، و روابط درونی‌اند و برایِ این واحدها زمانی وجود ندارد، یا قوانینِ طبیعت برایِ این اجزا ابدی است و همه‌ی پدیده‌هایِ طبیعی نتیجه‌ی نیروهایی (در حالِ حاضر چهار نیرو) هستند که در این واحدها ریشه دارند، و براین اساس هرگونه علیّت، از پایین به بالاست و آزادی و علیّتِ هدف‌مند یا غایت‌شناسانه وهم و خیال‌اند،[۳۷] یا ماهیّاتِ مثالی به‌غیر از صورِ ریاضی هیچ نقشی در طبیعت ایفا نمی‌کنند، یا این‌که تأثیر از فاصله‌ی دور وجود ندارد،[۳۸] یا جهان، به‌مثابه یک کل، ارگانیسمی نیست که بر اجزایش تأثیر می‌گذارد، یا جهان و تکاملِ آن هیچ معنای ذاتی ندارند.

---

1. nonecological

اگرچه علم فی‌نفسه برای همیشه وابسته به این نوع باورهایِ امکانی نیست که در دورانِ مدرن [بر آن] حکومت می‌کرده‌اند، امّا بدین‌معنا هم نیست که علم فی‌نفسه نباید هیچ اعتقاد و باوری را پیش‌فرض گیرد. اگر باورهایی وجود دارد که پیش‌فرضِ عملِ انسان، ازجمله خودِ اندیشه، می‌شود، بنابراین، فعالیت علمی و اندیشه نیز باید این باورها را پیش‌فرض بگیرند. هر نظریه‌ای که لفاظانه به انکار آن‌ها بپردازد باید فقط برهمین مبنا از آن اجتناب ورزید. اگرچه چنین باورهایی [مقام] دیدگاه‌باوری[1] را بالا می‌برند، زیرا، بنا به فرض، میانِ تمامِ مردم صرف‌نظر از جهان‌بینی‌شان مشترک‌اند، [امّا] پرسش از این‌که آیا چنین باورهایی وجود دارند یا نه و اگر وجود دارند چیستند برایِ اظهار فضل از بعضی دیدگاه‌های در ظاهر خنثی اهمیتی ندارد، زیرا دیدگاه هیچ انسانی خنثی نیست، بلکه این پرسش زمانی اهمیّت می‌یابد که بخواهیم از مباحثی صحبت کنیم که موضوعِ بحث‌هایِ همیشگی عمومی میان افراد با جهان‌بینی‌هایی مختلف است.[۳۹]

برایِ روشن‌کردنِ انواع باورهای موردنظر و برای نشان‌دادنِ این‌که آن‌ها منحصرِ به بحث‌های بی‌ضرر و غیرجدلی نیستند، من پنج اصل را پیش می‌نهم. سه اصلِ نخست با مبحثِ مهم علیّت درارتباط‌اند. اول، هر رخدادی به‌نحوی علّی از دیگر رخدادها متأثر است. این اصل به‌عنوانِ مثال این عقیده را که جهان پدیدآمده از هیچ مطلق یا از امکانِ صرف است رد می‌کند.[۴۰] دوم، نه تجربه‌ی انسان و نه هیچ چیز مماثل با آن، تماماً به‌واسطه‌ی حوادثِ خارجی تعیین نمی‌شود بلکه افرادِ حقیقی تا حدودی خود- تعیین‌کننده‌اند. ضمناً این دو اصلِ نخست جمعاً در قالبِ ترکیبی از عللِ درونی و بیرونی که ضرورتِ [به‌کارگیری]شان روزبه‌روز محسوس‌تر می‌شود بنیانی برای درکی علمی از فعالیت‌هایِ خودِ دانشمندان فراهم می‌کند.[۴۱]

سوم، هر رخدادی که دارای تأثیراتِ علّی بر حادثه‌ای دیگر باشد از حیث زمانی بر آن مقدم است. (خود- تعیینی یا خود-علیتی داخلِ در این اصل نیست، زیرا در این اصل یک رخداد هم علّت است هم معلول.) این اصل ایده‌ی ذرّاتی را که ”در زمان به عقب می‌روند“ یا علیّتِ قهقرایی و هر تصوّری از ”پیش‌ادراک“ را بدین‌معنا که یک رخداد پیش از آن‌که اتفاق افتد داننده را متأثر می‌سازد و یا این معنا را که ارتباطاتِ زمانی نهایتاً غیرواقعی‌اند رد می‌کند.[۴۲]

دو اصلِ آخر بیان‌گر توجهِ علم به حقیقت‌اند. این‌ها اصولِ سنّتیِ تطابق[2] و عدم تناقض[3] اند که در ساختی پست‌مدرن دوباره بازیابی شده‌اند.

این ایده که حقیقت تطابقِ میانِ گزاره‌ها و واقعیت عینی است موضوعِ نقادی‌های بسیار بوده است. اغلبِ این نقدها مغشوش‌اند زیرا حتی وقتی در لفظ اثبات‌گرایی را رد می‌کنند، باز هم این معادله‌ی اثبات‌گرایانه را پیش‌فرض می‌گیرند که معنایِ یک گزاره مساوی است با ابزار و طرقِ اثباتِ آن. مفهومِ حقیقت به‌منزله‌ی تطابق دقیقاً و فقط به‌معنایِ ”حقیقت“ برمی‌گردد، که حتی با پرسش از معرفت یکی

1. perspectivalism
2. correspondence
3. noncontradiction

نیست چه رسد به پرسش از توجیه ادعاهای معرفتی. قسمت اعظم انکار مناسبت مفهومِ حقیقت به‌منزله‌ی تطابق حقیقت را با معرفت یکی می‌گیرد و سپس می‌پذیرد که در غیاب شواهد کافی برای دفاع از ادعای معرفت، هیچ شناختی، به معنایِ باور حقیقیِ موجه، نمی‌تواند وجود داشته باشد.[۴۳]

با این‌حال، بیش‌تر نقدها بر مفهومِ حقیقت به‌مثابه تطابق، معتبراند، به‌خصوص در ارتباط با تلقی‌های واقع‌گرایانه‌ی ساده‌لوحانه‌ای که تطابقی یک به‌یک را میان گزاره‌ها و امور عینی برقرار می‌کنند. از یک جهت یقیناً ایده‌هایِ ما در موردِ اشیای فیزیکی تا آن‌جا که ابتدائاً بر ادراکِ بصری و بساوایی استوار‌اند شاملِ بسیاری ساده‌سازی‌ها، جعل، و تحریف نظمِ واقعیّاتی است که مستقّلِ از ادراکِ ما وجود دارند. از جهت دیگر، زبان ذاتاً مبهم است و در هیچ موردی نمی‌تواند بماهو و به‌معنایِ شباهت با ماهیّاتِ غیرزبانی با آن‌ها "تطابق یابد." جدایِ از زبان، روشی که یک ایده از طریقِ آن می‌تواند با یک شیء فیزیکی تطابق پیدا کند به‌خودیِ خود بدیهی نیست، زیرا یک ایده فقط می‌تواند شبیه ایده‌ی دیگر باشد. حتی بسیاری از مفاهیمِ حقیقت به‌عنوانِ تطابق میانِ ایده‌هایِ ذهنِ یک فرد و ایده‌های ذهنِ فردی دیگر به طرقِ ساده‌اندیشانه و نادرستی موردِ قبول واقع شده‌اند، زیرا پنداشته‌اند دست‌یابی به حقیقت به‌معنایِ تطابق مطلق امکان‌پذیر است. بسیاری از نقدها از این نکات معتبر آغاز و استدلال می‌کنند که معنایِ یک گزاره در ارتباط‌اش با گزاره‌های دیگر خلاصه می‌شود، به‌نحوی که زبان نظام بسته‌ای را تشکیل می‌دهد، و یا به انحای دیگر استدلال می‌کنند که گزاره‌های ما به‌هیچ‌نحوِ معناداری نمی‌توانند با ماهیّاتِ غیرزبانی تطابق یابند. علم در این دیدگاه افراطی، نظامی زبانی است که از هر جهانِ بزرگ‌تری مجزا شده است.

اندام‌وارانگاریِ پست‌مدرن این دیدگاه از زبان را رد می‌کند. درحالی‌که زبان فی‌نفسه مطابقِ با هیچ‌چیز جز زبان نیست اما ایجادکننده و بیان‌گر نحوه‌های درکِ واقعیتِ غیرزبانی است که می‌توانند کم‌وبیش مطابق با صفات آن واقعیت باشند.[۴۴] از این‌جا علم قادر است به روش‌هایی از تفکر درباره‌ی جهان راهبر شود که روزبه‌روز به الگوها و ساختارهایی که اصالتاً ویژه‌گی‌هایِ طبیعت‌اند نزدیک‌تر گردد.

اصلِ مرسوم دیگری که در علاقه‌ی علم به حقیقت مندرج است اصلِ عدمِ تناقض است. طبق این اصل اگر دو گزاره یکدیگر را نقض کنند هردو نمی‌توانند صادق باشند. این اصل نیز موضوعِ نقدهایِ معتبری بوده است. البته دو گزاره‌ای که به‌نظر می‌رسد ناقضِ یکدیگراند درواقع ممکن است نباشند، اگر یکی یا هردویِ آن‌ها با عمق بیش‌تری موردِ مداقه قرار گیرند. این شاید بدان دلیل است که زبان مبهم و مغشوش است؛ زیرا سطوحِ مختلفی از معنا وجود دارد و / یا بدان دلیل که بیاناتِ ظاهراً متناقض ممکن است به صفات متفاوت مدلول یا به مراحل مختلف گسترشِ آن اطلاق شود. با این‌همه هنوز اعتراضاتِ دیگری نسبت به کاربردهایِ ساده‌لوحانه‌ی اصلِ عدمِ تناقض وجود دارد. اما پس از همه‌ی حک و اصلاحات لازم باز هم این اصل معتبر باقی می‌ماند و ضرورتاً حتی در تلاش‌ها برای رد آن پیش‌فرض گرفته می‌شود. به‌همین ترتیب، هدف علم باید انسجام میان همه‌ی قضایای آن و میان قضایای آن با همه‌ی قضایایی که به‌ناچار پیش‌فرضِ عملِ و اندیشه‌ی انسان به‌طور کلّی قرار گرفته‌اند باشد. (دستیابی به چنین انسجامی روشِ اولیّه‌ی جست‌وجوی تطابق است.)

همه‌ی این اصول با اندام‌وارانگاریِ پست‌مدرن هماهنگی دارند. البته این‌ها از لحاظِ شناختی اصولی خنثی نیستند، بلکه اصولی هستند که خصوصاً، با توجه به صورت‌بندی دقیق‌شان، توسطِ اندام‌وارانگاری پست‌مدرن عرضه شده‌اند. با این حال، ادعا چنین است که آن‌ها درواقع در عملِ انسان که شاملِ اندیشه‌ی او نیز هست نهفته‌اند. (البته نه در محتوایِ همه‌ی نظریه‌هایی که تفکرِ آدمی آن‌ها را تولید کرده است.) اگر این ادعا در خلالِ گفت‌وگوها و بحث‌هایِ گسترده دوام آورده است پس این مجموعه‌ی باورها (به‌همراهِ باورهایِ دیگری که می‌توان کلیّت‌شان را به همین روش ثابت کرد) باید متعلقِ به علم بماهو لحاظ شوند.[۴۵]

یادداشت‌ها

۱. مری هسه (Mary Hesse) خاطرنشان می‌کند که ردّ کنش از راه دور به‌نفع پذیرشِ تبییناتِ کنش به‌وسیله‌ی تماس ناشی از جایگزینی همه‌ی تبییناتِ اندام‌وارانگارانه و روان‌شناسانه با تبیین‌هایِ مکانیکی بود. (**نیروها و میدان‌ها: مفهومِ کنش از راه دور در تاریخِ فیزیک،**
Forces and Fields: The Concept of Action at a Distance in the History of Physics [Totowa, NJ: Littlefield, Adams & Co, 1965], 98, 291).
ریچارد وست‌فال (Richard Westfall) اهمیت این تغییر را این‌گونه بیان می‌کند:

> فلسفه‌ی مکانیکی... همچنین جذب از هر نوع را رد کرد. این مفهوم سزاوار تمامِ اهانت‌ها و خواری‌ها شمرده شد. از آغاز تا پایانِ قرن، ایده‌ی جذب و عملِ جسمی بر جسم دیگر بدونِ تماسِ با آن ایده‌ای مطرود بود. جذب خاصیّتی مرموز و اسرارآمیز بود و "خاصیّت مرموز" از دیدگاه فلسفه‌ی مکانیکی غایت رسوایی به‌شمار می‌رفت.

وست‌فال از قولِ کریستین هویگنس (Christian Huygens) می‌نویسد که برای او مهم نبود آیا نیوتن "در تمامِ مدتی که حدس‌هایی چون [عملِ] جذب را ارائه نکرده بود، دانشمندی دکارتی بوده است یا نه." ("تأثیر علمِ کیمیا بر نیوتن"
"The Influence of Alchemy on Newton", Marsha P. Hanen, Margaret J. Osler, and Robert G. Weyant (eds.), *Science, Pseudo-Science and Society,* [Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1980], 145–70, esp. 147, 150)
برایان ایزلی (Brian Easlea) دلایلِ متقاعدکننده‌ای فراهم آورده است مبنی بر این‌که میلِ به انکار امکان جذب از فاصله‌ی دور در حقیقت انگیزه‌ی اصلی در پسِ فلسفه‌ی مکانیکی و انکار همه‌ی کیفیّاتِ پنهان در ماده توسطِ این فلسفه بوده است؛ نگاه کنید به:
Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to Debates of the Scientific Revolution, 1450–1750* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980), esp. 93–5, 108–15, 121, 132, 135.

2. Neal C. Gillespie, *Charles Darwin and the Problem of Creation* (Chicago: University

of Chicago Press, 1979), 55–6, 120, 139–40.

3. Michael Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex* (Berkeley: University of California Press, 1974), x, 13.
4. Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology* (New York: Vintage Books, 1972), 21.
5. Ibid., 172–3, 171.
6. Clark Hull, *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory* (New York: Appleton-Century, 1943), 29.
7. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Vintage Books, 1972), 12, 191, 196.
8. B. F. Skinner, *Science and Human Behavior* (New York: Free Press, 1965), 6, 447.
9. William R. Uttal, *The Psychobiology of Mind* (Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates, 1978), 9, 10, 27, 52–3.
10. John G. Taylor, *Superminds* (London: Macmillan, 1975).
11. John G. Taylor, *Science and the Supernatural* (London: Panther Books, 1981), 6, 69, 108, 164.

۱۲. همان. 30–25 ,83 ,9–165 . در این‌جا مسئله این نیست که آیا مدارک [و منابعِ] اصلیِ تیلور متقن و استوار بوده‌اند یا نه (چیزی که بسیاری از پیراروان‌شناسان در موردِ آن شک دارند)، بلکه [نکته‌ی مهم] این است که جهان‌بینیِ مدرن او را به انکارِ اطلاعات و داده‌هایِ خودش کشانده است.

13. James A. Alcock, "Parapsychology as a 'Spriritual' Science," Paul Kurtz (ed.), *A Skeptic's Handbook of Parapsychology* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1985), 537–65, esp. 562.

الکوک، به‌نحو جالب توجهی، مدعیِ این مطلب است اگرچه می‌داند جان اکلس (John Eccles)، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل، و کارل پوپر، تأثیرگذارترین فیلسوفِ علمِ قرنِ بیستم، [نیز] از علمی غیرمادی‌گرایانه حمایت کرده‌اند (558). همچنین او این ایده‌ی مرسوم را می‌پذیرد که " راهِ علم... بر بنیانی از ماده‌گرایی قرار گرفته بود"، با این‌که تألیفاتِ اخیرِ Eugene Klaaren ،Martin Rudwick و دیگرانی را که نشان داده‌اند این امر به‌خصوص در موردِ ایزاک نیوتن صادق نیست مطالعه کرده بود. (565 ,562).

14. Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (New York: Bantam Books, 1984), xxvii.

۱۵. گفته‌ی اینشتین که در یک نامه نوشته شده بود در کتابِ

Banesh Hoffman (with Helen Dukas), *Albert Einstein: Creator and Rebel* (New York: Viking Press, 1972), 258.

16. P. C. W. Davies, *The Physics of Time Asymmetry* (Berkeley: University of California Press, 1976), 151.

۱۷. Larry Dossey, *Space, Time and Medicine* (Boulder, Co.: Shambhala, 1982), 152, 153.
بسیاری از افرادی که به‌درستی بر این عقیده‌اند که زمانِ خطی یکی از صورِ اصلیِ مدرنیته، به‌ویژه در موردِ مفاهیمی چون **پیشرفت** و **تکامل** است، به‌اشتباه گمان می‌کنند که اثباتِ این‌که زمان نهایتاً غیرواقعی است، چیزی که فیزیک آن را به ما ارزانی داشته است، ایده‌ای پست‌مدرن است که ما را از یکی از بندهای مدرنیته می‌رهاند. حقیقت این است که تفکرِ غربی (به‌اضافه‌ی اغلبِ اندیشه‌هایِ شرقی) زمان‌مندی را برایِ شکلِ نهایی وجود امری غیرواقعی دانسته‌اند، خواه این موجود ایده‌هایِ افلاطون (در یکی از وجوه تفکرش)، محرّکِ نامتحرّکِ ارسطو، خدایِ خداباورانِ کلاسیکی همچون آگوستین، پیروان ابن میمون و توماس آکوئیناس باشد، خواه ذرّاتِ بنیادی فیزیک جدید. اگرچه زمان‌مندی برای تفکر و تجربه‌ی غربی به‌خصوص در دورانِ مدرن نقشی مرکزی داشته است، اما چنان‌که استفان تولمین و جون گودفلید نشان داده‌اند
Stephen Toulmin and June Goodfield, *The Discovery of Time* [New York: Harper & Row, 1965].
به‌ندرت دارای اهمیت بنیادی، به‌معنای واقعی برای واقعی‌ترین گونه‌ی موجودات، تلقی شده است. فیزیکِ قرن بیستم در سخن از غیرواقعی‌بودنِ نهاییِ زمان (به حدِّ وسیعی در خلال تفسیرِ ارائه‌شده بر نظریه‌ی نسبیّت اینشتین با تکیه‌گاه‌هایِ اسپینوزایی‌اش)، هیچ ایده‌ی جدیدی را جز زنده‌کردن مجدّدِ همان ایده‌ی قدیمی پدید نیاورده است. برایِ بحثِ بیش‌تر نگاه کنید به مقدمه‌ی کتاب زیر:
David Ray Griffin (ed.), *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Prigogine, and Process Philosophy* (Albny: State University of New York Press, 1986).

18. Steven Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe* (New York: Basic Books, 1977), 154.
19. D. M. Armstrong, "The Nature of Mind," C. V. Borst (ed.), *The Mind-Brain Identity Theory* (London: Macmillan, 1979), 75, 67.

۲۰. Joseph Wood Kruthe, *The Modern Temper: A Study and a Confession* (New York: Harcourt, Brace & World [A Harvest Book], 1956).
صفحه‌ی ۱۱ از مقدمه. تأکید از ماست. در سالِ ۱۹۵۶ کراچ بالاخره به این نتیجه رسید که از میانِ دو شقی که در جمله‌ی آخر ذکر شد مهندسیِ اجتماعی بیش از تسلیمِ اگزیستانسیالیستی به مذهبِ مسلطِ امروز تبدیل شده است. (۱۳، مقدمه). در این بین خودِ کراچ دیدگاهی راکه هنوز آن را شایع‌ترین عقیده‌ی تحصیل‌کردگان می‌دانست رد کرد. این دیدگاه برآن بود که هیچ گریزی از اثبات علمی این امر نیست که مذهب، اخلاق و قدرتِ انسان برایِ انتخابِ آزاد صرفاً ساخته‌ی تخیّل‌اند، (۱۲، مقدّمه) او دیگر عقیده نداشت که "نتایج مکانیستی، ماتریالیستی و جبریِ علم باید به‌عنوانِ امر واقع و بنابراین به‌عنوان مقدماتی پذیرفته شوند که هر فلسفه‌ی زندگی یا هر بررسی در موردِ انسان وآینده‌اش بر بنیانِ آن‌ها صورت می‌گیرد." (۱۳، مقدّمه). دلایل او برای این چرخشِ ذهنی در کتاب
The Measure of Man: On Freedom, Human Values, Survival and the Modern Temper

Harcourt, Brace & World [A Harvest Book], 1956)
که با مجلد فعلی هماهنگ است، درعین‌حال که به اندازه‌ی آن پیش نمی‌رود و البته از امتیاز شواهد تاریخی و علمی که طی چند دهه فاصله پدید آمده‌اند برخوردار نیست.

21. Robert E. Egner and Lester E. Dennon (eds), *The Basic Writings of Bertrand Russel 1903–1959* (New York: Simon & Schuster, 1961), 67.

۲۲. کراچ در مورد انسان‌های عصر حاضر می‌گوید: "برایِ همه‌ی ما آسان است که بپذیریم یک انسان می‌تواند 'محصولِ' هریک از مجموعه 'نیروهایِ' خارجی باشد... چیزی که باور آن برای‌مان مشکل است این است که آنچه بشر ممکن است 'محصولِ' آن باشد همان خودِ اوست." کراچ یکی از دلایل چرایی آن را بیان می‌کند: "این ایده که [قلمروِ فاعلیّت = subjective]" می‌تواند خودمختار و خلّاق باشد بازگوکننده‌ی این است که روش‌هایی که در هرجایِ دیگری مفید واقع شده‌اند ممکن است این‌جا سودمند و قابلِ استفاده نباشد. [پس] علاقه به آن غیرعلمی و کم‌هوشی است. (*The Measure of Man*, 254, 117).

۲۳. برای بحث و نقد بیش‌تر در موردِ دوگانه‌انگاریِ روش‌شناختیِ هانس-گئورگ گادامر میان هرمنوتیک و علم، نگاه کنید به:

Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), 1–41;

در مورد دیدگاه‌هایِ یورگن هابرماس، نگاه کنید به: Richard J. Bernstein (ed.) *Habermas and Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985)، خصوصاً مقالاتی به قلم مارتین جِی (Martin Jay)، توماس مک‌کارتی (Thomas McCarthy) و آلبرشت وِلمر (Albrecht Wellmer).

24. See Charles Hartshorne, "The Compound Individual," Otis H. Lee (ed.), *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead* (New York: Longmans Green, 1936), 193–220.

۲۵. مسلماً، برایِ درک یک کامپیوتر می‌بایست علیّتِ غایی، یعنی هدفی که این وسیله برایِ آن ساخته شده است را درنظرگرفت. اما در کلِ این بحث موضوع بر سر علیّت غاییِ درونی و حالّ است نه علیّت غاییِ بیرونی و تحمیل‌شده.

۲۶. سندرا هاردینگ از این تغییر حمایت می‌کند و نشان می‌دهد که فیزیک علاوه بر محدودیت‌های دیگر "بر نظام‌هایِ ساده و یا بر وجوهِ ساده‌ی" نظام‌هایِ پیچیده نظر می‌کند به گونه‌ای که نیازمندِ اشتغال و پرداختنِ به پرسشِ دشوار علیّتِ قصدی نیست.

(*The Science Question in Feminism* [Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1986], 44, 46).

۲۷. برایِ [اطلاع از نحوه‌ی] گسترشِ ایده[های ذکرشده] در این دو جمله نگاه کنید به تألیفات روان‌پزشک ژول آیزنباد (Jule Eisenbud) که استفان برود (Stephen Bruade) او را "برترین نظریه‌پردازنده‌ی پیراروان‌شناسی" نامیده است. بسیاری از مقاله‌هایِ آیزنباد در کتابِ *Parapsychology and the Unconscious* (Berkeley, Calif.: North Atlantic Books, 1983) گردآوری شده‌اند، به‌همراه "پیش‌گفتاری" که توسطِ برود تحسین شده است(۷). برایِ [اطلاع از] دیدگاه‌هایِ مختلف نگاه کنید به

صفحات ۲۱ـ۲۲، ۴۰، ۷۲، ۱۲۵، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۸۳. در مورد نامحتمل‌بودنِ دست‌یابی به آزمایشات تکرارپذیر در معنایِ عام نگاه کنید به صفحات: ۶۱ـ۱۵۶. این عقاید در کتابِ خود برود نیز با نامِ
The Limits of Influence: Psychokinesis and the Philosophy of Science (London: Routledge & Kegan Paul, 1986)
تأیید شده‌اند. خصوصاً صفحات ۱۰ـ۷، ۲۳، ۷۰، ۲۷۸.

۲۸. [فیلسوفِ معاصر علم پل فایرآبند به‌عنوانِ یک "آنارشیست" شهرت یافته است. او صدقِ علم را رد می‌کند. نویسنده (در یادداشتی قبلی) استدلال می‌کند که فایرآبند صرفاً نقدِ خود را به‌مثابه تلاشی درمان‌شناختی برایِ واژگون‌کردنِ این تصوّر ارائه می‌دهد که عِلم مدرن تنها راهِ دست‌یابی به حقیقت است.]

۲۹. بحثِ من در این پاراگرافِ بعدی براساس کتاب‌ها و مقاله‌ی زیر است:
Patrick Grim, *Philosophy of Science and the Occult* (Albany: State University of New York, 1982), 314–15; Ken Wilber, *Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists* (Boston: Shambala, 1984), 13–14; and Nicholas Rescher, "The Unpredictability of Future Science," Robert C. Cohen and Larry Lauden (eds), *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum* (Dordrecht: D. Reidel, 1983), 153–68.

۳۰. اغلب گفته می‌شود قدرت و دانش (یا حقیقت) اهداف دوقلوی علمِ جدیداند (برایِ مثال، Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science,* 71)، از این دو هدف، توصیفات سنّتی بیش‌تر در موردِ جست‌وجویِ حقیقت سخن گفته‌اند، درحالی‌که در ارزیابی‌های متأخر، چه اعتراض‌آمیز و چه تأییدکننده، انگیزه‌ی قدرت هدفِ اصلی و محوری دانسته شده است. عقیده‌ی من این است که درحالی‌که قسمتِ اعظمِ علمِ مدرن به جست‌وجوی آن حقایقی پرداخته است که تسلطِ بر طبیعت را فراهم آورده است (و گاهی از این طریق تسلطِ بر دیگر انسان‌ها را)، جست‌وجویِ قدرت سببِ "علم‌شدنِ" علم مدرن نیست، بلکه جست‌وجویِ حقیقت است که (به روشی که در معیار دوم مشخص شده) صرف‌نظر از میزان محدودبودن این حقایق و اهداف بعدی که این حقایق به منظورِ آن‌ها جست‌وجو شده‌اند، علم را علم می‌کند...

۳۱. نیکلاس رشر، در "پیش‌بینی‌ناپذیریِ علمِ آینده" (Nicholas Rescher, "The Unpredictability of Future Science",) ص ۱۶۵ می‌گوید، "محدودیت‌های حوزه‌ها حاکی از بیرون‌گذاشتنِ تمام بخش‌هایِ مربوط به امر واقع از حیطه‌ی بالفعل تبیینِ علمی است و مفهومِ آن این است که طیف کاملی از پدیده‌ها در طبیعتْ عقلانی‌سازیِ علمی را مشکل می‌سازد." همچنین نگاه کنید به:
Ken Wilber, *Quantum Questions,* 14.

۳۲. این یکی از سرفصل‌هایی است که من در موردِ آن با روپرت شلدریک (Rupert Sheldrake) مخالف‌ام، او می‌خواهد مبحثِ منشأ قوانین را از علم حذف کند و آن را در الهیّات یا متافیزیک بگنجاند؛ نگاه کنید به بخشِ آخر کتابش با نامِ **علمِ تازه‌ای از زندگی** (*A New Science of Life*).

33. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, Conn.: Yale

University Press, 1985), 131–6.

34. Patrick Grim, *Philosophy of Science and the Occult,* 315.

۳۵. ژول آیزنباد در (*Psi and Psychoanalysis* [New York: Grune & Stratton, 1970] 96) می‌گوید نوعِ خاصی از تکرارپذیری به بخش‌هایی از فیزیک چنان قابلیت اعتمادی اعطا کرده است که "کم‌تر کسانی (با کمالِ تعجب) حق آن را برایِ فراهم‌آوردنِ مدلی از 'واقعیت' مورد سؤال قرار می‌دهند". اما چنان‌که می‌گوید این نوعِ تکرارپذیری تنها یکی از ملاحظاتِ بی‌شمار در واقعی‌سازی و اصیل‌سازی [آزمایشات] است و در موردِ بسیاری سؤالات در جغرافیا، شهاب‌شناسی، نجوم، زیست‌شناسی و بیش‌ترِ قسمت‌هایِ روان‌شناسی مناسب نیست. هم کورتز و هم الکوک [نگاه کنید به: Paul Kurtz, *A Skeptic's Handbook of Parapsychology* (Buffalo, NY.: Prometheus, 1985) به‌همراه مقاله‌ای از جیمز الکوک، "پیراروان‌شناسی به‌عنوانِ یک علمِ 'روحی'" (James Alcock, "Parapsychology as a 'Spiritual' Science," in Kurtz, pp. 537–65) مدّعی شده‌اند که تجارب پیراروان‌شناسانه برای قابل قبول‌بودن می‌بایست نمونه‌ی "بارز" تکرارپذیری باشند، یعنی به تعبیر الکوک "هر محقّقِ ذی‌صلاحی با دنبال‌کردن دستورالعملِ تجویزشده باید بتواند به نتایج گزارش‌شده دست یابد." (۵۴۰). اما اگر نوعِ پدیده‌ای که پیراروان‌شناسی به آن پرداخته است به تعبیر آیزنباد و استیون برود چیزی قابلِ کنترل نیست و امری ذاتاً مغشوش و مبهم است (یادداشتِ شماره‌ی ۲۸ را نگاه کنید)، بنابراین، الزام شدید به شبیه‌سازی منجر به معضلی لاینحل خواهد شد: پیراروان‌شناسان وجود آن را فقط با اثباتِ عدم وجودش می‌توانند به اثبات برسانند.

۳۶. نیکلاس رشر در "پیش‌بینی‌ناپذیریِ علمِ آینده" ص ۱۶۳ (Nicholas Rescher, "The Unpredictability of Future Science," 163) می‌گوید: "جدال بر سر این‌که این یا آن منبعِ تبیین ذاتاً غیرعلمی است همیشه به رسوایی می‌انجامد. زیرا غیرعلمی را فقط می‌توان به فرآیندِ تولید نسبت داد و نه به خود محصول–غیرعلمی‌بودن در سمتِ **نحوه‌های** تبیین است نه در سمتِ **مکانیسم** آن؛ در سمتِ بحث‌ها نه خودِ پدیده‌ها."

۳۷. رشر می‌گوید: (**همان**، ۱۶۶) "دلیلی نیست که چرا در امور بشری، همانند نظریه‌ی کوآنتوم، مرزهایِ علم می‌بایست چنان ترسیم شوند که پیش‌بینی‌ناپذیری از این قلمرو طرد شود." مدت‌ها پیش از این ویلیام جیمز گفته بود که "روح و اصول علم صرفاً اموری مربوط به روش‌اند؛ در آن‌ها چیزی نیست که موجب بازداشتنِ علم از بررسی موفقیت‌آمیز جهانی شود که در آن نیروهایِ شخصی نقاطِ آغازینِ نتایجی تازه‌اند."

(''*Presidential Address,*'' *Proceedings of the Society for Psychical research,* 12 [1896–97, 2–10, esp. 10).

۳۸. رشر می‌گوید (**همان**، ۱۶۹):

> نه‌تنها هیچ وقت با اطمینان نمی‌توانیم ادعا کنیم که علمِ آینده نمی‌تواند مسائلی را که علمِ امروز چاره‌ناپذیر می‌بیند حل کند، بلکه هیچ‌کس نیز نمی‌تواند مطمئن باشد که علمِ فردا آنچه را که علمِ امروز رد می‌کند نپذیرد. به همین دلیل قلمدادکردن این یا آن منبع تبیین (همچون کنش از راهِ

دور، روندهای تصادفی [stochastic processes]، هیپنوتیزم و غیره) به‌عنوانِ منبعی ذاتاً غیرعلمی بی‌نهایت مخاطره‌آمیز است. حتی اگر X، مطابق درک امروزی ما از علم، خارج از علم باشد این ابداً بدان معنا نیست که X خارج از علم به‌طور کلی قرار داشته باشد.

۳۹. اگر چنین باورهای مشترکی وجود داشته باشند تصدیق آن‌ها به‌وسیله‌ی اعضای جماعات مختلف زبانی اگرچه مشکل است اما ناممکن نخواهد بود. تصدیق این باورها ــ حتی وقتی‌که جهان‌بینیِ معیّنی معتقدان‌اش را مستعدِ درکِ برخی از این باورها کند درحالی‌که برخی دیگر از همین باورها راکه معتقدان جهان‌بینیِ دیگری آن را قبول کرده‌اند نادیده گیرد، معوّج سازد یا حتی لفظاً به ردّ و انکار آن‌ها بپردازد ــ از طریق گفت‌وگو و نقد، وقتی که جست‌وجوی حقیقت از طریق اثبات عمومی صادقانه باشد، ممکن است.

۴۰. علی‌رغمِ توافق‌ام با ایده‌های صوریِ نیکلاس رشر که در یادداشتی دیگر بدان اشاره کردم، نمی‌توانم این ایده‌ی جوهریِ او راکه می‌گوید موجوداتِ واقعی می‌توانند از قلمرو امکانِ صرف پدید آمده باشند بپذیرم. من نمی‌دانم چگونه می‌توانیم این مفهوم راکه فاعلیّت نیازمندِ وجودداشتن است و به تبع آن این "جزم پوسیده" (به تعبیر رشر) راکه "از هیچ هیچ برمی‌آید" (*ex nihile nihil fit*) ترک کنیم. من کتاب رشر را با عنوانِ **معمّایِ وجود: مقاله‌ای در باب متافیزیک ایده‌آلیستی** (*The Riddle of Existence: An Essay in Idealistic*) در مجله‌ی **بررسی‌های فلسفیِ کانادا**، (*Canadian Philosophical Reviews,* December, 1986, 531–2) نقد کرده‌ام.

۴۱. سندرا هاردینگ خاطرنشان می‌کند که تلاش‌های تک‌سویه برایِ تبیین علم از طریق رویکردی صرفاً برون‌گرا یا صرفاً درون‌گرا به پارادوکس منجر شده است. رویکردی برون‌گرا که پیشرفتِ علم را تنها در قالبِ عللِ بیرونی درک می‌کند به نسبیّتی می‌انجامد که خود را انکار می‌کند. "چرا باید تحوّلات در ترتیبات اقتصادی، تکنولوژیک و سیاسی، ایده‌هایِ جدید منعکس‌کننده‌ی این تحوّلات و ترتیباتِ تازه را به ایده‌های بهتر تبدیل کند؟ چرا نباید خودِ این برنامه‌ی برون‌گرایانه را به‌سادگی پی‌پدیدارِ ارتباطاتِ اجتماعیِ قرونِ نوزدهم و بیستم قلمداد کرد که با حرکتِ تاریخِ محکوم به جایگزینی‌اند؟" (*The Science Question in Feminism,* 215) روی‌کردِ برون‌گرا یا قصدی، علم طبیعی را به‌خاطرِ نشان‌دادنِ این مطلب که همه‌ی پدیده‌هایِ طبیعی و اجتماعی را می‌توان در قالبِ اصطلاحات برون‌گرایانه تبیین کرد می‌ستاید و سپس از حقیقی‌بودنِ این ایده با "دفاع از روی‌کردی قصدی صرفاً برایِ تبیین پیشرفت علم" حمایت می‌کند. (۱۲۱). آنچه به آن نیازمندیم روی‌کردی است که مسیر دوسویه‌ی کنش علّی میانِ ایده‌ها و ارتباطاتِ اجتماعی را به‌رسمیت شناسد و بدین‌وسیله ما را قادر سازد تا هم دریابیم که چگونه "ترتیباتِ اجتماعی آگاهی انسان را شکل می‌دهند" و هم "این فرضِ برون‌گرایانه راکه همه‌ی باورها بالسّویه خوب نیستند حفظ کنیم." (۲۱۴ و ۲۳۱ و ۲۰۹).

۴۲. من در مقدمه‌ی کتابِ **فیزیک و اهمیتِ نهایی زمان** (*Physics and the Ultimate Significance of Time*) با نامِ "زمان و سفسطه‌ی جابه‌جایی عینیّت" ("Introduction: Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness") به این موضوعات پرداخته‌ام. در صفحاتِ ۳۰ و ۳۱ بحثِ مختصری درباره‌ی پیش‌ادراک آشکار وجود دارد. همچنین نگاه کنید به: Jule Eisenbud, *Parapsychology and the Unconscious,* 45. اگرچه استفان برود عقیده‌ی اولیّه خود را مبنی بر این‌که استدلال‌ها بر ضدِّ

علیّتِ قهقرایی متقاعدکننده نیستند تغییر نداد، شاید به این دلیل که نظریه‌ای کلّی درباره‌ی علیّت را بسط نداده بود، (*The Limits of Influence*, 261)، امّا نتیجه گرفت که این ایده بسیار ظنّی است و پیش‌ادراکِ آشکار را می‌توان بدونِ توسّل‌جستن به آن تبیین کرد (۷۷_۲۶۱).

۴۳. فردریک سوپ (Frederick Suppe) نشان داده است که اغلبِ بحث‌ها درباره‌ی نظریه‌ی معرفت به‌عنوانِ "باورِ صادقِ موجه" این را پیش‌فرض دارند که "دانستنِ این‌که X صادق است" "دانستنِ این راکه کسی می‌داند که X صادق است"، یعنی داشتنِ شواهد کافی برای دفاع از ادّعایِ دانستنِ صادق‌بودن آن را در خود دارند. (*The Structure of Scientific Theories* [Urbana: University of Illinois, 1977], 717–28) این الزام ناموجّه، که به سیر قهقرایی باطل و بی‌پایان می‌انجامد در پسِ حملاتِ شکاکانه‌ی هیوم به امکان معرفت و ردیه‌های بسیار جدیدتر توسط کوهن، فایرآبند و دیگران علیه امکان ارتباط میان مفهومِ حقیقت به‌مثابه تطابق با باورهایِ علمی نهفته است. (۷۲۳، ۷۱۹، ۷۱۸). سوپ به‌درستی به سود "تفکیک نقشِ شواهد در ارزیابیِ عقلانی و دفاع از ادعاهایِ معرفتی، و نقشی که شواهد در کسبِ معرفت بازی می‌کنند" استدلال می‌کند (۷۲۵). با این تفکیک خواهیم توانست تعاریفِ سنّتی از معرفت به‌عنوان باور حقیقی موجه و حقیقت به‌عنوان تطابقِ باور با واقعیّت را نگاه داریم. من شاید بیش از سوپ بر این اصرار می‌ورزم که هیچ‌یک از این‌ها سبب نمی‌شود که جهان‌بینیِ علمِ مدرن صادق باشد و یا هیچ‌یک از نظریه‌های رایج علمی برایِ نزدیکی به کل حقیقت در موردِ مرجع‌های‌شان چیزی به ما بدهند. البتّه این در صورتی است که ما برایِ این تعاریف سنّتی از حقیقت و معرفت معیاری عقلانی قائل باشیم که از طریقِ آن بتوانیم ادّعاهای معرفتیِ مسلط معاصر را به نقد بکشیم.

۴۴. روشی که از طریق آن فلسفه‌ی جهان‌شمول‌بودن تجربه [panexperiential] می‌تواند تطابق معنا دهد. در مقالاتِ جلدِ چهارم این مجموعه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۴۵. این اصول، به‌خصوص چهار اصلِ آخر درواقع همگی توسطِ اندیشه‌هایِ مرتبط با علم مدرن رد شده‌اند. اما انکارِ آشکار آن‌ها با اثباتِ ضمنی همراه می‌شود که تشتت‌های بسیاری را سبب شده است. دلیل انکارِ آشکارشان این نیست که با الزامات اصلِ کلّیِ دیگری درتقابل‌اند بلکه این است که با الزاماتِ باورهایِ امکانیِ مدرنیته در تقابل‌اند که پیش از این در موردِ آن‌ها بحث شد.

فصل چهلم

به‌سوی تعلیم و تربیتی پست‌مدرن*

هنری اِی. ژیرو **ترجمه‌ی مرتضی جیرپایی**

هنری ژیرو (متولد ۱۹۴۳)، نظریه‌پردازِ آمریکاییِ تعلیم و تربیت، یک [نظام] "تعلیم و تربیت مرزی" پیشنهاد می‌کند که بسیاری از اهداف سنّتیِ تعلیم و تربیت را طرد می‌کند. تعلیم و تربیت، نزد ژیرو، ذاتاً روندی است سیاسی با هدف ایجاد یک جامعه‌ی مساوات‌خواهِ دموکراتیک. نخستین مانعی که در حال حاضر بر سر راه این هدف قرار گرفته به حاشیه‌رانده‌شدن گروه‌های اجتماعی به‌واسطه‌ی نژادپرستی و جنسیت‌گرایی است. در مقابل، تعلیم و تربیت مرزی درنظر دارد تا دانش‌آموزان را به فهمی تجربی از کسانی برساند که فرهنگ رسمیِ دانش‌آموزان آنان را "غیرخودی" شمرده است. در قطعه‌ی زیر، ژیرو آنچه را که درواقع اصول اساسی یک فعالیت تربیتی چندفرهنگه است خلاصه می‌کند.

مادام که مردم مردم‌اند، دموکراسی به‌معنای کامل کلمه هیچ‌گاه بیش از یک آرمان نخواهد بود. با روش‌هایی که ممکن است بهتر یا بدتر باشند می‌توان به آن به‌مثابه یک افق نزدیک شد. اما هرگز نمی‌توان [آن را] کاملاً به‌چنگ آورد. به این معنا، شما نیز صرفاً دارید به دموکراسی نزدیک می‌شوید. شما نیز همچون دیگر کشورها هزاران مشکل از همه‌نوع دارید. اما شما یک امتیاز بزرگ دارید: شما بیش از دویست‌سال است که بی‌وقفه در حال نزدیک‌شدن به دموکراسی هستید.

واسلاو هاول، نقل از نیویورک تایمز، ۱۸ مارس، ۱۹۹۰.

اصلاً چگونه این اشخاص متشخص در واشینگتن می‌توانند به روش مادون عقلانی خود، در باب "پایانِ تاریخ" پرت‌وپلا بگویند؟ من وقتی به آینده، به قرن بیست‌ویکم، نظر می‌افکنم، گاهی به‌خاطر روزگاری که در آن نوه‌هایم و فرزندان‌شان زندگی خواهند کرد رنج می‌برم. نه افزایش جمعیت بلکه افزایش توقعات مادی و عمومیِ جمعیت عظیم کره‌ی زمین است که منابع آن را به

---

* Henry A. Giroux, "Towards a Postmodern Pedagogy," section of the *Introduction to Postmodernism, Feminism, and Cultural Politics* (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 45–55.

محدودیت‌های جدّی خواهند کشاند. دشمنی‌های شمال-جنوب قطعاً حادتر خواهد شد و بنیادگرایی‌های مذهبی و ملی سرسخت‌تر خواهد شد. مبارزه برای کنترل حرص و آز مصرف‌کننده، برای یافتن سطح رشدی پایین و رضایتی که به زیان افراد بیچاره و فقیر نباشد، مبارزه برای دفاع از محیط‌زیست و برای جلوگیری از بلایای زیست‌محیطی، برای تقسیم عادلانه‌تر منابع جهان و برای تضمین تجدید آن‌ها ـ همه‌ی این‌ها دستور کار کافی برای تداوم 'تاریخ' اند.

یی. پی. تامسن، نیشن، ۲۹ ژانویه، ۱۹۹۰

یکی از صفات برجسته‌ی نظام تمامت‌خواه پیوند ویژه‌ای است که میان اخلاق‌زدایی از انسان و سیاست‌زدایی از توده‌ها برقرار می‌کند. درنتیجه، نبرد با این نظام محتاج اتکای آگاهانه به اخلاق و ورود اجتناب‌ناپذیر به سیاست است.

ای. میچنیک، نیویورک تایمز، ۱۱ مارس ۱۹۹۰

همه‌ی این نقل‌قول‌ها، تلویحاً یا صراحتاً، بر اهمیت سیاست و اخلاق برای دموکراسی تأکید می‌کنند. در نقل‌قول نخست، واسلاو هاول، رئیس‌جمهور تازه برگزیده‌ی چک‌واسلواکی، در خطابه‌ی خود در نشست مشترک کنگره به مردم آمریکا یادآوری می‌کند که دموکراسی آرمانی است سرشار از امکانات، اما همیشه باید به‌مثابه بخشی از یک مبارزه‌ی مداوم برای آزادی و عظمت انسان نگریسته شود. هاول، به‌عنوان یک نمایشنامه‌نویس و زندانی سیاسی پیشین، تجسم زنده‌ی چنین مبارزه‌ای است. در نقل‌قول دوم یی. پی. تامسن، مورخ انگلیسی و از فعالان مبارزه برای صلح، به مردم آمریکا یادآوری می‌کند که تاریخ پایان نیافته است بلکه باید به‌منظور پرداختن به بسیاری مشکلات و امکان‌هایی که نوع بشر در قرن بیست‌ویکم پیش رو خواهد داشت گشوده باشد. در نقل‌قول سوم، آدام میچنیک، یکی از مؤسسان انجمن دفاع از کارگران لهستان و عضو منتخب مجلس لهستان، منظری شوم از یکی از خصیصه‌های بنیادی [نظام] تمامت‌خواهی، چپ‌گرا یا راست‌گرا، به‌دست می‌دهد. او به جامعه‌ای اشاره می‌کند که از سیاست دموکراتیک می‌ترسد اما همزمان حس ناامیدی عظیم اجتماعی را در مردم از نو می‌آفریند. هیچ‌یک از این نویسنده‌گان اهل ایالات متحد نیستند و همه‌ی آن‌ها درگیر مبارزه برای تسخیر مجددِ الگوی [عصر] روشنگری از آزادی، نماینده‌گی و دموکراسی‌اند، اما درعین‌حال برای کنارآمدن با شرایط یک دنیای پست‌مدرن تلاش می‌کنند.

همه‌ی این تعابیر برای روشن‌ساختن ناتوانی مردم آمریکا در درک معنای کامل دموکراتیک‌کردن اروپای شرقی برحسب آنچه درباره‌ی ماهیت دموکراسی خودمان آشکار می‌کند، سودمنداند. درحالی‌که در اروپای شرقی و در نقاط دیگر فراخوان نیرومندی برای تقدم [امر] سیاسی و اخلاقی به‌مثابه بنیادی برای زندگی عمومی دموکراتیک وجود دارد، در ایالات متحد، انکار مداوم گفتمان سیاست و اخلاق در جریان است. سیاست‌مداران منتخب از هردو جناح احزاب مستقر در کنگره گله‌منداند که سیاست آمریکا در شرف "بی‌مایه‌شدن، تکه‌تکه‌شدن و ضعف است." سیاست‌مدارانی تا این اندازه متفاوت همچون لی

آت واتر، رهبر حزب جمهوری‌خواه، و والتر ماندیل، معاون پیشین رئیس‌جمهور، متفق‌اند که ما به دوره‌ای پا نهاده‌ایم که در آن بسیاری از مردم آمریکا معتقداند که ''کثافت همه‌جا را گرفته... [و این‌که] ما نوعی سیاست بی‌اعتنایی از پیش گرفته‌ایم'' (Oreskes، **نیویورک تایمز**، ۱۸ مارس، ۱۹۹۰، ۱۶). درعین‌حال برخی نظرسنجی‌ها حاکی از آن‌اند که درحالی‌که جوانان لهستان، چک‌واسلواکی و آلمان شرقی مرزهای دموکراسی را گسترش می‌دهند، جوانان آمریکا نسبت به مبارزه برای دموکراسی و زنده نگه‌داشتن آن در قرن بیست‌ویکم، هم بی‌علاقه و هم تا حد زیادی فاقد آماده‌گی‌اند.

ایالات متحد به‌جای آن‌که الگوی دموکراسی باشد، نسبت به نیاز به مبارزه برای شرایطی که دموکراسی را به‌جای عملی بی‌روح به فعالیتی واقعی تبدیل می‌کند بی‌اعتنا شده است. در همه‌ی سطوحِ زندگیِ ملی و روزانه وسعت و عمق مناسبات دموکراتیک به عقب رانده شده است. ما جامعه‌ای شده‌ایم که ظاهراً اندکی از دموکراسی می‌خواهیم و نه بیش‌تر. از برخی جهات، دموکراسی درواقع ویران‌گر شده است. این اشاره چه پیشنهادی برای پروراندن برخی اصول راهنما به‌منظور بازاندیشی در هدف و معنای تعلیم و تربیت و تعلیم و تربیتِ انتقادی در درون بحران کنونی ارائه می‌دهد؟ از وقتی که در فصل آخر این کتاب مختصات یک تعلیم و تربیت انتقادی پست‌مدرن را طرح کرده‌ام می‌خواهم [آن را] با برخی اصول پیشنهادی برای یک تعلیم و تربیت انتقادی به پایان برسانم که از بحث من در باب مهم‌ترین جنبه‌های مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، و فمینیسمِ پست‌مدرن ناشی می‌شوند.

۱. تعلیم و تربیت نه‌تنها باید به‌مثابه به‌وجودآورنده‌ی دانش فهمیده شود بلکه همچنین باید به‌وجودآورنده‌ی فاعلان[1] سیاسی باشد. تعلیم و تربیت انتقادی به‌جای ردکردن زبان سیاست باید آموزش عمومی را با ضروریات یک دموکراسی انتقادی پیوند دهد (Dewey, 1916; Giroux, 1988a). تعلیم و تربیتِ انتقادی باید با فلسفه‌ای عمومی که وقف اعاده‌ی رسالت اولیه‌ی مدارس است پربار شود؛ یعنی، مدارس باید به مکان‌های تعلیم و تربیت انتقادی، در خدمت آفریدن قلمروی عمومی از شهروندانی که قادر به اِعمال قدرت بر زندگی خودشان و به‌ویژه بر شرایط ایجاد و تحصیل دانش باشند تبدیل شوند. این یک تعلیم و تربیت انتقادی است که تا اندازه‌ای به‌واسطه‌ی تلاش برای آفریدن تجربه‌ای زنده از قدرت‌بخشی به اکثریت عامه تعریف شده است. به‌عبارت دیگر، زبان تعلیم و تربیت انتقادی باید مدارس را به‌مثابه حوزه‌های عمومی دموکراتیک بنا نهد. این امر تا حدی به این معنا است که مربیان باید تعلیم و تربیتی انتقادی را بپرورانند که در آن دانش، عادات و مهارت‌های شهروندیِ انتقادی به‌جای [شهروندیِ] صرفاً خوب آموزش داده و به‌کار بسته شود. این امر به‌معنای فرصت‌دادن به دانش‌آموزان است تا ظرفیت انتقادی را برای مبارزه و تغییر صور سیاسی و اجتماعی موجود به‌جای سازگاری صرف با آن‌ها گسترش دهند. و نیز به‌معنای تجهیز دانش‌آموزان به مهارت‌هایی است که نیاز خواهند داشت تا خود را در تاریخ جای دهند، صدای خود را بیابند و اعتقادات و همدردی ضروری برای اِعمال شجاعت مدنی را فراهم

---

1. subjects

نمایند، خطرها را قبول کنند و عادات، رسوم و مناسبات اجتماعی را که برای اَشکال عمومی دموکراتیک ضروری‌اند تقویت کنند. درنتیجه، تعلیم و تربیت انتقادی باید به‌معنای ژرفِ اهمیت ایجاد یک بینش سیاسی بنا نهاده شود که از طریق آن طرحی تربیتی به‌مثابه بخشی از یک گفتمان گسترده‌تر برای احیای مجدد زندگی عمومی دموکراتیک پرورانده شود. چنان‌که برخی مربیان، سیاست‌مداران و گروه‌ها استدلال کرده‌اند، تعلیم و تربیت انتقادی برای دموکراسی نمی‌تواند به واداشتن دانش‌آموزان به اظهار پیمان وفاداری در آغاز هر روز مدرسه یا تنها به زبان انگلیسی مسلط سخن‌گفتن و فکرکردن تقلیل یابد (Hirsch Jr, 1987). تعلیم‌وتربیت انتقادی برای دموکراسی نه با نمرات آزمون بلکه با این پرسش‌ها آغاز می‌شود: انتظار داریم که چه نوع شهروندانی را با تعلیم وتربیت عمومی، در فرهنگی پست‌مدرن، پرورش دهیم؟ چه نوع جامعه‌ای را می‌خواهیم در بافت مرزهای نژادی و فرهنگی متغیر کنونی بیافرینیم؟ چگونه می‌توانیم مفاهیم اختلاف و برابری را با اقتضائات آزادی و عدالت آشتی دهیم؟

۲. اخلاق باید به‌مثابه مسئله‌ی اصلی تعلیم و تربیت انتقادی درنظرگرفته شود. این امر اقتضا می‌کند که مربیان تلاش کنند تا کاملاً بفهمند که چگونه گفتمان‌های متفاوت مراجع اخلاقی متنوعی در اختیار دانش‌آموزان می‌گذارند تا ارتباط‌شان را با جامعه‌ی وسیع‌تر بنا نهند. اما همچنین اقتضا می‌کند که مربیان از مفهومِ پست‌مدرنِ فهم این‌که چگونه تجربیات دانش‌آموز در درون گفتمان‌های اخلاقی متفاوت شکل گرفته است فراتر بروند. مربیان همچنین باید اخلاق و سیاست را به‌مثابه ارتباط بین خود و دیگری درنظر آورند. اخلاق در این حالت موضوع انتخاب فردی یا نسبی‌گرایی[1] نیست بلکه گفتمانی اجتماعی، مبتنی بر مبارزاتی است که پذیرش رنج‌های غیرضروری انسان و استثمار را نفی می‌کند. بنابراین، اخلاق به‌مثابه مبارزه‌ای علیه نابرابری و به‌مثابه گفتمانی برای گسترش حقوق بنیادی بشر تلقی شده است. این [تلقی] به مفهومی از اخلاق اشاره دارد که هم به مسئله‌ی حقوق انتزاعی و هم به شرایطی که سرگذشت‌ها، مبارزات، و تاریخ‌های خاص را می‌آفرینند حساس است. به زبان تعلیم و تربیتی، یک گفتمان اخلاقی باید با توجه به مناسبات قدرت، موقعیت‌های شهروند و فعالیت‌های اجتماعی که انجام می‌دهد (Simon، در دست انتشار) انتخاب شود. این نه یک اخلاق ذات‌گرا است، نه یک اخلاق نسبی، بلکه گفتمانی اخلاقی است مبتنی بر مبارزات تاریخی و حساس نسبت به ساختار مناسبات اجتماعیِ عاری از بی‌عدالتی. کیفیت گفتمان اخلاقی، در این مورد، صرفاً مبتنی بر اختلاف نیست بلکه مبتنی بر این مسئلهٔ است که چگونه عدالت از شرایط تاریخی واقعی سربرمی‌آورد (Shapiro, 1990).

۳. همان‌طور که شارون وِلش[2] اشاره می‌کند، تعلیم و تربیت انتقادی باید به روشی از لحاظ اخلاقی مبارزه‌جو و از لحاظ سیاسی دگرگون‌ساز بر مسئله‌ی مورد اختلاف تمرکز یابد، این‌جا لااقل دو مفهوم از

---

1. relativism

۲. Sharon Welch، "اخلاقِ وحدت و اختلاف" در [کتاب] هنری اِی. ژیرو، **پست‌مدرنیسم، فمینیسم و سیاست فرهنگی: ترسیم مجدد مرزهای تعلیم و تربیتی**: Henry A. Giroux, *Postmodernism, Feminism and Cultural Politics: Rewarding Educational Boundaries* (Albany: State University of New York, 1991), pp. 83–99.

اختلاف درکاراند: نخست، اختلاف می‌تواند به‌مثابه بخشی از تلاش برای فهم این‌که چگونه هویت‌ها و ذهنیات دانش‌آموز به روش‌های متکثر و متضاد ساخته می‌شوند در تعلیم و تربیت انتقادی گنجانده شود. در این حالت، هویت از طریق تاریخ‌مندی خودش و موقعیت‌های پیچیده‌ی شخصِ مورد مطالعه بررسی می‌شود. مقوله‌ی تجربه‌ی دانش‌آموز نباید از لحاظ تعلیم و تربیتی به دانش‌آموزانی محدود شود که خوداندیشی می‌کنند، بلکه باید به‌مثابه ساختار ویژه‌ی نژاد، جنس و طبقه گشوده باشد تا روش‌های مختلفی را که در آن‌ها تجربیات و هویت‌هاشان در صورت‌بندی‌های اجتماعی و تاریخی مختلف شکل گرفته دربرگیرد. دوم، تعلیم و تربیت انتقادی می‌تواند بر این مطلب متمرکز شود که چگونه اختلافات میان گروه‌ها گسترش می‌یابد و با تواناکردن و نیز ناتوان‌کردن مجموعه‌ای از مناسبات حفظ شده‌اند. در این مورد، اختلاف، به علامتی برای درک این مطلب تبدیل شده است که چگونه گروه‌های اجتماعی به شیوه‌هایی مناسب برای کارکرد هر جامعه‌ی دموکراتیک شکل گرفته‌اند. اختلاف در این زمینه تنها بر ترسیم اختلافات مکانی، نژادی، قومی، یا فرهنگی متمرکز نمی‌شود بلکه همچنین اختلافات تاریخی‌ای را تحلیل می‌کند که خود را در نزاع‌های عمومی نشان می‌دهند.

معلمان، به‌مثابه بخشی از زبانِ نقد، می‌توانند پرسش کنند که چگونه ذهنیت‌های مختلف در طیفی از ایده‌ئولوژی‌هایِ به‌لحاظ تاریخی ویژه و عملکردهای اجتماعی قرار گرفته‌اند که دانش‌آموزان را در الگوهای رفتاری که آنان را مطیع، عقب‌مانده و فاسد می‌کند قرار می‌دهد. به همین ترتیب، چنین زبانی می‌تواند تحلیل کند که چگونه اختلافات درون و میان گروه‌های اجتماعی هم در درون و هم در بیرون مدارس در مجموعه‌ای از روابط سلطه، انقیاد، سلسله‌مراتب، و استثمار ساخته و حفظ شده‌اند. معلمان، به‌مثابه بخشی از زبانِ امکان، می‌توانند فرصتی را برای ایجاد روابط قدرت / دانش جست‌وجو کنند که در آن‌ها روایت‌های متکثر و عملکردهای اجتماعی حول سیاست و تعلیم‌وتربیتِ [مبتنی بر] اختلاف بنا نهاده شده‌اند که [این] به دانش‌آموزان فرصت می‌دهد تا جهان را به گونه‌ای متفاوت بخوانند، در برابر سوءاستفاده از قدرت و امتیاز بایستند و جوامع دموکراتیکِ جایگزین بسازند. اختلاف، در این مورد نمی‌تواند صرفاً به‌مثابه سیاست اظهارنظر یا صرفاً تصدیق‌نظر یا احساس کسی از خیر عمومی تلقی شود، بلکه باید در عملکردهایی گسترش یابد که در آن‌ها اختلافات بتوانند در اتصال‌شان با مقولات مرکزی زندگی عمومی: [یعنی] دموکراسی، شهروندی، عرصه‌های عمومی اظهار و دگرگون شوند. هم به زبان سیاست و هم به زبان تعلیم‌وتربیت، مقوله‌ی اختلاف باید در مرکز مفهوم جامعه‌ی دموکراتیک قرار داشته باشد.

۴. تعلیم‌وتربیت انتقادی محتاج زبانی است که به همبستگی‌های متضاد و واژه‌گان سیاسی امکان می‌دهد تا مسائل قدرت، عدالت، مبارزه و نابرابری را به نسخه‌ای یگانه و روایتی برتر، که امر محتمل، تاریخی، و روزمره را به‌مثابه موضوع جدی مطالعه پایمال می‌کند تقلیل ندهد (Cherryholmes, 1988). این امر اشاره دارد بر این‌که دانشِ مربوط به مواد درسی نباید به‌مثابه یک متن مقدس درنظر گرفته شود بلکه باید همچون بخشی از یک اشتغال بی‌پایان به انواع روایت‌ها و سنّت‌هایی که می‌توانند

بازخوانی و در شرایط مختلف سیاسی از نو صورت‌بندی شوند گسترش یابد. یک موضوع بحث در این‌جا، ساختن گفتمانی در باب حجیّت متن است که نسبت به قدرت حساس است و به‌مثابه بخشی از یک تحلیل وسیع‌تر مبارزه بر سر فرهنگ تکامل یافته است، مبارزه‌ای که در سطوح دانش مواد درسی، تعلیم و تربیت، و اِعمالِ قدرت نهادی گسترش یافته است (Aronowitz and Giroux, 1991). این صرفاً استدلالی علیه یک قانون نیست بلکه خود مقوله را انکار می‌کند. دانش باید پیوسته برحسب محدودیت‌هایش بازسنجی شود و به‌مثابه پیکره‌ی واحد از اطلاعات که فقط باید به دانش‌آموزان انتقال یابد مورد انکار قرار گیرد. چنان‌که ارنستو لاکلاو (Laclau, 1988a) خاطرنشان کرده است، حد و حدود قراردادن برای جواب‌های داده‌شده توسط چیزی که می‌تواند به‌مثابه سنّتی ارزش‌یافته (و نیز موضوع استدلال) تصدیق شود یک عمل سیاسی مهم است. آنچه لاکلاو پیشنهاد می‌کند امکانی است برای دانش‌آموزان تاگذشته را، به‌صورتی خلاقانه، به‌مثابه بخشی از یک گفت‌وشنود پویا، تأیید تکثرِ روایت‌ها، و نیاز به داوری درباره‌ی آن‌ها، نه به‌مثابه گفتمان‌های بی‌زمان یا بی‌انعطاف، بلکه به‌مثابه ابداعات اجتماعی و تاریخی‌ای که بتواند به نفع ایجاد صُوَر دموکراتیک‌ترِ زندگیِ عمومی مجدداً شکل گیرد به تصرف خود درآورند. این پیشنهاد به امکان خلق عملکردهای تعلیم‌وتربیتی‌ای اشاره دارد که از طریق مبادله‌ی آزاد عقاید، تکثیر گفت‌وشنودها، و شرایط مادی بیان آزادی فردی و اجتماعی مشخص شده است.

۵. تعلیم‌وتربیت انتقادی باید از طریق تأکیدش بر فروپاشی مرزهای انضباطی و خلق مکان‌های جدید که دانش بتواند در آن‌ها تولید شود صُوَر جدیدی از دانش را خلق کند. تعلیم و تربیت انتقادی، به این معنا، باید به‌مثابه سیاستی فرهنگی و شکلی از ضدخاطره احیا شود. این فقط مسئله‌ای شناخت‌شناسانه نیست، بلکه مسئله‌ای است مربوط به قدرت، اخلاق و سیاست. تعلیم و تربیت انتقادی به‌مثابه سیاستی فرهنگی است ناظر بر ضرورت اِندراجِ مبارزه برای تولید و خلق دانش به‌مثابه بخشی از یک کوشش وسیع‌تر برای ایجاد حوزه‌ی عمومی شهروندانی که قادر به اِعمال قدرت بر زندگی‌شان و بر صُوَر سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه باشند. تعلیم و تربیت انتقادی به‌مثابه نوعی ضدخاطره، با امور روزمره و جزئی به‌مثابه بنیادی برای آموزش شروع می‌کند، امور تاریخی و عمومی را به‌مثابه بخشی از یک تلاش بی‌پایان برای مشروعیت‌بخشیدن به صداهای کسانی که ساکت شده بودند و برای آگاه‌کردن صداهای کسانی که در چارچوب روایت‌هایی نامنعطف و تمامیت‌خواه نهاده شده بودند، احیا می‌کند. موضوع مورد بحث در این‌جا، تعلیم و تربیتی است که برای دانش‌آموزان و دیگران دانش، مهارت‌ها، و عاداتی فراهم می‌کند که تاریخ را به‌گونه‌ای بخوانند که آن‌ها را قادر سازد که هویت‌شان را به خاطرِ ساختنِ صُوَری از زندگی که دموکراتیک‌تر و عادلانه‌تر است احیا کنند. این مبارزه‌ای است که به‌معنایِ تربیتیِ سیاست و معنایِ سیاسیِ تعلیم و تربیت عمق می‌بخشد. این مبارزه در وهله‌ی نخست سؤالات مهمی در این باره مطرح می‌کند که چگونه دانش‌آموزان و دیگران به‌مثابه عواملی مؤثر در درون تاریخ‌ها، فرهنگ‌ها، و مناسبات اجتماعیِ خاص ساخته شده‌اند. تعلیم و تربیت انتقادی در مخالفت با نامنعطف‌بودن فرهنگ،

زمینه‌ی متعارض فرهنگ‌هایی را فرض می‌گیرد که در درون مناسبات نامتقارن قدرت شکل گرفته و در مبارزات تاریخی گوناگون بنا نهاده شده‌اند. همچنین، فرهنگ باید به‌مثابه بخشی از گفتمان قدرت و نابرابری فهمیده شود. به‌مثابه امری تعلیم و تربیتی، ارتباط بین فرهنگ و قدرت در پرسش‌هایی نظیر: ”فرهنگ‌های چه کسانی همچون فرهنگ خود ما مناسبت دارد؟ چگونه حاشیه‌ای‌بودن عادی شده است؟“ آشکار است. (Popkewitz, 1988, 77). برای اِندراجِ فرهنگ به‌مثابه امری تعلیم و تربیتی و سیاسی باید به این مطلب که چگونه مدارس در شکل‌گیری هویت‌ها، ارزش‌ها و تاریخ‌های خاص، از طریق ایجاد و مشروعیت‌بخشی به روایات و منابع فرهنگی خاص، عمل می‌کنند اهمیتی مرکزی داد. در وهله‌ی دوم، تأکید بر جنبه‌های تعلیم‌وتربیتی سیاست این مسئله را مطرح می‌کند که چگونه اختلاف و فرهنگ می‌توانند به‌مثابه اموری تعلیم‌وتربیتی و نه صرفاً مقولاتی سیاسی تلقی شوند. برای مثال، چگونه اختلاف مقوله‌ای تعلیم وتربیتی تلقی شود اگر مربیان و کارگزاران فرهنگی مجبور باشند پیش از آن‌که [آن معرفت و تربیت] انتقادی و تحول‌پذیر شود، به آن معنا ببخشند؟ یا درگیرشدن در تنش میان درست‌بودن از لحاظ نظری و خطابودن از لحاظ تعلیم‌وتربیت چه معنایی دارد؟ همین نگرانی‌ها و تنش‌ها است که ارتباط بین سیاست و تعلیم و تربیت را متقابلاً هم آگاهی‌دهنده و هم مسئله‌آفرین می‌کند.

۶. مفهوم عقلِ مطابق با عصر روشنگری باید در درون تعلیم و تربیت انتقادی از نو صورت‌بندی شود. نخست، مربیان باید نسبت به هر مفهومی از عقل که با انکار ساختار تاریخی خود و اصول ایده‌ئولوژیک خودش ادعای کشف حقیقت را دارد، شکاک باشند. عقل مبرا از خطا نیست و هیچ مفهوم کارآمدی از تعلیم و تربیتِ انتقادی نمی‌تواند صُوَری از اقتدار را به کار گیرد که مقلدِ صُوَر تمامیت‌بخش عقل، که ظاهراً فراتر از نقد و گفت‌وشنود است، باشد. این امر اقتضا می‌کند که ما ادعاهای عینیت را به نفع آن شناخت‌شناسی‌های قسمی که ماهیت تاریخی و به‌طور اجتماعی ساخته‌شده‌ی ادعاهای شناخت و روش‌شناسی خودشان را به‌رسمیت می‌شناسند رد کنیم. به این طریق، برنامه‌ی درسی می‌تواند به مثابه نسخه‌ای فرهنگی نگریسته شود که دانش‌آموزان را با صُوَر جزئی عقل که سرگذشت‌ها و شیوه‌های ویژه‌ی زندگی را می‌سازد آشنا می‌سازد. عقل به این معنا هم دال نقطه‌ی تلاقیِ قدرت، دانش، و سیاست می‌شود و هم مدلول آن. ثانیاً رد دفاع ذات‌گرایانه و کل‌گرایانه از عقل کافی نیست. به‌جای آن، باید حدود عقل را گسترش داد تا روش‌های دیگری را که مردم به کمک آن‌ها موقعیت‌های خاص شهروندی را می‌آموزند یا به‌عهده می‌گیرند بشناسد. در این مورد، مربیان باید کاملاً بفهمند که مردم چگونه از طریق روابط اجتماعیِ ملموس، از طریق نحوه‌های جای‌داده‌شدن بدن (Grumet, 1988)، از طریق ساختنِ عادت و شهود، و از طریقِ تولید و مصرفِ میل و علاقه... یاد می‌گیرند.

۷. تعلیم و تربیت انتقادی باید با ترکیب زبانِ نقد و امکان، معنایی مجدد از بدیل‌ها به‌دست آورد. فمینیسمِ پست‌مدرن این امر را، هم در نقدش از پدرسالاری و هم در جست‌وجویش برای ساختن اَشکالِ جدیدی از هویت و روابط اجتماعی، نشان داده است. هیچ ارزشی ندارد که معلمان بتوانند این کار را در مورد برخی از ملاحظات انجام دهند. نخست، مربیان باید زبانی انتقادی بسازند که مسئله‌ی محدودیت‌ها

را با گفتمان آزادی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی ترکیب کند. به‌عبارت دیگر، مسئله‌ی آزادی باید به‌صورت دیالکتیکی، نه‌فقط به‌مثابه یکی از حقوق فردی بلکه همچنین به‌مثابه بخشی از گفتمان مسئولیت اجتماعی به‌کار گرفته شود. یعنی، درحالی‌که آزادی به‌مثابه مقوله‌ای اساسی در استقرار شرایط برای حقوق اخلاقی و سیاسی باقی می‌ماند، همچنین بایست به‌مثابه نیرویی درنظر آید که اگر در نحوه‌هایی از رفتار فردی و جمعی بیان شود که محیط‌زیست را تهدید کند یا انواع خشونت و سرکوب را علیه افراد و گروه‌های اجتماعی اِعمال نماید مهار شود. دوم آن‌که تعلیم و تربیت انتقادی باید به صورت برنامه‌ای یک ''زبانِ امکان''[1] راکشف کند که در اندیشیدن به افکار مخاطره‌آمیز توانا باشد، برنامه‌ای امیدوارانه را به‌کار اندازد و به افق ''هنوز نیامده''[2] اشاره کند. زبانِ امکان ناچار به انحلال در شکل منجمدشده‌ی[3] آرمان‌شهرگرایی نیست، بلکه می‌تواند به‌مثابه پیش‌شرط تقویت اعتقاداتی گسترش یابد که گرد می‌آیند تا دنیای متفاوت و عادلانه‌تری را تصور و برای آن مبارزه کنند. زبانِ امکانِ اخلاقی و سیاسی چیزی بیش از بازمانده‌ای منسوخ از گفتمان اومانیستی است. بسیار مهم است که به بشریتی که رنج می‌کشد و در حال احتضار است، نه‌فقط با همدردی بلکه همچنین با سیاست و مجموعه‌ای از عملکردهای تعلیم و تربیتی پاسخ گفت که می‌تواند روایت‌های موجود از سلطه را در تصاویر و نمونه‌هایی واقعی از آینده‌ای که شایسته‌ی مبارزه‌کردن باشد از نو صورت‌بندی و دگرگون کند.

در شرایط کنونی کلبی‌گریِ خاصی مشخصه‌ی زبان جناح چپ است. محور این موضع‌گیری رد همه‌ی تصاویر آرمانی و هرگونه توسل به ''یک زبانِ امکان'' است. چنین انکارهایی غالباً بر این اساس شکل می‌گیرند که ''گفتمان آرمان‌شهرگرا'' راهبردی است که جناح راست به‌کار می‌گیرد و بنابراین از نظر ایده‌ئولوژیک آلوده شده است. یا همان مفهوم امکان به‌عنوان یک مقوله‌ی غیرعملی و بنابراین بیهوده کنار گذاشته شده است. به گمان من این دیدگاه بیش از آن‌که نقدی جدی باشد امتناعی از حرکت به فراسوی زبان خستگی و نومیدی را نشان می‌دهد. برای بسط پاسخ به این دیدگاه، به‌دست‌دادن مفهوم متمایزکننده‌ای از امکان ضروری است، مفهومی که بین گفتمانی مشخص‌شده به‌مثابه ''ناکام‌شهری''[4] یا ''کام‌شهری''[5] تمایز می‌نهد. در مورد اول، توسل به آینده مبتنی بر شکلی از رمانتیسم حسرت‌بار است. همراه با فراخوان‌اش برای بازگشت به گذشته که اغلب چیزی بیش از این نیست که به کار مشروعیت‌بخشیدن به روابط سلطه و ستم می‌آید. بدین‌سان، به تعبیر کنستانس پِنلی، گفتمان ''ناکام‌شهری'' اغلب خود را ''محدود به راه‌حل‌هایی می‌کند که یا فردگرایانه‌اند یا وابسته به یک مفهوم رمانتیک مقاومت گروه کوچک شبه‌چریکی. انحطاط واقعی تخیل آرمان‌گرایانه این است: ما می‌توانیم آینده را تخیل کنیم اما نمی‌توانیم نوع راهبردهای سیاسی و جمعی لازم برای تغییر یا تضمین آن آینده را درک کنیم.'' (Penley, 1989, 122). برخلاف زبان ناکام‌شهری، گفتمان کام‌شهری پوکیِ فاجعه‌بار و

---

1. a language of possiblity
2. not yet
3. refied form
4. Dystopian
5. Utopian

امپریالیسم حسرت‌بار را رد می‌کند و تاریخ را باز و جامعه را در هیئت آینده‌ای بدیل شایسته‌ی مبارزه برای آن می‌بینند. این زبانِ امرِ ”هنوز نیامده“ است که در آن تخیل در تلاش برای ایجاد روابط جدید ناشی از راهبردهای مقاومت جمعیِ مبتنی بر شناخت انتقادی از آنچه جامعه هست و نیز آنچه ممکن است بشود، رهایی و رشد پیدا کرده است. به تعبیر والتر بنیامین[۱] این گفتمانی از تخیل است و امید دارد که تاریخ را از بیراهه به پیش ببرد. نانسی فریزر (Fraser, 1989) این احساس را با تأکید بر اهمیت زبانی از امکان برای طرح تغییر اجتماعی توضیح می‌دهد: ”این [گفتمان] امکان یک سیاست دموکراتیک ریشه‌ای را که در آن نقد درونی و میل به دگرگونی تکاملی با یکدیگر ترکیب می‌شوند، روا می‌دارد“(۱۰۷).

۸. تعلیم و تربیت انتقادی باید نظریه‌ای درباره‌ی معلمان به‌مثابه روشنفکران تحول‌آفرینی که جایگاه‌های اجتماعی و سیاسیِ قابل ذکری را اشغال می‌کنند بپرورانند. تعلیم و تربیت انتقادی به‌جای تعریف کار معلم از طریق زبان تنگ و محدود مهارت حرفه‌ای، باید با دقت بیش‌تری روشن کند که نقش معلمان به‌مثابه کارگزاران فرهنگی شاغل به تولید ایده‌ئولوژی‌ها و عملکردهای اجتماعی چه می‌تواند باشد؟ این فراخوان به معلمان برای پای‌بندی به آرمانی انتزاعی که آن‌ها را از زندگی روزمره دور می‌کند یا آرمانی که انتظار دارد آن‌ها پیامبران کمال و یقین شوند نیست. برعکس، فراخوانی به معلمان است برای بردوش‌گرفتن نقد اجتماعی، نه به‌مثابه بیگانگان بلکه به‌مثابه روشنفکران مردمی‌ای که اجتماعی‌ترین و سیاسی‌ترین مسائلِ محله، ملت و دنیای پهناور زمین را بیان می‌کنند. معلمان، به‌مثابه روشنفکرانِ مردمی و تحول‌آفرین، بخت آن دارند که ارتباط‌هایی اندام‌وار با آن سنّت‌های تاریخی برقرار کنند که آن‌ها و دانش‌آموزان‌شان را با یک صدا، تاریخ، و احساس تعلق مجهز می‌کند. این دیدگاهی است که مشخصه‌اش شجاعت اخلاقی و نقادی است که از مربیان نمی‌خواهد تا پشت سر جامعه، به روش یک معلم ”واقع‌بین“، گام بردارند، بلکه می‌خواهد تا خودشان را از آن روابط قدرتی که دیگر انسان‌ها را به انقیاد می‌کشاند و ستم و تحقیر می‌کند دور کنند. معلمان باید از درون دست به نقد بزنند تا عملکردهای تعلیم و تربیتی‌ای را گسترش دهند که نه‌تنها امکاناتی را برای آگاهی انتقادی بلکه همچنین برای عمل تحول‌آفرین، افزایش دهد (Walzer, 1987). در این چشم‌انداز معلمان درگیر ابداع گفتمان‌های انتقادی و روابط اجتماعی دموکراتیک خواهند شد. تعلیم و تربیت انتقادی بیش‌تر خود را به‌مثابه ساختار فعال معرفی خواهد کرد تا انتقال[دهنده‌ی] روش‌های معین زندگی. به‌ویژه معلمان، به‌مثابه روشنفکرانِ تحول‌آفرین، می‌توانند زبان‌هایی برای ایجاد فضاهایی برای خود و دانش‌آموزان‌شان ابداع کنند تا تجربیات‌شان را در شرایطی بازاندیشی کنند که هم روابط ظالمانه را بیان کنند و هم راه‌هایی پیشنهاد کنند که بدان‌وسیله بر آن [روابط ظالمانه] چیره شوند.

۹. برای مفهوم تعلیم و تربیتِ انتقادی یک سیاست بیان‌رأی[۲] که مفهوم پست‌مدرنِ اختلاف را با تأکیدی فمینیستی بر تقدم امر سیاسی ترکیب کند بسیار مهم است. این [امر] پیشنهاد می‌کند که بین امر

---

۱. Walter Benjamin (۱۸۹۲ـ۱۹۴۰)، زیبایی‌شناسِ مکتب فرانکفورت.ـ ویراستار متن انگلیسی.

2. politics of voice

شخصی و امر سیاسی به‌گونه‌ای ارتباط برقرار شود که امر سیاسی را در امر شخصی فرو نریزد بلکه ارتباط بین آن دو را، برای پرداختن به بیان آن صُوَر سازمانی و ساختارهایی که در نژادپرستی، جنسیت، و استثمار طبقاتی سهیم‌اند، به‌جای کناره‌گیری از آن مستحکم کند. این امر برخی از مداخله‌های تعلیم و تربیتی مهم را پیشنهاد می‌کند. نخست خود (self) باید به‌مثابه پایگاه اولیه‌ی سیاسی‌شدن نگریسته شود. یعنی، این مسئله که چگونه خود که به شیوه‌های پیچیده و متکثر ساخته شده باید به‌مثابه بخشی از زبانِ تأیید و نیز فهم‌گسترده‌تر این‌که چگونه هویت‌ها، در و بین ساختارهای متعدد اجتماعی، فرهنگی و تاریخی، حک شده‌اند تحلیل شود. برای پرداختن به مسائل راجع به ساختار "خود" باید مسائل تاریخ، فرهنگ، جامعه و زبان، جنس، نژاد و طبقه را بیان کرد. باید سؤالاتی مطرح کرد راجع به این‌که چه شیوه‌های تعلیم و تربیتی باید به‌کار رود تا به دانش‌آموزان اجازه دهد در موقعیت‌های گفت‌وگو که فهم‌شان را از خود و شرایط جهانی‌ای که در آن زندگی می‌کنند تأیید، بازپرسی و گسترش می‌دهد، سخن بگویند. چنین موضعی اذعان دارد که دانش‌آموزان هویّت‌های متکثر و مختلفی دارند اما همچنین بر اهمیت عرضه‌ی زبانی به دانش‌آموزان تأکید می‌کند که به آن‌ها اجازه می‌دهد نیروهای سیاسی و اخلاقی خود را در خدمت آفرینش یک نظم اجتماعی عادلانه‌تر و منصفانه بازسازی کنند، نظمی که روابط سلسله‌مراتب و سلطه را تحلیل می‌برد. دوم، سیاست بیان‌رأی باید راهبردهای سیاسی و تعلیم و تربیتی‌ای عرضه کند که برتری امر اجتماعی، بین‌الاذهانی و جمعی را تأیید کند. تمرکز بر بیانِ‌رأی صرفاً به معنای تصدیق حکایاتی که دانش‌آموزان می‌گویند نیست و نیز فقط به‌معنای تمجید امکان نقل و [روایت] نیست. چنین دیدگاهی اغلب به‌نوعی خودشیفته‌گی تنزل می‌یابد، تجربه‌ای کارتارتیک[1] که به بیان خشم فرو کاسته شده، اما از امتیاز نظریه‌پردازی هم برای فهم علل زیربنایی‌اش و هم درک معنای همکاری برای دگرگونی ساختارهای سلطه‌ی بناکننده‌ی روابط اجتماعی بی‌بهره است. افزایش آگاهی از خود، به‌طور فزاینده‌ای به دستاویزی برای مشروعیت‌بخشیدن به صور سلطه‌جویانه‌ی جدایی‌طلبی بدل شده که با دعوت‌های خودخواهانه به تقدم و برتری تجربه تقویت شده است. آنچه اغلب در چنین فراخوان‌هایی بیان می‌شود یک ضد روشنفکرگرایی است که از هر شکل کارآمد تعهد سیاسی، خصوصاً آن‌که می‌خواهد اَشکال مختلف ظلم را مطرح و دگرگون کند، دوری می‌جوید. فراخواندن صرف به تأیید رأی خود به‌طور فزاینده‌ای به یک روند تعلیم و تربیتی تقلیل یافته است که همان‌قدر ارتجاعی است که درون‌نگر. یک مفهوم ریشه‌ای‌تر از بیان رأی باید همراه با آنچه بل هوکس (Bell Hooks, 1989) توجه انتقادی به تئوریزه‌کردن تجربه به‌مثابه بخشی از یک سیاست گسترده‌ترِ تعهد می‌نامد شروع شود. خصوصاً در اشاره به تعلیم و تربیت فمینیست، او استدلال می‌کند که گفتمانِ اقرار و یادآوری می‌تواند برای "انتقال تمرکز از بیان صرف تجربه‌ی شخص به گفت‌وگو درباره‌ی هویت در ارتباط با فرهنگ، تاریخ و سیاست" (۱۱۰) به‌کار آید. برای هوکس، نقل حکایت‌های ایذاء [و آزار]، یا بیان رأیِ خود کافی نیست؛

---

1. carthartic

بلکه لازم است که چنین تجربیاتی موضوع تحلیل‌های نظری و انتقادی قرار گیرند به گونه‌ای که بتوانند به‌جای جداشدن از مفاهیم گسترده‌تر فردیت، مبارزه و سیاست به آن‌ها متصل شوند.

منابع

Aronowitz, S. and H. A. Giroux (1991). *Postmodern Education: Politics, Culture and Social Criticism.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cherryholmes, C. (1988). *Power and Criticism: Poststructural Investigations in Education.* New York: Teachers College Press.

Dewey, J. (1916). *Democracy and Education.* New York: Macmillan.

Fraser, N. (1989). *Unruly Practices.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Giroux, H. (1988a). *Schooling and the Struggle for Public Life.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grumet, M. (1988). *Bitter Milk: Women and Teaching.* Massachusetts: University of Massachusetts Press.

Hooks, B. (1989). *Talking Back.* Boston: South End Press.

Hirsch Jr, E. D. (1987). *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know.* Boston: Houghton Mifflin.

Laclau, E. (1988a). "Politics and the limits of modernity." In A. Ross (ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 63–82.

Michnik, A. (March 11, 1990). "*Notes on the Revolution.*" *The New York Times* Magazine.

Oreskes, M. (March 18, 1990). "America's politics loses way as its vision changes world." *The New York Times,* vol. CXXXIX, No. 48, 178 (Sunday), 1, 16.

Penley, C. (1989). *The Future of an Illusion: Film, Feminism and Psychoanalysis.* Minneapolis: University of Minnesota.

Popkewitz, T. (1988). "Culture, pedagogy, and power: issues in the production of values and colonialization." *Journal of Education,* 170(2), 77–90.

Shapiro, S. (1990). *Between Capitalism and Democracy.* Westport: Bergin and Garvey Press.

Simon, R. (forthcoming). *Teaching against the Grain.* Westport: Bergin and Garvey.

Thompson, E. P. (January 29, 1990). "History turns on a new hinge." *The Nation,* 117–22.

Walzer, M. (1987). *Interpretation and Criticism.* Cambridge: Harvard University Press.

فصل چهل و یکم

"چینِ مدرن و غربِ پُست‌مدرن"*

دیوید هال — **ترجمه‌ی حسین بشیریه**

دیوید هال (متولد ۱۹۳۷)، استاد آمریکایی فلسفه‌ی تطبیقی در این مقاله، که در ۱۹۸۹ نوشته است، می‌کوشد نشان دهد فلسفه‌ی سنّتی چین حاوی منابعی است که به برخی از مسائل مربوط به مشاجره بر سر مدرنیته و پست‌مدرنیسم پاسخ می‌دهد. در حقیقت هال مدعی است که اندیشه‌ی کلاسیک یعنی "ماقبل مدرن" چین، پست‌مدرن است. به‌ویژه وی استدلال می‌کند که مفهوم دریداییِ تمایز [تفاوط][1] (*différance*) و اولویتِ آنچه به واسطه‌ی سخن فلسفیِ تابعِ حقیقت قابل درک نیست، از اجزای کانونی تائوئیسم و آیین کنفوسیوس است.

سنّت متافیزیکی غرب آشکارا یا تلویحاً مبتنی بر "فلسفه‌ی حضور"، یعنی خواستِ حاضرساختنِ حضور هستی در موجودات است. ژاک دریدا این گرایش به حاضرساختنِ هستی را "عقل‌محوری" می‌نامد.[۱] گرایش فلسفه‌ی غرب به "عقل‌محوری" اندیشمندان را برمی‌انگیزد تا حقیقت، هستی، ذات، یا ساختارِ منطقی آنچه را درباره‌اش می‌اندیشند و گفت‌وگو می‌کنند حاضر کنند. معانی مختلف مدرنیته که در بالا طرح کردیم، همگی کوشش برای توصیف حقیقت [اصلی] اشیا را در کانون خود نهفته دارند. شکست در این کوشش به معنی شکستِ فلسفه‌ی حضور و شکستِ مدرنیته است.

اندیشه‌ی پست‌مدرن در پی ایجاد فلسفه‌ی تمایز است. ناتوانی ما در فهم تمایز و غیریت در عام‌ترین معانی‌شان تهدیدی برای کل طرح متافیزیکی اندیشه‌ی غرب به‌شمار می‌رود.

عمومی‌ترین پرسش درباره‌ی تمایز به تمایز میان "چیستی" و "هستیِ" یک چیز مربوط می‌شود. "یک گُل یک گُل است..." آری. به‌علاوه "یک گل... هست". پرسش از این‌که یک موجود چیست پرسشی جهان‌شناختی است؛ ملاحظه‌ی این‌که آن چیز هست، ملاحظه‌ای هستی‌شناختی است. یک گُل به‌عنوان چیزی که در اکوسیستم خود با چیزهای دیگر در روابط مکانی-زمانی و

---

* David Hall, "Modern China and the Postmodern West", in *Culture and Modernity; East-West Philosophic Perspectives,* ed. Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991), fourth through sixth sections, pp. 57–67.

۱. بنگرید به زیرنویس شماره‌ی ۷، صفحه‌ی ۳۶۶، درباره‌ی واژه‌ی "تفاوط".

زیست-شیمیایی پیچیده‌ای قرار دارد، موجودی جهان‌شناختی است. اما این‌که گل هست ـــ هست‌بودن‌اش ـ به خصلت هستی‌شناختی آن اشاره دارد.

البته، تقابل میان جنبه‌ی جهان‌شناختی و هستی‌شناختی را نمی‌توان بدون نظریه‌ی منشأ پیدایش جهان (cosmogony) که این تقابل از درون آن برخاسته است به تصور درآورد. زیرا گرایش هستی‌شناسانه‌ی فلسفه‌ی غرب از نگرش آن نسبت به آشوب آغازین جهان برمی‌خیزد.

آفرینش نظم از درون خطر آشوب و پاسداری از آن در مقابل این خطر، واقعیت بنیادینی است که تصور ما از آغاز جهان را شکل می‌دهد. فلسفه‌ی نظری هم به‌عنوان هستی‌شناسی کلی و هم به‌عنوان علم کلی، در پی توضیح حقیقت بنیادین نظم است. هستی‌شناس این پرسش هستی‌شناسانه را می‌پرسد: "چرا به‌جای آن‌که هیچ موجودی نباشد، موجوداتی هستند؟" و یا "چرا به‌جای آن‌که هیچ‌چیز نباشد، چیزی هست؟" هواداران [فلسفه‌ی نظری به‌عنوان] علم کلی این پرسش جهان‌شناختی را می‌پرسند: "چه انواعی از چیزها وجود دارند؟" نظریه‌ی منشأ و آفرینش جهان در سنّت یونانی غرب بر آن بوده است که تفکر متافیزیکی می‌باید متضمن کوشش برای جست‌وجوی هستی‌ها یا اصولی باشد که به‌عنوان منابع متعالی نظم، نظم(های) موجود یا مشهود را توجیه می‌کنند.

طبق تعبیر سنّتی، پرسش‌های جهان‌شناختی و هستی‌شناختی هردو فرض را بر وجود بنیادی منظم در هستی قرار می‌دهند. همین خود البته گرایش فلسفه‌ی غرب به عقلْ‌محوری، یعنی گرایش به توضیح و تشریح نظم و ساختار اشیاء را مشخص می‌کند.

این مطالب ممکن است بسیار انتزاعی و کاملاً به بحث مدرن‌سازی چین بی‌ربط به‌نظر برسند. اما به‌نظر من چنین نیست؛ مسئله‌ای بسیار جدی در این‌جا در کار است. برداشت‌های بسیار کلی ما از جهان همواره ما را متعهد به فرض وجود مبنایی عام و کلی به‌عنوان ذات یا ساختار موجودات می‌سازند و درنتیجه ما جزئیات تجربه‌ی خودمان از اشیاء و خود آن اشیاء را به‌آسانی نادیده می‌گیریم. در این حال حقیقت کلی و زیبایی کلی و خیر کلی به‌جای حقیقت، زیبایی و خیری که به‌طور انضمامی در جزئیات پایدار جهان ما متحقق‌اند موضوع گفتار ما قرار می‌گیرند. در آن صورت مدعی شناخت کلیات، مُثُل، مطلق‌ها و ذوات می‌شویم، لیکن عینیت‌های زمخت جهان خودمان را نادیده می‌گذاریم.

هرگونه ادعای جدی نسبت به وجود حقیقت عینی ما را به این نظر پای‌بند می‌سازد که گفته‌ها و دعاوی ما منعکس‌کننده‌ی واقعیت است. نفسِ هستیِ اشیاء در نظریه یا ایده‌ئولوژی ما حاضر است. اما عصر ما روی‌هم‌رفته نسبت به این‌گونه دعاوی بسیار بدبین است. تکثر آموزه‌ها و نظریه‌ها در درون فرهنگ واحدی همچون فرهنگ غرب و نیز تنوع فرهنگ‌ها [در جهان] هرگونه ادعایی نسبت به حقیقت امور را به عملی تلویحاً سیاسی تبدیل می‌کند. جزم‌گرایی، تمامت‌خواهی و عدم تساهل تنگ‌نظرانه همگی با دعاوی ناموجه نسبت به شناخت حقیقت غایی پیوند مستقیم دارند.

فلسفه‌ی حضور بی‌شک عمداً زیان‌بار نیست. عقلانیتِ عصر روشن‌گری از این اندیشه برخاست که اصول عام منطق و عقل می‌توانند گفتمانی مشترک برای همه‌ی فرهنگ‌ها فراهم کنند. این نوع عقل‌گرایی

از نیاز به پیوند اندیشه، عقاید و عملکردهای متنوع و متکثر زاده شد. عقل ما هدیه‌ای از جانب دولت‌شهرهای باستانی دانسته می‌شد که از ایتالیا تا شبه‌جزیره‌ی پلوپونز پراکنده بودند؛ این عقل دست‌پرورده‌ی مذهب توحیدی عبریان و برداشت‌های لاتینی از انسانیت بود و در دست اَشکال مختلف استعمار آلمانی، فرانسوی و انگلیسی قوام و انسجام یافته بود.

خواست مشاهده‌ی وحدتی ذاتی میان همه‌ی فرهنگ‌ها نقشی از فعالیت تبشیری ما بوده است که نخست از طریق توسعه‌ی امپراتوری روم و مسیحیت بروز یافت و اکنون نیز از طریق تکنولوژی‌های عقلانی‌ای انتشار می‌یابد که به‌وسیله‌ی امپریالیسم اقتصادی نوپا و یا به سخنی مؤدبانه‌تر به‌وسیله‌ی طرز فکر گسترش‌یابنده‌ی بازار به‌حرکت درمی‌آیند. هواداران ارزش‌های غربی معتقداند که این ارزش‌ها قابل صدوراند، زیرا بیان‌گر مبانی و نتایج مجموعه‌ای از اصول عقلانی هستند.

ارزش‌های فرهنگی ما در متن آموزه‌هایی قرار دارند که خود مجموعه‌ی احکام و گزاره‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان باورها و عقاید پذیرفت. اصول فلسفی و علمی از لحاظ صورت عقلانی هستند، و از این رو، قطع‌نظر از کردارهای فرهنگی خاص، در معرض قبول عام قرار دارند. تکنولوژی به‌عنوان نظامی عقلانی الگوریتم تکثیر خود را با خود همراه دارد و نیازمند کم‌ترین حد از دخالت انسان است.

چینی‌ها در کوشش برای مدرن‌سازی با معمای ناگواری مواجه‌اند. چین باید مدرن شود، اما تأثیرات مدرن‌سازی به شیوه‌ی دموکراسی لیبرالی همراه با مؤسسات خصوصی و تکنولوژی‌های عقلانی خواه‌ناخواه تمامیت فرهنگی چین را تهدید می‌کند. فرهنگ مبتنی بر مناسک و شعائر در چین برپایه‌ی اشتراک سنّت‌هایی استوار است که دموکراسی لیبرال آن‌ها را شکننده خواهد کرد. قوانین، قواعد و ارزش‌هایی که فرهنگ چینی را شکل می‌دهد با منش نسبتاً خاص مردم چین پیوند دارد و ذاتی آن‌ها است. شکل پدرسالارانه‌ی حکومت در چین، تأکید آن بر همبستگی جماعت در مقابل حقوق انتزاعی افراد، و واکنش آن نسبت به نیاز روان‌شناسانه‌ی مردم به وابستگی در عین پرورش این نیاز، همگی خصال و ویژه‌گی‌های بسیار ظریفی هستند که سرانجام به‌واسطه‌ی روابط غیرشخصی تکنولوژی، منفعت‌طلبی مؤسسات خصوصی و آرمان‌های فردیت‌بخش دموکراسی زدوده و زایل خواهند شد. این‌گونه عناصرِ فرهنگِ مدرن، هر فایده‌ای هم که به‌همراه آورند، سرانجام به رشد بیمارگون بخش خصوصی می‌انجامند و همبستگی جماعت را تهدید می‌کنند.

طبعاً نگرش فلسفه‌ی اَنگلو-اروپاییِ مدرن در رابطه با مسئله‌ی "تمایز" با نگرش فلسفه‌ی کلاسیک چینی تفاوت دارد. نزد چینی‌ها به دلایل چندی که به گزینش‌های اولیه در مسیر تکامل فرهنگی ایشان مربوط می‌شود، تفکر درباره‌ی تمایز، دگرگونی و تحول آسان‌تر بوده است تا نزد اغلب مردم غرب. از سوی دیگر در غربِ مدرن تفکر برحسب مقولات هویت، هستی و استمرار آسان‌تر شده است.

ما طبعاً ناهماهنگی خیره‌کننده‌ای را که به‌نظر می‌رسد در ادعای اصلی من نهفته است نادیده نگذاشته‌ایم. آیا واقعاً ممکن است چنین باشد که کشوری که بیش از همه‌ی کشورهای دیگر دارای استمرار فرهنگی، سنّت انعطاف‌ناپذیر و بالاترین درجه‌ی عدم تساهل نسبت به دیگر تمدن‌ها بوده است خبره‌ی

فلسفه‌ی تمایز باشد؟ پاسخ من قطعاً مثبت است. گرچه پیش‌زمینه و اهمیت این پرسش را در این‌جا مفصلاً بررسی نخواهیم کرد، درصدد هستیم تا در سطور پایین مطالبی در توجیه پاسخ مثبت خود به آن سؤال بیاوریم.

در دفاع از استدلال نسبتاً غریب خود می‌خواهم در این‌جا توجه خواننده را به شواهد و دلایلی در این‌باره جلب کنم که چرا به‌نظر نگارنده آیین کنفوسیوسی و مکتب فلسفی تائو نگرشی نسبتاً همانند نگرش پست‌مدرنیستی دارند، تا آن‌جا که پست‌مدرنیسم خواهان یافتنِ وسیله‌ای برای تفکر درباره‌ی تمایز است. استدلال من در قوی‌ترین و متناقض‌نماترین شکل خود به این ادعا بالغ می‌شود که چین کلاسیک به‌معنایی بسیار واقعی **پست‌مدرن** است.

چنین پژوهشی می‌تواند دو سود دربرداشته باشد. نخست این‌که چون آشکار است که نقد پست‌مدرن نه واپس‌گرا و نه ضدصنعت است، می‌توان امید داشت که از درون نگرش پست‌مدرنیستی استراتژی‌های دیگری برای پذیرش پیامدهای عملی جهان مدرن پدید آید. این بدان معناست که چین باید در تأمل درباره‌ی مسائل بسیار دشوار مدرن‌سازی برحسب گذشته‌ی پست‌مدرن خودش آزاد باشد.

فایده‌ی دوم ارتباطِ پست‌مدرن این است که اندیشمندان اَنگلو-اروپایی می‌توانند در چین قدیم منابع مکملی برای بسط نگرش تمایز جهان‌شناختی و زبانی که آن نگرش را تشریح می‌کند کشف کنند. چنان‌که اینک نشان خواهیم داد برخی از این منابع را می‌توان در برداشت‌های اولیه‌ی تائوئیستی و کنفوسیوسی یافت.

تائوئیسم و تمایزِ جهان‌شناختی

در جایی دیگر[۲] استدلال کرده‌ام که فهم فلسفی دقیق مکتب کلاسیک تائوئیسم بستگی به قبول این مطلب دارد که هیچ‌یک از دو دوگانه‌گی بنیادین متافیزیکی در سنّت غربی ــ یعنی دوگانه‌گی ''هستی'' و ''نیستی'' و دوگانه‌گی ''هستی'' و ''شدن'' ــ در فهم برداشت تائوئیستی سودمند نخواهد بود. در تائوئیسم، یگانه حقیقت، حقیقتِ فراگشت یا شدن است. هستی و نیستی تجریداتی از آن فراگشت‌اند.

نخستین کلمات **تائو ته چینگ** را می‌توان بدین شیوه تعبیر کرد:

> راهی (تائو) که می‌توان از آن سخن گفت راه همیشگی نیست. نامی که بتوان از آن نام برد نام همیشگی نیست. بی‌نام سرآغازِ آسمان و زمین بود.[۳]

در سراسر **تائو ته چینگ**، تائو هم به‌عنوان بی‌نام و هم قابل نام‌گذاری توصیف می‌شود. **تائو** فی‌نفسه فراگشت کلیِ شدن یا خودِ شدن است. تائوی بی‌نام و نام‌پذیر به‌ترتیب مشابه ''نیستی'' و ''هستی'' عمل می‌کنند. بدین‌سان هستی و نیستی تجریداتی از فراگشت کلی خود-شدن‌اند. **تائو** عبارت است از آن‌که‌ـ که نامی است برای فراگشت. آن‌که **هست** و آن‌که **نیست**[۴] دو قطب متضاد خود-شدن‌اند.

حقیقتِ بنیادین نگرش تائوئیستی در اقتباس نسبتاً خنده‌آور و طنزآمیزی از گفته‌ی معروف

پارمنیدس مندرج است، که به‌موجب آن، فقط شدن هست؛ نشدن نیست. به این معنی که تنها به هستی آمدن است که ترکیبی از هستی و نیستی را بازمی‌نماید. هستی و نیستی هیچ‌یک به وجهی تجریدشده از رابطه‌ی خود با قطب مخالف خویش نمی‌توانند درنهایت واقعی باشند.

هر عنصر خاص در درون تمامیت دارای برتری درونی خاص خویش است. واژه‌ی معادل این معنا در چینی **ته** [*te*] است. **ته** را می‌توان همچون ''کانون ویژه'' یا ''برتری درونیِ'' یک چیز تعبیر کرد. **ته**ی هر عنصر به‌عنوان وسیله‌ای عمل می‌کند که آن چیز بروفق آن کل اشیا را از چشم‌انداز خود توضیح می‌دهد و بدین‌سان جهانی را ''نام‌گذاری'' می‌کند و می‌آفریند.

دو مفهوم **تائو** و **ته** را می‌توان با هم به شیوه‌ای قطبی تعبیر کرد. **تائو-ته** را می‌توان همچون رابطه‌ی میدان (**تائو**) با کانون (**ته**) فهمید. الگوی هولوگرام[1] می‌تواند در این‌جا سودمند افتد، زیرا همچنان‌که در نمایش هولوگرافیک هر عنصر متضمن کل در اَشکال طرح‌شده است، به همین‌سان در نگرش تائوئیستی هر جزئی از کل کلیت را در تمامیت خود متمرکز می‌کند. کانون خاص هر جزء یا عنصر، جهان آن، یعنی محیط پیرامون‌اش، را تأسیس می‌کند. به‌علاوه تمامیت به‌عنوان مجموعه‌ی همه‌ی نظم‌های ممکنه به‌وسیله‌ی هر جزء نمایان می‌شود.

تائوئیسم به‌طور ریشه‌ای دیدگاه‌باور است. به گفته‌ی چوانگ تسو[2] ''اگر انسان در مکانی مرطوب بخوابد کمردرد می‌گیرد. اما بر سرِ مارماهی چه خواهد آمد؟''[۵] مارماهی دست‌کم به همان اندازه‌ی انسان ناراحت خواهد شد ـ اما به دلیلی درست برعکس. تمامیت تائوئیستی افقی است [نه عمودی]. هیچ‌گونه سلسله‌مراتبی درکار نیست؛ در جهان‌شناسیِ تائوئیستی هیچ‌گونه زنجیره‌ی بزرگِ هستی و یا مدارج کمالات متصور نیست. از دیدگاه تائوئیسم، انسان‌محوریِ نهفته در تقریباً همه‌ی انواع نظام‌های اخلاقیِ انگلو-اروپایی تنها یکی از انواع ممکن ''مرکزگرایی'' است.

داستانی آشنا از **چوانگ تسو** مطلب را روشن می‌کند:[۶]

> امپراتور دریای جنوب **شو** خوانده می‌شد، امپراتور دریای شمال **هو** نام داشت و امپراتور منطقه‌ی مرکزی به **هون-تون** (آشوب) موسوم بود. شو و هو گه‌گاه برای دیدار یکدیگر در منطقه‌ی هون-تون فرا می‌آمدند و هون‌تون با بخشنده‌گی بسیار با آن‌ها رفتار می‌کرد. شو و هو در این‌باره شور کردند که چگونه می‌توان لطف او [هون-تون] را جبران کرد. آن‌ها گفتند: ''همه‌ی انسان‌ها هفت منفذ دارند که به‌واسطه‌ی آن‌ها می‌بینند، می‌شنوند، می‌خورند، و نفس می‌کشند. اما تنها هون-تون هیچ منفذی ندارد. پس بیایید سوراخی برایش درست

---

۱. hologram، از طریق holography به‌دست می‌آید که در آن تصویر بدون به‌کاربردن عدسی ایجاد می‌شود. هولوگرام مجموعه‌ای از خطوط و پیچ‌وتاب‌های غیرقابل تشخیصی است که وقتی مثلاً در پرتو لیزر قرار گیرد نمایش سه‌بُعدی موضوع تصویر را ممکن می‌کند.ـم. ف.

۲. Chuang Tzu (۳۶۹ـ۲۸۶ پ م)، مهم‌ترین شارح اولیه‌ی تائوئیسم بود.ـ ویراستار متن انگلیسی.

کنیم!'' هر روز آن‌ها سوراخ دیگری در او حفر کردند و در روز هفتم هون-تون مُرد.

دیدگاه تائوئیسم بر نظم استوار نیست، بلکه مبتنی بر آشوب است. تائوئیسم دیدگاهی است که در آن هماهنگی معنای ویژه‌ای دارد که با هون-تون به‌عنوان امپراتور فاقد پشت و رو و دهان پیوند دارد. این فرض که **تائو** خود-شدن است و از این‌رو مجموعه‌ی همه‌ی نظم‌هاست، درنهایت پاسخ مناسبی به پرسش بحث‌برانگیز بنیامین شوارتز درباره‌ی معنای **تائو** در کتاب **جهان اندیشه در چین باستان** به‌دست می‌دهد. وی می‌پرسد: ''چگونه ممکن است واژه‌ای که راجع به **نظم** است، معنایی مرموز داشته باشد؟''[۷] معنای مرموز تائو در راز آشوبی نهفته است که مجموعه‌ی همه‌ی نظم‌هاست.

تائو به این معنا اندام‌وار نیست که بتوان گفت الگو یا **غایتی** واحد فرآیندهای آن را مشخص می‌کند؛ یک کل نیست بلکه کل‌های بسیاری است. نظم آن عقلانی یا منطقی نیست، بلکه زیبایی‌شناسانه است ـ به این معنی که هیچ‌گونه الگوی متعالی نمی‌تواند موجود باشد که وجود یا اثربخشی آن نظم را تعیین کند. آن نظم پیامد جزئیاتی است که تمامیت اشیای موجود را تشکیل می‌دهد.

چنین تعبیری از **تائو** آن را به‌عنوان تمامیتی نه به‌معنای جهانی با نظمی یگانه بلکه به‌مفهوم مجموعه‌ی همه‌ی نظم‌های جهانیِ ممکن جلوه می‌دهد. هر نظمِ خاصی جهانِ موجودی است که در آن تمامیت از چشم‌انداز جزء خاصی فهمیده می‌شود. اما این جهان به‌عنوان جهانی واحد و یگانه، تجریدی از تمامیت نظم‌های ممکن است. **هستیِ** این نظم هستی‌شناختی نیست، بلکه جهان‌شناختی است. چنین نظم تجریدشده و گزینش‌شده‌ای نمی‌تواند به‌عنوان بنیاد یا مبنا عمل کند. در نگرش تائوئیستی، **همه‌ی تمایزها، تمایزهای جهان‌شناختی‌اند.**

تائوئیسم مبتنی بر تأیید آشوب است نه نفی آن. در سنّت اَنگلو-اروپایی، آشوب به‌معنی خلأ، جدایی و یا آشفته‌گی است و باید بر آن غلبه کرد. در تائوئیسم باید آشوب را به حال خود گذاشت تا در حالت خودجوشیِ خود نشو و نما یابد، زیرا ''چیزهای گوناگون به خودشان نظم می‌بخشند.''[۸] هرگونه کوششی برای عرضه‌ی مبنا یا بنیادی ـ یعنی هستیِ هستنده‌ها ـ نفی می‌شود. چوانگ تسو اصرار می‌ورزد که ''هر چیز از تأمل درونی خودش به‌وجود می‌آید و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که چگونه چنین می‌شود.''[۹]

تائوئیسم الگویی فراهم می‌کند که به‌موجب آن می‌توان تمایز را مطلقاً به‌عنوان تمایز **جهان‌شناختی** تصور کرد. تمایز جهان‌شناختی، درصورتی قابل تصور است که تمییز میان حوزه‌های جهان‌شناختی و هستی‌شناختی را رها کنیم. زیرا بُعد هستی‌شناختی است که نهایتاً تفاوت‌ها و تمایزهای موجود میان هستی‌های جهان‌شناختی را با تأکید ضمنی بر وحدتِ هستی که موجودات در آن شریک‌اند استتار می‌کند.

عقل و عقلانیت، فلسفه‌ی هستی‌شناسانه‌ی حضور را پیش‌فرض می‌گیرند. اما به‌سادگی می‌توان ثابت کرد که انتظام عقلانی مفهومی انسان‌محور است. زیرا همگونی‌های مختلف روان‌شناسانه و فیزیولوژیکی که مشخص‌کننده‌ی نوع بشر هستند، پیشاپیش انواع نظم‌بخشی‌هایی را که انتظار می‌رود به جهان طبیعی

شکل بخشند تعیین می‌کنند. ما با تصوری که از خود به‌عنوان موجوداتی خاص داریم، نوع نظم‌هایی را که می‌شناسیم و مهم می‌دانیم تعیین می‌کنیم. نظم‌های دیگر تنها از چشم‌انداز انسان‌محور ما شناسایی می‌شوند، زیرا شناختِ هر نظمی مستلزم تشخیص قواعد عملکرد منظم آن، فهم همگونی‌های بالفعل آن، و برقراری مبانی قابل توجیهی برای ترتیب و توالی علّی و معلولی میان عناصری است که آن همگونی‌ها را محقق می‌کنند.

نظم زیبایی‌شناسانه در دیدگاه تائوئیستی وجود روش دیگری برای شناخت را پیش‌فرض می‌گیرد. موضوع چنین شناختی جزئیات بی‌همتایی هستند که برحسب مفاهیم الگووار و تعریف‌کننده‌ی قاعده‌مندی‌ها و همگونی‌ها قابل بحث نیستند. آن‌ها را تنها می‌توان برحسب تمایزهای جهان‌شناسانه‌ای موردنظر قرار داد که بر جزئیت و خصوصیت هر مورد خاص مبتنی هستند.

کنفوسیوس و زبانِ تمکین و پذیرش

یکی از مشکلات تفهیم و انتقال نظر درباب تمایز جهان‌شناختی فقدان زبانی است که بتواند به‌نحوی رسا چنین دریافت‌های زیبایی‌شناسانه‌ای را بیان بدارد. البته چنین زبانی در تائوئیسمِ فلسفی موجود است و می‌توانستیم در این‌جا آن را به‌صورتی مقتضی تشریح کنیم. اما به‌جای این کار می‌خواهیم به متن آیین کنفوسیوسی نظر کنیم و دیدگاه مربوط به زبان و تفهیم و تفاهمی را که در پسِ امثال و حِکَم کنفوسیوسی نهفته است شرح دهیم. این کار را به‌منظور اثبات این نکته انجام می‌دهیم که تائوئیسم و آیین کنفوسیوسی هرقدر هم در درون فرهنگ چینی با یکدیگر تفاوت‌های بسیاری داشته باشد، از چشم‌انداز اندیشه‌ی غربی اساساً به خانواده‌ی فکری واحدی تعلق دارند؛ زیرا مکتب تائو و مکتب کنفوسیوس هردو فرض را بر اولویت تمایز جهان‌شناختی بر حضور هستی‌شناختی قرار می‌دهند، یا به سخن دیگر اولویت شیوه‌ی فهم و گفتمان زیبایی‌شناسانه را بر شیوه‌ی گفتمان عقلی فرض می‌گیرند.

در غرب دو نوع زبان بر سنّت فکری مسلط بوده است. یکی زبان حضورِ هستی‌شناسانه است که اندیشمندان پست‌مدرن علیه آن به شورشی تمام‌عیار دست زده‌اند. اما سنّت فکری غرب در کنار زبان حضور هستی‌شناختی اجازه‌ی کاربرد زبان به شیوه‌ای مرموز و اسطوره‌ای و شاعرانه را نیز می‌دهد. در این شیوه‌ی کاربرد، زبان غیابِ مدلول را تبلیغ می‌کند. این زبانِ راه منفی مرموز یا زبان شاعزانه‌ای است که استعاره را نه صرفاً زائده‌ای بر پیکر مبنایی واقعی، بلکه سازنده‌ی گفتمان می‌داند. می‌توان این نوع بیان را زبان ''غیاب'' نامید.

زبانِ حضور مبتنی بر امکان بیان گزاره‌های روشن و صریح است. این امکان نیازمند معیارهایی برای تعیین واقعیت لفظی احکام و گزاره‌هاست، و برای حصول این شرط، زبان لفظی و واقعی باید بر زبان مجازی یا استعاری اولویت داشته باشد. این بدان معناست که می‌باید افزون بر انواع بسیار مبهم بیان و زبان که با تمثیل‌ها و استعاره‌ها در پیونداند، مفاهیمی وجود داشته باشند که پذیرای معنایی روشن و صریح باشند.

از زمان بحث‌های ارسطو درباره‌ی استعاره، که هنوز هم غلبه دارند، تاکنون، زبان واقعی و غیراستعاری اغلب بر زبان مجازی و استعاری اولیٰ و مُرَجَح شمرده شده است. گرچه این مطلب به‌نظر بدیهی و تقریباً پیش‌پاافتاده می‌رسد، قطعاً چنان نیست که این اولویت و ترجیح به‌نحوی در منشأ زبان تعبیه شده باشد.

در غرب کاربردهای استعاری معمولاً نسبت به معانی لفظی و واقعی دارای حیاتی انگل‌گونه تلقی می‌شوند. بدین‌سان علمِ معانیِ بیان تا جایی که استعاره و کنایه را به‌کارمی‌گیرد دارای مبنایی سخت منطقی است. همین امر در انضباط‌بخشیدن به فعالیت فکری و زیبایی‌شناختی مؤثر است و مانع از جولان آزاد تخیّل می‌شود.

اما اگر بخواهیم زبانی برای دامن‌زدن به تمایز به‌دست آوریم، می‌باید نوع تازه‌ای از استعاره را بجوییم. به‌جای استعاره‌هایی که معنای تحت‌اللفظی یک واژه را بسط می‌دهند، می‌باید ''استعاره‌های کنایی''[۱۰] را به‌کار ببریم. استعاره‌های کنایی با استعاره‌های صریح تفاوت دارند، زیرا مقید به معنایی تحت‌اللفظی یا عینی نیستند؛ بلکه اشارات و کنایاتی آزاد و شناوراند. این نوع استعارات **کنایه و اشاره** اند نه **بیان و تصریح**. مصادیق آن‌ها استعاراتِ کناییِ دیگراند، یعنی چیزهای دیگری که اشاره و کنایه دارند. هر زبانی در بنیاد و عمق خود ممکن است چیزی جز دریای مواجی از اشاره و کنایه نباشد.

زبان‌شناسانِ پیرو سوسور[۱۱] و برخی نشانه‌شناسان پیرو او و پیرس و نیز پساساختارگرایانی که زبان را از ''افسانه‌هایی'' چون ''نیّت مؤلف''، ''انسجام متن'' یا ''فقدان ایهام در سخن'' می‌پالایند، همگی چیزی شبیه به تعبیرهای کنایی به‌کار می‌برند. زبان، به‌عنوان مجموعه‌ای از تمایزها، به‌عنوان ساختار یا زمینه‌ای که در آن معنا الی‌غیرالنهایه به تأخیر و تعویق می‌افتد، چیزی بیش از نظامی کنایی نیست.

می‌توان به قطعیت گفت که تفسیر سوسوری بر زبان و ادبیات چینی قابل اطلاق است. اهمیت زمینه برای معنا در زبان چینی بر نقش تمایزها در برقراری معنا گواهی می‌دهد. البته در چین تقریباً کل آنچه را که می‌توان درباره‌ی استعاره‌ی کنایی گفت، می‌توان با کاربرد واژه‌ی ''تصویر''[1] هم بیان کرد.

در فرهنگ اَنگلو-اروپایی واژه‌ی ''تصویر'' با دلالت‌های متمایزی در نقد ادبی، روان‌شناسی و فلسفه به‌کار برده می‌شود. بهترین برداشت در این زمینه این است که تصویر، عرضه و نمایش حسیِ (یعنی دیداری، شنیداری، بساوایی، یا بویایی) تجربه‌ای ادراکی، تخیلی و یا تذکاری است. شکل ادراک، تذکار یا تخیل ممکن است از شیوه‌ی بازنماییِ آن جدا و متمایز باشد. برای نمونه تجربه‌ی بویایی یا دیداریِ یک گل را می‌توان در کلمات یک شاعر در ذهن تصویر کرد.

در چنین موردی، تصویر به‌وسیله‌ی صورتِ حاصل از کلام به شکلی که به‌وسیله‌ی خواننده‌ی شعر تجربه می‌شود تشکیل می‌شود و ممکن است در این حال تجربه‌ی شخصی خود شاعر را بازنماید و یا ننماید. کارآمدترین شیوه‌ی تضمینِ نوعی هماهنگی و همنوایی میان شخص بیان‌کننده‌ی تصویر و تجربه‌های بعدی از آن تصویر آن است که آن دو را به درون چارچوب تعبیری جمعی و مشترکی احاله دهیم. تنها تصویرهایی

---

1. image

که به‌صورت جمعی و مشترک تجربه شوند در پیشبرد روابط بین اشخاص و روابط اجتماعی مؤثر خواهند بود.

این مطلب به تمایزی واقعی میان فرهنگ اَنگلو-اروپایی و فرهنگ چینی اشاره می‌کند. در چین با قطعیت بیش‌تری می‌توان گفت که سنّت به‌عنوان سرچشمه‌ی جمعی و مشترک معنا خصلت کنایی نامحدود زبان را انضباط می‌بخشد. درحقیقت خودِ سنّت، به‌عنوان سرچشمه‌ی معنا و ارزش، آنچه را که اساساً محال‌گونه به‌نظر می‌رسید پذیرفتنی می‌کند ـ یعنی فرهنگ چینی استعدادی برای ادراک تمایز دارد، که فرهنگ غرب از نظر تاریخی هرگز آن را از خود بروز نداده است.

سخن کنایی مستلزم مرزهای مبهمی[۱۲] در مورد خود و جهان است. مطلوب‌ترین وضعیت وضعیتی است که در آن تصویرهایِ ذهنی، به‌عنوان مجموعه‌هایِ پیچیده‌ی بسیار مبهمی که قابل تعابیر گوناگون‌اند، به‌طور جمعی تثبیت شوند و در کَنَف حمایت شعائر و آیین‌ها قرار گیرند. هدف چینی‌های باستان همین بود، هرچند آشکار است که آیینِ جزمیِ کنفوسیوسی اغلب در فراهم‌آوردن معنای تثبیت‌شده‌ی بیش از اندازه محدود و مضیّقی برای تصویرهای مربوطه مقصر بود. به‌هرحال، در پسِ آن زبان هیچ چیزی به شکل یک ساختار یا عقل وجود ندارد که بتوان برای اثبات حضور حقیقت عینی بدان متوسل شد. معانی، از بازی کنایی تمایزهای موجود بین واژه‌گان و تصویرهای زبانی استنتاج می‌شوند.

تصاویر مربوط به اَشکالِ شش‌خطیِ (hexagrams) **آی چینگ**[۱] نمونه‌های خوبی از تصاویری هستند که از لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده و در پناه حمایت شعائر و آیین‌ها قرار گرفته‌اند. تصاویر "خلاق" و "پذیرا"[۲] که مربوط به دو شکل شش‌خطی اول هستند در خاطرات و کردارهای جمعی مرتبط با نهادها، شعائر، موسیقی و ادبیات مندرج‌اند و این امر جایگاه کتاب فال‌بینی را به‌عنوان یک اثر کلاسیک فرهنگ چینی معین می‌کند. تجربیات عینی کسی که به **آی چینگ** مراجعه می‌کند، ذخیره‌ی معانی مندرج در متن عمومی زندگی جمعی را منعکس می‌کنند.

یکی از پیامدهای شاخص زبانِ عقل‌محور این است که می‌باید هر گزاره و حکمی از اوضاع و احوالی که توصیف می‌کند استقلال واقعی داشته باشد. چنین استقلالی به برقراری روابط ثنوی میان گزاره‌ها و اوضاع و احوال بیرونی منجر می‌شود. بدون چنین استقلالی، به معنا و مفهوم ثنویت و تعالی، هیچ‌چیز به‌عنوان حقیقت منطقی صورت‌بندی نخواهد شد.

درباره‌ی حضور امور و اصول متعالی در تکوین فرهنگ غربی هیچ بحث و تردیدی نیست. ثنویت

---

۱. *I Ching*، به‌معنی "کتاب دگرگونی‌ها" یکی از پنج متن کلاسیک کنفوسیوسی است که دراصل برای فال‌گیری و غیب‌گویی به‌کار می‌رفت، و لیکن حاوی نظریات جهان‌شناختی نیز بود. در این کتاب ۶۴ مسدّس (شش‌خطی) سمبلیک عرضه شده است که ظاهراً حاوی معانی عمیق و قابل کاربرد در زندگی روزمره هستند. اَشکالِ شش‌خطی با اتصال هشت سه‌گوشه تشکیل می‌شوند. هر سه‌گوشه نام و معنایی نمادین دارد. گفته می‌شود که "فوهنری" امپراتور اسطوره‌ای چین در قرن ۲۴ ق. م. این مسدسات را روی لاکِ یک لاک‌پشت کشف کرد. مسدسات، خط به‌خط از پایین ساخته می‌شوند: خط‌های پیوسته دارای شماره‌ی ۹ و خط‌های شکسته دارای شماره‌ی ۶ هستند. خط پیوسته نماینده‌ی نیروی **یانگ** و خط گسسته نماینده نیروی **یین** است. از ترکیب این خطوط می‌توان همه‌چیز را توضیح داد.ـم. ف.

۲. به توضیح *Yin-Yang* در شماره‌ی بعدی مراجعه شود.ـم. ف.

حاصل از این تعالی، گرچه اغلب برای کسانی که به شیوه‌ای مذهبی جزم‌اندیش‌اند گیج‌کننده است، یکی از ویژه‌گی‌های بسیار مقبول علایق عقلانی در جوامع اَنگلو-اروپایی است. در نگرش‌های اولیه‌ی کنفوسیوسی و تائوئیستی از ثنویت و تعالی خبری نیست.

برای آن‌که گزاره‌ای معنایی روشن و صریح داشته باشد، واژه‌گان می‌باید دقیقاً قابل تعریف و تحدید باشند. در نگرش‌های دوقطبی چنین تعریف و تحدیدی جز به شکل بسیار خام ممتنع است. بدین‌سان برداشت‌های کلاسیک چینی از یین و یانگ[۱]، به‌عنوان مفاهیم مکمل، نمی‌توانستند بدون تعارض به‌صورتی ثنوی ترجمه یا تعبیر شوند. یین همان یانگِ در حال شدن است؛ و یانگ نیز یینِ در حال شدن است. پس این عبارت که آن‌ها ”همچون شب و روز متفاوت‌اند“ به این معنی خواهد بود که ”همچون شبی که روز می‌شود و روزی که شب می‌شود، متفاوت‌اند.“

در نگرشی دوقطبی، مجموعه‌ای از مفاهیم با مجموعه‌ی دیگری از مفاهیم متضاد یا مکمل کنار هم قرار داده می‌شوند. به همین دلیل سنّت کلاسیک چینی ممکن است برای بسط گزاره‌های صریح و روشن نامساعد باشد. بدون چنین گزاره‌هایی، مفاهیم معنی‌شناسانه‌ی حقیقت بالمآل غیرقابل دفاع می‌شود و بدون تصور حقیقت واحدی که در پس اَعمالِ ارتباطی ما نهفته باشد، تصوراتی چون عقلْ‌محوری و حضور نمی‌توانند به‌عنوان ملاک‌های گفتمان فلسفی به‌کار آیند.

نظریه‌ی کنفوسیوسیِ اصلاحِ نام‌ها به‌خوبی بیان‌گر شیوه‌ی کاربرد زبان به‌صورت مشخص و انضمامی، تداعی‌آمیز و کنایی است. این نظریه، که از نظریه‌های بنیادی در آیین کنفوسیوسی به‌شمار می‌رود، اغلب به‌عنوان نظریه‌ای که جویای وضوح و در پی عرضه‌ی تعاریف روشن و درستی از مفاهیم است به‌طور فاحشی بد فهمیده شده است. چنین تعبیری تنها برداشت مسخره‌آمیزی از محتوای آیین کنفوسیوسی است.

> تسولو از کنفوسیوس پرسید: ”اگر حاکم وی منتظر تو بود تا به دولت‌اش نظم و سامان بخشی، در آن صورت، اولویت را به چه چیزی می‌دادی؟“ کنفوسیوس پاسخ داد: ”بی‌شک [اولویت من] نظم‌دادنِ درست به نام‌ها می‌بود.“[۱۳]

انگیزه‌ی سامان‌بخشی به نام‌ها نه منطقی و یا صرفاً معنی‌شناسانه بلکه کاربردی و عملی است؛ یعنی

---

۱. *Yin-Yang*، در اندیشه‌ی شرقی دو نیرو یا اصل مکمل هستند که همه‌ی وجوه یا پدیده‌های زندگی را تشکیل می‌دهند. یین به‌صورت زمین، جنس مؤنث، تاریکی، امر انفعالی، و امر جاذب و پذیرا تصور می‌شود و در اعداد زوج نمایان می‌گردد و نماد آن ببر و رنگ نارنجی و خط گسسته است. یانگ به‌صورت آسمان، جنس مذکر، روشنایی، امر فعال و خلاق و نافذ تصور می‌شود و در اعداد فرد نمایان می‌شود و نماد آن اژدها و رنگ لاجوردی و خط پیوسته است. این دو نیرو رابطه‌ی معکوس دارند و توصیف همه‌ی فرآیندهای واقعی جهان را می‌توان در تعامل آن‌ها یافت. وقتی آن دو در حال تعادل باشند به‌صورت دو نیمه‌ی تاریک و روشنِ یک دایره ترسیم می‌شوند. یین و یانگ اساس نظریه‌ی دُوری تاریخ را تشکیل می‌دهند که تناوبی از کون و فساد است. این اندیشه در قرن سوم ق. م. اساس جهان‌شناسی چینی را تشکیل می‌داد. همین اندیشه در ژاپن نیز بسط یافت. در آن کشور همه‌ی وجوه زندگی تابعی از آن دو نیرو تصور می‌شد. اعتقاد به روزهای نحس و سعد نیز مبتنی بر آن اندیشه بود.ـ م. ف.

این‌که عملِ تطبیق نام با نقش ـ مثل این‌که پدر را وقتی پدر می‌خوانیم که درواقع پدر باشد ـ میان نقش‌هایی انسجام و هماهنگی ایجاد می‌کند که پیشاپیش به موجب عملکردهای مرسوم (*Li*) و اَعمال افرادی ـ چون شوهرها، پدرها، وزرا، و پسرها ـ که هویت ظاهری‌شان به‌عنوان حاملان نقش در درون جامعه احتمالاً مورد شک و تردید است، به‌دقت تعیین می‌شود.

ملاحظه‌ی میزان شباهت و نزدیکی نگرش کنفوسیوس نسبت به زبان در گفتارهای او با اندیشه‌ی یکی از متفکران فرانسوی در همین خصوص پس از دوهزار و چهارصدسال بسیار جالب خواهد بود. طبعاً اشاره‌ی من به ژاک دریدا است. مفهوم **تمایز**[۱] (*différance*) درِ اندیشه‌ی دریدا که بسیار نقل شده است قضیه را روشن می‌کند.[۱۴] اصطلاح جعلیِ *différance* (**تمایز**) این معنی را می‌رساند که تمایزهای مربوط به زبان هم‌بُعدی فعّال و هم جنبه‌ای انفعالی دارند.

معنا، همواره به تعویق (*defer*) انداخته می‌شود. معنا نمی‌تواند در زبان به‌عنوان **ساختار** حضور داشته باشد، زیرا ساختار وقتی در کانون توجه باشد، معانی مرتبط با کاربرد زبان را حذف می‌کند. اما تمرکز بر زبان به‌عنوان **رخداد**، یعنی زبان به‌عنوان محصولی ازکنش‌های گفتاری، مسئله را حل نمی‌کند، زیرا باز هم خصلت مکمّلیِ زبان ـ یعنی این بار ساختار آن ـ به پیش‌زمینه‌ای غیرقابل دسترسی مبدل می‌شود.

اما دریدا برای آن‌که به‌صورت بسیار ثمربخشی با اندیشه‌ی کنفوسیوس هم‌صدا شود، می‌باید اصلاحی را در مفهوم **تمایز** خود بپذیرد که معنای نقشِ تعویقِ معنا را غنای بیش‌تری بخشد. اگر واژه‌ی هم‌شکل ولیکن مختلف‌المعنای *defer* به‌معنای تسلیم و تمکین و احترام را وارد بحث کنیم، در آن صورت مفهوم حاصل از آن یعنی *différance* به دو معنای فعال و انفعالیِ **متمایزبودن** و به **تعویق‌انداختن** باکاربرد خلاق کنفوسیوس از زبان به‌خوبی تناسب خواهد داشت.

زبانِ تمایز نزدکنفوسیوس مبتنی بر معنایِ *deference* به‌مفهوم پذیرش و تمکین به الگوهای سنّتی رایج و متداول و به رفتار کسانی است که آن الگوها را بازتاب می‌بخشند. در **دیباچه‌ی بزرگ** بر **کتاب سرودها** که معمولاً به کنفوسیوس منسوب می‌شود چنین می‌خوانیم:[۱۵]

> شعر محصول حالات و تمایلات است و در زبان به‌شکل سرود تنظیم می‌شود. احساسات آدمی در درون سینه غلیان می‌کنند و در شکل واژه‌گان ظاهر می‌شوند. وقتی کلمات نارسا باشند، آن احساسات به‌صورت آه و افسوس بیان می‌شوند. وقتی آه و ناله نارسا باشد، احساسات سروده و منظوم می‌شوند. وقتی شعر و سرود نارسا باشد، ناآگاهانه دست‌ها و پاها با رقص آن‌ها را بیان می‌کنند. احساسات آدمی در صدا بروز می‌یابد و وقتی صداها تلطیف شوند نُت‌های موسیقی خوانده می‌شوند.

کنفوسیوس زبان را در تمثیل با موسیقی درمی‌یابد. نام‌ها مانند نُت‌های موسیقی هستند. هارمونی

---

۱. برای توضیح مطلب نگاه کنید به صفحه‌ی ۳۳۶، زیرنویس شماره‌ی ۷. در آنجا این واژه به‌صورت "تفاوط" آمده است.

نتیجه‌ی ویژه‌گی نام‌ها و نت‌ها و هم‌نواییِ متقابل آن‌هاست. تأکیدی راکه در زبان‌های عقل‌گرایانه‌ی غرب بر روی نحو و ترکیب کلمات می‌یابیم در موسیقی و یا در نحو زبان چینی نمی‌توان یافت.

زبان کنفوسیوسی حامل سنّت است و سنّت، که به‌واسطه‌ی شعائر و مراسم قابل دسترسی است، زمینه‌ی اصلی و اولیه‌ی رفتار زبانی است. مرد حکیم به عملکرد جاری و حاضر و به ذخیره‌ای از معانی متوسل می‌شود که به گونه‌ای در گذشته‌ی سنّتی تحقق یافته‌اند که روابطی احترام‌آمیز میان خود او، مخاطبین‌اش و متون موثقِ مورد استفاده برقرار سازند.

درک این مطلب مهم است که کنفوسیوس هرگز مفاد و معانی زبان را به هنجارها و قواعد عملکرد جاری مقید نمی‌کرد. وی بر دسترسی تمکین‌آمیز به الگوی سنّتی مربوطه تأکید می‌گذاشت. اگر چنین الگوهایی به‌وسیله‌ی حکومتی اقتدارطلب و یا دستگاه دیوانی متصلبی مورد استفاده قرار نگیرند و مقید نشوند ـ به شیوه‌ی ادوار پرزرق‌وبرق‌ترِ تاریخ چین ـ در آن صورت منبع غنی و پرتنوعی برای نقدکاربرد جاری زبان وجود دارد، هرچند که زبان، به‌عنوان یک نظام، فاقد هرگونه مرجع متعالی است.

زبانِ [فلسفه‌ی] حضور، "اُبژه"ای راکه از دیدگاهی دیگر مفقود است، به عرصه‌ی حضور و باز-نمایی می‌آورد. زبانِ [فلسفه‌ی] غیاب، گفتمان غیرمستقیم را برای تبلیغ وجود "سوژه‌ای" غیرقابل ارائه و نمایش به‌کار می‌گیرد. در هر دو مورد مرجعی، خواه واقعی یا مفروض، فراسوی عمل ارجاع وجود دارد. اما زبان تعویق / تمکین مبتنی بر تصدیق وجود هم‌نوایی‌های متقابل میان اجزای فعالیت ارتباطی است. هیچ ارجاعی فراسوی عمل ارتباط وجود ندارد، زیرا آن عمل با معانی پذیرفته‌شده‌ی الگوهای برگرفته از سنّت هماهنگ و هم‌نواست.

یادداشت‌ها

۱. کوشش جامع دریدا در تصویر گرایش "عقل‌محورانه‌ی" متافیزیک غربی در اثر زیر آمده است:
Dissemination, trans. by Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

۲. به مقاله‌ی زیر به قلم نگارنده رجوع کنید:
"Process and Anarchy – A Taoist Vision of Creativity," *Philosophy East & West,* 28, no. 3 (July 1978): 271–85.

همچنین ر.ک. به:
"The Way Beyond Ways," درکتاب زیر به قلم نگارنده *The Uncertain Phoneix* (New York: Fordham University Press, 1982).

3. See D. C. Lau, trans. *The Tao Te Ching* (New York: Penguin Books, 1963), p. 57.

۴. اِی. سی. گراهام (A. C. Graham) در
"Being in Western Philosophy Compared with *Shan/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy," in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986), pp. 322–59,

نشان می‌دهد که معنای وُو (*wu*) "نداشتن"، "موجودنبودن" در مقابل شیوه‌ی بیان مندرج در مفهوم هستی‌شناسانه‌ی "هیچ" قرار می‌گیرد، زیرا "هیچ" متضمن معنای "هیچ‌چیز" است. درحالی‌که وُو صرفاً اشاره به غیاب چیزهای انضمامی دارد.

به‌عقیده‌ی نگارنده، این نکته که به نحوه‌ی انضمامی به تقابل میان "بودن" و "نبودن" مربوط می‌شود دست‌کم به صورتی مبهم با این استدلال نگارنده ارتباط دارد که تائوئیسم دقیقاً با تمایزات جهان‌شناختی سروکار دارد و نه با تقابل میان ویژه‌گی‌های جهان‌شناختی و هستی‌شناختیِ چیزها.

۵. ر.ک. به:

Burton Watson, tans., *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968), p. 56.

6. Ibid., p. 97.

7. Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), p. 194.

۸. ر.ک. به:

Wang Pi's Commentary on the Lao tzu, trans. by Arrienne Rump in collaboration with Wing-tsit Chan, Society of Asian and Comparative Philosophy monograph, no. 6 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1979), p. 17.

۹. ر.ک. به *Chuang Tzu* فصل ۸. این ترجمه که از قرار معلوم برگردان مناقشه‌برانگیزی از بخش مبهمی از متن است از اثر زیر نقل شده است:

Chang Chung-Yuan, *Creativity and Taoism* (New York: Harper & Row, 1963), p. 66.

۱۰. برای توصیف "استعاره‌ی کنایی" و "تمثیل کنایی" به‌ترتیب ر.ک. به کتاب‌های زیر اثر نگارنده:

Eros and Irony (Albany: SUNY Press, 1983), pp. 46–7, 180–2 and Roger T. Ames and D. Hall, *Thinking Through Confucius* (Albany: SUNY Press, 1987), pp. 192–8.

۱۱. ر.ک. به:

Ferdinand Saussure, *A Course in General Linguistics* (London: Peter Owen, 1960).

۱۲. واژه‌ی "مبهم" (vague) به‌معنای باقاعده‌ای که چارلز پیرس به آن داده در این‌جا به کار می‌رود. معنای آن "قابل شکل‌بخشی به‌صورتی پربار و پرتنوع" است. برای بحث درباره‌ی "ابهام" به‌عنوان مفهومی نظری ر.ک. به:

Robert Neville, *Reconstruction of Thinking* (Albany: SUNY Press, 1981), pp. 39–42.

13. *Analects* 13/3; trans., Roger T. Ames.

۱۴. ر.ک. به:

Derrida, *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

15. *Chih-ching*, Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supp. 9 (Peking: Harvard-Yenching Institute, 1934); trans., Roger T. Ames.

کتاب‌شناسیِ گزیده

۱ آثاری دربارهٔ پُست‌مدرنیسم

Best, Stephen and Douglas Kellner. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford, 1991.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*, trans. L. Schott-Fox and J.M. Harding. New York: Cambridge University Press, 1980.

Dews, Peter. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York: Verso, 1987.

Foster, Hal. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford and New York: Blackwell, 1989.

Jencks, Charles. *The Post-Modern Reader*. London: Academy Editions, 1992.

Klotz, Heinrich. *The History of Postmodern Architecture*, trans Radka Donnell.

Macksey, Richard and Eugenio Donato. *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.

Portoghesi, Paolo. *Postmodern, The Architecture of Postindustrial Society*, trans. Ellen Shapiro. New York: Rizzoli, 1983.

Rose, Margaret. *The Post-Modern and the Post-Industrial: A Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

۲ آثار مربوط به تاریخچه‌ی موضوع

Bell, Bernard Iddings. *Religion For Living: A Book for Postmodernists*. London: The Religious Book Club, 1939.

Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.

De Onis, Federico. *Antologia de la Poesia española e hispanoamericana: 1882–1932*. Madrid: 1934.

Etzioni, Amitai. *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*. New York: Free Press, 1968.

Fiedler, Leslie. "The New Mutants," in *The Collected Essays of Leslie Fiedler*, vol. II. New York: Stein and Day, 1971, pp. 379–99.

Hassan, Ihab. *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature.* Madison: University of Wisconsin Press, 1971.
Hebdige, Dick. *Hiding in the Light: on Images and Things.* New York: Routledge, 1988.
Howe, Irving. *The Decline of the New.* New York: Harcourt, Brace and World, 1970, pp. 190–207.
Hudnut, Joseph. "The Post-Modern House." *Architectural Record,* 97, May 1945, pp. 70–5.
Jacobs, Jane. *The Death and Life of Great American Cities.* New York: Random House, 1961.
Jencks, Charles. "The Rise of Post-Modern Architecture." *Architectural Association Quarterly,* Summer, 1976, 7:4, pp. 7–14.
Levin, Harry. "What was Modernism?" in *Refractions: Essays in Comparative Literature.* New York: Oxford University Press, 1966, pp. 271–95.
McLuhan, Marshall. *Understanding Media: the Extensions of Man.* New York: McGraw-Hill, 1964.
Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination.* New York: Oxford University Press, 1959.
Pannwitz, Rudolf. *Die Krisis der Europaeischen Kultur.* Nürnberg: Hans Carl, 1917.
Penty, Arthur J. and Ananda K. Coomaraswamy. *Essays in Post-Industrialism: A Symposium of Prophecy Concerning the Future of Society.* London: 1914.
Reisman, David. "Leisure and Work in Post-Industrial Society," in *Mass Leisure,* ed. E. Larrabee and R. Meyershon. Glencoe, Ill.: Free Press, 1958, pp. 363–85.
Touraine, Alaine. *The Post-Industrial Society,* trans. Leonard F. X. Mayhew. New York: Random House, 1971; original, 1969.
Toynbee, Arnold J. *A Study of History.* London: Oxford University Press, 1939 and 1954, vols V and VIII.

۳ آثاری درباره‌ی مدرنیته و مدرنیسم

Berger, Peter, Brigitte Berger, and Hansfried Kellner. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness.* New York: Vintage, 1974.
Bernstein, Richard. *Habermas and Modernity.* Cambridge: MIT Press, 1985.
Berman, Marshall. *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity.* New York: Viking Penguin, 1988.
Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age,* trans. Robert Wallace. Cambridge: MIT Press, 1983.
Cahoone, Lawrence. *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture.* Albany: State University of New York Press, 1988.
Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society.* New York: Free Press, 1964.
Frisby, David. *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the work of Simmel, Kracauer, and Benjamin.* Cambridge: MIT Press, 1986.
Gehlen, Arnold. *Man in the Age of Technology,* trans. Patricia Lipscomb. New York: Columbia, 1980.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity.* Stanford: Stanford University Press, 1990.

Hughes, Robert. *The Shock of the New.* New York: Knopf, 1981.

Levy Jr, Marion. *Modernization: Latecomers and Survivors.* New York: Basic Books, 1972.

—— *Modernization and the Structure of Societies,* vols 1 and 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

Mumford, Lewis. *The Myth of the Machine: The Pentagon of Power.* New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.

Parsons, Talcott. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.

—— *Structure and Process in Modern Societies.* Glencoe, Ill.: Free Press, 1960.

Pippin, Robert. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture.* Cambridge: Basil Blackwell, 1991.

Rosenberg, Harold. *The Tradition of the New.* New York: Horizon, 1959.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Rosen, Stanley. *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity.* New Haven: Yale University, 1989.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism.* New York: Vintage, 1974.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Tönnies, Ferdinand. *Community and Society,* trans. and ed. Charles Loomis. East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 1957.

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: the hidden agenda of Modernity.* New York: Free Press, 1990.

Sandel, Michael. *Liberalism and its Critics.* New York: New York University Press, 1984.

Simmel, Georg. *The Philosophy of Money,* trans. Tom Bottomore and David Frisby. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West,* trans. Charles Atkinson. New York: Knopf, 1932. [abridged edn: ed. Helmut Werner, trans. Charles Atkinson. New York: Modern Library, 1965.]

Strauss, Leo. *Natural Right and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.

۴ گزیده‌ی آثارِ نویسنده‌گانِ این کتاب

Baudelaire, Charles. "The Painter of Modern Life," trans. Jonathan Mayne, in *The Painter of Modern Life and Other Essays.* London: Phaidon, 1964.

Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death,* trans. Iain H. Grant. London: Sage, 1993.

—— *Selected Writings*, ed. Mark Poster. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books, 1976; original, 1973.

—— *The End of Ideology*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1960.

Bordo, Susan. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press, 1987.

—— "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism," in *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda Nicholson. New York: Routledge, 1990, pp. 133–56.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. ed. J.G.A. Pocock. Indianapolis: Hackett, 1987.

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquis de. *Sketch for an Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. June Barraclough. New York: Hyperion, rpt of 1955 Noonday Press edn.

de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1966.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Helen Lane, Mark Seem, and Robert Hurley. New York: Viking Penguin, 1977.

—— *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

—— *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf. New York: Columbia University Press, 1991.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*, trans. Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross, in *The Philosophical Works of Descartes*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Foucault, Michel. *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.

—— "Nietzsche, Genealogy, History," trans. Donald Bouchard and Sherry Simon, in *Language, Counter-Memory, Practise: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, pp. 139–64.

—— "Truth and Power," trans. Colin Gordon, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–77*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1972, pp. 131–3.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*, trans. James Strachey. New York: Norton, 1961.

Giroux, Henry A. *Postmodernism, Feminism, and Cultural Politics: Redrawing Educational Boundaries*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Griffin, David Ray. *The Reenchantment of Science*. Albany: State University of New York Press, 1988.

Habermas, Jürgen. "Modernity versus Postmodernity." *New German Critique*, no. 22, 1981, pp. 3–14.

—— *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987.

—— *Theory of Communicative Action*, 2 vols, trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1984, 1987.

Hall, David. "Modern China and the Postmodern West," in *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, pp. 57–67.

Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.

Hassan, Ihab. *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times*. Urbana: University of Illinois Press, 1975.

—— *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press, 1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

—— *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree. New York: Dover, 1956.

Heidegger, Martin. "Letter on Humanism," in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, trans. Frank A. Capuzzi, with J. Glenn Gray and David Farrell Krell. New York: Harper and Row, 1977, pp. 193–242.

—— "The Question Concerning Technology," in *Martin Heidegger: Basic Writings*, pp. 287–317.

—— "The End of Philosophy and the Task of Thinking," in *Martin Heidegger: Basic Writings*, pp. 373–92.

Horkheimer, Max and Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. New York: Seabury, 1972.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Irigaray, Luce. "The Sex Which is Not One," trans. Claudia Reeder, in *New French Feminisms*, ed. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schoken, 1981.

—— *The Sex Which is Not One*, trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.

—— *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.

Jameson, Fredric. *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.

Jencks, Charles. *The Language of Post-Modern Architecture*. New York: Rizzoli, 1984.

—— *What Is Post-Modernism?* London: Academy Editions, 1986.

Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" in *Kant's Political Writings*, trans. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 54–60.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Le Corbusier (né Charles-Edouard Jeanneret). *Towards a New Architecture*, trans. Frederick Etchells. New York: Dover, 1986.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.

—— *Toward the Postmodern*, ed. Robert Harvey and Mark Roberts. Atlantic Highlands. NJ: Humanities, 1993.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
—— *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.
—— *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.
Marinetti, Filippo Tommaso. "The Founding and Manifesto of Futurism," trans. R.W. Flint and Arthur W. Coppotelli, in *Marinetti: Selected Writings*, ed. R.W. Flint. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1972.
Marx, Karl and Friedrich Engels. *Manifesto of the Communist Party*, trans. Samuel Moore, in Robert Tucker, *The Marx–Engels Reader*. New York: Norton, 1978.
Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, trans. with commentary by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1974.
—— *Beyond Good and Evil*, trans. with commentary by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966.
—— *The Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.
——*The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.
Ortega y Gasset, Jose. *The Revolt of the Masses*, trans. Anthony Kerrigan, ed. Kenneth Moore, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985.
Peirce, Charles S. "How to Make Our Ideas Clear." *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972–1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
—— *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.
—— *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
—— "Solidarity or Objectivity?" in *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 21–34.
Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Sciences and the Arts*, in *The Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trans. Donald Cress. Indianapolis: Hackett, 1987.
—— *Discourse on the Foundations and Origin of Inequality Among Men*, in *The Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*.
Sartre, Jean-Paul. "Existentialism," trans. Bernard Frechtman, in *Existentialism and Human Emotions*. New York: Citadel, 1985.
Taylor, Mark. C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
Venturi, Robert. *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York: Museum of Modern Art, 1966.
—— with Denise Scott Brown and Steven Izenour. *Learning from Las Vegas*. Cambridge: MIT Press, 1972.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons. New York: Scribner, 1958.

—— "Science as a Vocation," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

Wittgenstein, Ludwig. "Lecture on Ethics." *The Philosophical Review*, 74, no. 1, January 1965, pp. 3–12.

—— *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

نمایه